

ALICE LAMY

L'AMBIVALENCE DE LA *PHANTASIA* DANS LE PREMIER
HUMANISME PARISIEN ET SES VALEURS NOËTIQUES ET
SPIRITUELLES : L'EXEMPLE DE PIERRE D'AILLY ET DE JEAN
GERSON

INTRODUCTION

A l'aube du XV^e siècle, l'Université de Paris, bien que dirigée successivement par deux chanceliers hors du commun, Pierre d'Ailly et son disciple Jean Gerson, traverse un moment difficile de son histoire. En 1408, le duc d'Orléans est assassiné par le duc de Bourgogne, l'Eglise est déchirée par le grand schisme d'Occident, la guerre de Cent ans fait rage ; culturellement, l'Italie de Pétrarque accroît d'année en année son rayonnement humaniste et laisse Paris à son désarroi intellectuel et ses querelles logiciennes qui semblent s'être progressivement vidées de leurs contenus philosophiques, averroïstes et aristotéliens.

Dans ce contexte, seuls Pierre d'Ailly et Jean Gerson semblent assurer le cercle restreint des premiers humanistes français, enrichis de leurs échanges avec la culture pétrarquiste en Avignon. Né en 1351, Pierre d'Ailly fait une brillante carrière : docteur en théologie en 1381, aumônier du roi Charles VI en 1386, chancelier de l'Université de Paris trois ans plus tard, évêque de Cambrai en 1397, cardinal en 1411, il est légat pontifical de 1413 jusqu'à sa mort en 1420. Il mène une réforme sans précédent de l'Eglise et lègue à Jean Gerson son goût de la droiture et d'une philosophie médiévale, brillante héritière des savoirs aristotéliens traditionnels. Jean Gerson meurt seulement neuf ans après son maître, après avoir courageusement essayé de panser les blessures de l'Université. Il se retire finalement de la vie politique à partir de 1420 et finalise sa théorie mystique.

L'époque ne semble pas à première vue le berceau idéal des esprits fantaisistes. Pourtant, l'objet de notre exposé est de montrer que la *phantasia* aristotélienne a été soigneusement étudiée par Pierre d'Ailly dans son *Tractatus de Anima* puis reprise par Jean Gerson dans bon nombre de ses œuvres, où il lui donne une ampleur mystique sans précédent. La *phantasia* chez Pierre d'Ailly et surtout chez Jean Gerson présente toujours une forte ambivalence, qui caractérise la richesse et la complexité de l'homme et de ses intentions cognitives et spirituelles, et qui se manifeste dans la grande variété des champs lexicaux (*phantasia*, *imaginatio*, *phantasma*, *imago*). D'une part, elle est un élément inférieur, contigu aux sens, incapable de transcender les choses du corps ; spectre des *phantasmata*, elle précipite l'homme dans les illusions, les rêves, les hallucinations. D'autre part, elle soutient tous les mouvements rationnels de la connaissance intérieure et permet l'élaboration des sciences et du jugement de l'intellect.

Nous verrons tout d'abord les valeurs positives et négatives de la *phantasia* chez Pierre d'Ailly et rappellerons la conception aristotélienne de la notion. Nous étudierons alors les valeurs spirituelles de la *phantasia* chez Jean Gerson.

LES VALEURS NOËTIQUES DE LA PHANTASIA CHEZ ARISTOTE

Aristote traite de la *phantasia* essentiellement au livre III de son *De Anima*, où il critique la philosophie platonicienne de la connaissance (*Sophiste* 246 a-b, *Théétète*). La *phantasia* est distincte de la sensation (*aisthesis*), une perception immédiate de l'objet sensible (grandeur, couleur, contour, nombre, mouvement), et de la pensée discursive (*dianoia*). Pour Aristote, la *phantasia* n'est pas simplement une manifestation erronée de la réalité et la preuve que la sensation est une source d'erreur pour appréhender la vérité. Ce n'est pas parce que le soleil m'apparaît (*phainetai*) avoir un pied de grandeur que je vais croire qu'il est plus petit que la terre habitée (*De anima*, III, 3, 428a 24-b 10). D'où cette constante d'Aristote de relier fermement la *phantasia* à l'impersonnel *phainetai*, « il apparaît ».

La *phantasia* aristotélicienne trouve un nouveau souffle noétique et marque les tendances empiristes voire sensualistes de la pensée d'Aristote¹. Tout d'abord, la *phantasia* ne se formerait pas sans la sensation et sans elle, il ne peut y avoir de jugement (*upolépsis*), (*De Anima*, 427 b 14-16). La *phantasia* présuppose la sensation (429 a 1-2) et l'image sensorielle (*phantasma*) est une persistance de l'impression sensible (*Seconds Analytiques*, II, 19, 99 b 36-37) ou encore une sensation affaiblie, secondaire (*Rhétorique* I, II, 1370 a 28) ; elle est semblable à la sensation (*De Anima*, III, 3, 428 b 14) mais elle ne requiert pas l'objet sensible, et en ce sens, elle est dite immatérielle (III, 8, 432 a 9-10). Elle entretient un lien important à la mémoire, peu explicité par le Stagirite. La *phantasia* est susceptible ainsi d'être dans le vrai ou dans l'erreur (III, 3, 428 a 34), sans être une fonction discursive ; l'image ou fantasme n'enveloppe aucune assertion ou négation (III, 8, 432 a 10-11) ; mais, comme elle est affranchie des conditions matérielles, des circonstances de temps et de lieu imposées à la sensation par sa dépendance à l'égard de l'objet qui est toujours *hic et nunc*, elle constitue un enrichissement considérable de la vie psychologique ; elle conditionne l'exercice de la faculté intellectuelle proprement dite, les formes de connaissances par lesquelles l'esprit s'élève au-dessus de la sensation, c'est-à-dire l'opinion (*doxa*), la science (*epistème*), l'intellection (*nous*). L'opinion et la science sont des fonctions discursives (la cogitation) dont l'exercice suppose le concours de la *phantasia* ; pour Aristote, l'âme ne pense jamais sans images. Au-delà de ces deux fonctions se développe l'intellection proprement dite, fonction suprême de l'intellect dont le rôle propre est de saisir les principes d'où la science tire sa certitude. La *phantasia* s'inscrit dans la hiérarchie des processus noétiques : la science est toujours vraie par essence, contrairement à l'opinion, parce qu'elle est établie par la démonstration ; mais cette science est suspendue à des principes lesquels sont des connaissances qui tirent leur origine de l'induction et des sens (*Seconds Analytiques*, 99 b 28-32). Aristote a beau opposer à la sensation qui s'exerce toujours sur le singulier, la science, qui a pour objet l'Universel, il n'en proclame pas moins que si un sens vient à nous manquer, c'est tout un domaine de la science qui nous est soustrait du même coup (*Seconds Analytiques*, I 18, 81 a 38-39).

Dans la dernière page des *Seconds Analytiques*, Aristote nous décrit les étapes par où s'élève l'esprit de la sensation à la connaissance de l'Universel. Tous les animaux ont un pouvoir inné de discernement qu'on appelle sensation. Chez les uns, il se produit une persistance de la sensation, alors que chez d'autres non. La connaissance chez ces derniers ne s'élève donc pas au-dessus de la sensation ; parmi les premiers, une nouvelle distinction apparaît, selon que les images déposées dans la mémoire parviennent ou non chez eux à s'ordonner en notions. C'est ainsi que de la sensation, puis de la *phantasia*, naît la mémoire, de la répétition dans la mémoire, l'expérience, et de l'expérience raisonnée, la conception de l'Universel, principe de l'art et de la science. L'ascension vers l'Universel semble s'effectuer

¹ A. de Libera, *L'art des généralités*, Paris, Aubier, 1999, p. 379-380.

par la persistance et la superposition des images sensibles. De cette façon, la sensation fait entrer en nous l'Universel (II, 19 100 a 12-b 5).

Chez Pierre d'Ailly, la notion de *phantasia* est développée dans ses écrits psychologiques que sont le commentaire du *De Anima*, à huit reprises aux chapitres quatre, cinq, neuf, dix, douze et treize de son traité. Ces huit occurrences manifestent trois aspects différents de la notion aristotélicienne, les deux premiers positifs (la *phantasia* comme puissance, puis comme acte noétiques dans l'âme), le dernier plus négatif (la *phantasia* réduite à une simple réception des sens ou vectrice d'illusions et de folies).

LES VALEURS NOETIQUES DE LA PHANTASIA CHEZ PIERRE D'AILLY

La phantasia est une puissance de l'âme

D'abord, la *phantasia* est une puissance, un sens intérieur de l'âme appartenant au sens commun (elle ne se distingue pas nettement de la *potentia imaginativa*) ; dès la première partie de son chapitre 4, Pierre d'Ailly place la *phantasia* dans la hiérarchie des puissances, des sens et des forces intérieures de l'âme, qui s'élève progressivement des sens vers la raison et la science. Il s'inscrit dans l'évolution de la notion, telle qu'elle a été traitée au XII^e siècle au moment où Boèce, puis Avicenne, Thomas d'Aquin et Albert le Grand sont redécouverts : la *phantasia* est une faculté charnière entre les sens et la raison, la forme la plus haute de la force matérielle qui vient toucher l'âme rationnelle dans la hiérarchie des valeurs sensibles et spirituelles :

Certains envisagent particulièrement cinq puissances intérieures qui sont le sens commun, le sens imaginatif, estimatif, la fantaisie et le sens mémoratif. Pourtant, à cause de la signification différente des dénominations précédentes, nous les évoquons souvent en les mélangeant ou de façon équivoque. De là, certains désignent la fantaisie là où nous parlons de puissance imaginative et inversement².

Cette place particulière est aussi le résultat de l'attention accordée au sens commun aristotélicien. Chez Aristote, ce n'est pas l'intellect qui permet d'exercer un jugement sur des données sensibles ; toutes les opérations qui permettent de discerner deux sensations étrangères, de relier une sensation à un objet, opérations que l'on trouve également chez les animaux, relèvent du sens commun (un chat perçoit bien la différence entre une souris à dévorer et un bout de bois). Il n'y a de jugement proprement dit que si la pensée s'élève au-dessus de la donnée immédiate des sens, que si elle s'exerce non sur des sensations mais sur des images. La classification d'Avicenne (*Liber de anima*, IV-V) et la théorie thomiste (*Somme de théologie*, I, qu. 78, art. 3-4) apparaissent dans la présentation de Pierre d'Ailly : les espèces sensibles reçues par les sens externes sont centralisées dans le sens commun ou *phantasia* ou première force vitale. Elle reçoit les impressions sensibles qui ont été suscitées par les cinq sens extérieurs. Ensuite vient la *vis imaginativa* qui retient ce que le sens commun a reçu des cinq sens et le garde après disparition de ses effets sensibles sous forme de *phantasma*. Viennent ensuite la *vis cogitativa*, *aestimativa*, puis la mémoire. Pierre d'Ailly distingue bien *phantasia* et *vis imaginativa*, mais il parle de *potentia* et non de *vis* comme Avicenne (la *potentia* marque l'idée de puissance qui fait système avec un acte à venir, elle est une force-faculté

² P. d'Ailly, *De Anima, Tractatus de Anima*, in *Die Philosophische Psychologie des Peter von Ailly : ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie des späten Mittelalters*, éd. O. Pluta, Amsterdam, B. R. Grüner, 1987 (IV, 1, « De potentiis animae »), p. 25 : « Sed quidam particularius considerantes ponunt quinque potentias interiores, quae sunt sensus communis, imaginativa, aestimativa, phantasia et memorativa. Verumtamen propter occultam dictarum potentiarum operationem et suorum organorum distinctionem et situationem et variam dictorum nominum significationem ipsis saepe utimur aut promiscue aut aequivoce. Unde aliqui, quod hic vocamus imaginativam, vocant phantasiam et e contra. Sed de nominibus minus curemus et de rebus videamus ».

ordonnable dans le système noétique). Pierre d'Ailly, contrairement à Avicenne, soutient que toutes les puissances appartiennent au sens commun et pas seulement la *phantasia* ; il ne fait pas de classement hiérarchique rigoureux entre *phantasia*, *potentia imaginativa* et *aestimativa* (jugement, opinion). Il rapproche la *phantasia* de la mémoire. Enfin, il rappelle l'équivocité des noms et la variabilité des fonctions de l'âme pour justifier que certains, comme lui, ne font pas de distinction entre faculté imaginative et *phantasia*.

En revanche, Pierre d'Ailly distingue plus précisément la *phantasia* et la *potentia imaginativa*, en mentionnant au sein de la faculté de la *phantasia*, l'image et la fonction imaginative, deux notions développées depuis Avicenne par les auteurs du haut moyen-âge.

La fantaisie, qui est désignée par certains puissance formative, par d'autres, puissance imaginative, quel que soit son nom d'ailleurs, est la puissance qui forme des images avec des images, c'est-à-dire les espèces ou intentions avec les espèces ou intentions en les assemblant ou en les divisant et ainsi la fantaisie forme des chimères et des monstres, elle construit des châteaux en Espagne et reste active pendant le sommeil comme pendant les moments de veille. Or cette puissance que certains appellent chez les bêtes fantaisie ou puissance imaginative se nomme puissance cogitative chez les hommes. Mais lorsqu'elle est associée à la raison comme dans l'homme, alors dans son opération elle est dirigée et guidée par la raison et parce que, chez les hommes, l'acte de raison est diversifié, de même les opérations de la fantaisie varient chez les hommes. Cette puissance est placée au centre, entre la puissance imaginative et la puissance mémorative parce qu'elle se transforme au-delà des images dans l'une et l'autre puissances et ainsi, la fantaisie divise et assemble les images³.

Et d'abord, le fait que nous comprenons immédiatement en elles les choses insensibles, cela est évident, d'après ce que nous avons dit plus haut, à propos des espèces ou images des choses absentes⁴.

Dans le premier sens, la *phantasia* exprime la représentation mentale d'une réalité sensible qui reproduit un objet connu ou qui le recrée par similitude (*formans imagines cum imaginibus*). Dérivant de cette notion, des acceptions secondaires apparaissent, parfois péjoratives : visions nocturnes, songes, fantasmes, fantômes, illusions trompeuses, affirmations mensongères ou hérétiques.

Dans un deuxième sens, la *phantasia* est une fonction de l'esprit qui imagine, reproduit, recrée ; comme dans la tradition aristotélicienne, elle fonde l'activité noétique, dans une dynamique de production et d'agencement des images ; Pierre d'Ailly n'hésite pas à affirmer ce qui n'était que suggéré chez Aristote : chez les bêtes, la *phantasia* est semblable à l'instinct et ne relève pas d'opérations élaborées ni variées, tandis que chez l'homme au contraire, cette faculté peut être assimilable à la fonction cogitative (opinion et science) qui précède l'acte d'intellection et d'universalisation des données perceptibles. Pierre d'Ailly conclut sa définition en plaçant la *phantasia* entre la faculté d'imagination et celle de la mémoire. L'évêque de Cambrai ne fait pas de distinction constante entre *phantasia* et *potentia imaginativa*. Quand il les dissocie, il s'empresse de les réunir en avançant que c'est souvent une querelle de noms ; la distinction reste difficile mais il semble que la *phantasia* est une faculté générique à l'origine du système noétique dans l'âme tandis que la *potentia imaginativa*

³ *Ibidem*, IV, 5, « De phantasia », p. 28-29 : « Phantasia, quae a quibusdam formativa, a quibusdam imaginativa dicitur, quocumque nomine vocetur, tamen, ut hic sumitur, est potentia formans imagines cum imaginibus, id est species sive intentiones cum speciebus vel intentionibus, componendo eas vel dividendo, et ideo fingit chimaeras et monstra et facit castra in Hispania et operatur in somno sicut in vigilia. Haec autem potentia ab aliquibus in brutis vocatur phantasia sive imaginativa, in hominibus vero cogitativa. Quando vero ipsa est conjuncta rationi sicut in homine, tunc in sua operatione dirigetur et regitur a ratione, et quia in hominibus ratiocinatio diversificatur, ideo operationes phantasiae in hominibus variantur. [...] Haec vero potentia in secunda parte mediae cellulae cerebri ponitur tamquam centrum inter imaginativam et memorativam, quia convertit se supra imagines in utraque earum reservatas, et tunc componit et dividit eas ».

⁴ *Ibid.*, XII, 4, « De intellectione rerum insensibilium », p. 78 : « Et primo, quod aliqua insensibilia intelligamus immediate in se ipsis, patet ut supra dictis de speciebus seu imaginibus rerum absentium ».

(et le terme d'*imaginatio* n'apparaît jamais chez Pierre d'Ailly) est la force brute de réception d'images, de production première, à la suite de la perception des sens. Si les images sont préservées sans l'objet sensible, si ces images font l'objet d'un premier mouvement de cogitation, c'est par la *phantasia* que la mémoire fera son office.

La phantasia est un acte d'intellection constitué d'images

Au chapitre V, Pierre d'Ailly rappelle que l'âme ne peut penser sans images (*phantasmata*), et à ce titre, la *phantasia* relève du sens commun et des sens intérieurs de l'âme et pas seulement de la réception des objets sensibles par les sens extérieurs :

Septièmement, parce que les fantasmes sont l'intellect comme les choses sensibles sont les sens, de même que les sens ne sentent ni ne se mettent en action sans le sensible, de même l'intellect ne peut opérer sans fantôme. Huitièmement, de même que l'objet génère l'espèce dans le sens extérieur, ensuite dans le sens commun qui discerne des choses sensibles différentes, de même les fantasmes différents meuvent l'intellect existant. Neuvièmement, de même que dans les sens, s'il y a jugement de ce qui est bien ou mal, l'appétit se meut pour suivre ou fuir ce bien ou ce mal, de même, par la raison des fantasmes, si l'intellect juge le bien ou le mal, l'appétit intellectuel se meut pour le suivre ou le fuir mais il y a une différence : si l'appétit des sens se meut naturellement, l'appétit intellectuel se meut librement⁵.

Elle est capable de préparer une recombinaison pour la cogitation ; la faculté sensible et imaginative de l'âme donne lieu à une raison des phantasmes (*per rationem phantasmatum*) en acte qui guide le désir de l'intellect de façon libre et raisonnée vers le bien plutôt que vers le mal. Pierre d'Ailly oppose cette fonction noétique et éthique actualisée des *phantasmata* au cœur du jugement, à l'appétit des sens, qui d'instinct, essaie de s'orienter vers le bien. La *phantasia* est donnée comme un outil rationnel permettant à l'homme de construire un jugement nouveau à partir des fantasmes et de transcender l'expérience du bien et du mal.

Enfin, aux chapitres IX et X, se trouvent les plus longs passages sur la représentation imaginative comme objet de l'intellect et premier accès en acte à l'abstraction.

En l'absence de choses sensibles, la fantaisie peut avoir son propre acte. [...] Cet acte lui-même est l'acte de former des fantasmes. [...] Et ainsi, il y a autant de choses représentées par la fantaisie que de fantasmes eux-mêmes ; ce nom de 'fantasmes' signifie principalement la chose fantasmée et connote l'acte d'exercer la fantaisie⁶.

Cette disposition selon eux est l'acte de connaître par la fantaisie ou puissance cogitative [...]. De là, un tel fantôme ou représentation effectuée par la fantaisie semble proportionnellement se rattacher à l'intellection de même que l'espèce causée par l'objet dans l'organe se rattache à la sensation. [...] Rien ne peut accéder à la compréhension

⁵ *Ibid.*, V, 2, « De iudicio intellectus », p. 38 : « Septima, quod phantasmata sunt intellectus sicut sensibilia sensus sic, quod, sicut sensus non sentit vel movet sine sensibili, ita intellectus non sine phantasmate. Octava est, quod, sicut obiectum generat speciem in sensu exteriori, postea in sensu communi, qui discernit sensibilia diversa et sic est quodammodo unus et quodammodo plura, sic phantasmata diversa movent intellectum eundem existentem. Nona, quod, sicut in sensu, si sit iudicium, quod hoc est bonum vel malum, appetitus movetur ad prosequendum vel fugiendum, sic per rationem phantasmatum, si intellectus iudicet bonum aut malum, appetitus intellectualis movetur ad prosequendum vel fugiendum, sed hoc differenter, quia appetitus sensitivus movetur naturaliter, sed appetitus intellectivus libere ».

⁶ *Ibid.*, IX, 3, « De speciebus sensus interioris », p. 54-55-57-61 : « In absentia sensibilium phantasia potest habere actum suum. [...] ipse actus phantasiandi. [...] Et sic, quot sunt individua phantasiata, tot sunt phantasmata [...] hoc nomen 'phantasma' significat principaliter rem phantasiatam connotando actum phantasiandi ».

naturellement sans capacité de fantaisie matérielle, et ainsi, le sens matériel intérieur, c'est-à-dire la fantaisie matérielle peut opérer dans nos actions d'intellection⁷.

La mémoire est la puissance qui retient les espèces ou intentions non seulement en s'aidant du sens commun pour les recevoir mais en s'aidant aussi de la puissance estimative et de fantaisie⁸.

En voici les différentes étapes : l'appréhension des objets sensibles, l'acte que la *phantasia* développe une fois l'objet disparu, l'opinion qu'elle construit sur cet objet absent et donc incorporel, immatériel. Ce jugement aboutit à la formation d'une image noétique stabilisée. L'*actus phantasiandi* appelé aussi dans son acception positive *actus imaginandi* est décrit comme une actualisation de la simple puissance noétique décrite précédemment. Cet acte permet à l'âme de retenir des objets en vue d'une intellection, de les accueillir, une fois absents, sous forme d'images sensorielles (*phantasmata*) ; auparavant, ils lui étaient apparus matériellement en puissance. De la puissance à l'acte, l'objet de sensation qui apparaît aux sens, peut disparaître ; la *phantasia* en produit une copie (*phantasma*) faite de matière et de forme (le terme d'*imago* apparaît ici aux côtés de *phantasma*), fixée ensuite dans la mémoire (on passe ainsi successivement des termes *sensibilia sensata*, *sensibilia phantasiata*, à *phantasmata*).

Le terme d'*imago* renvoie ou bien à un synonyme de *phantasma*, ou bien à un synonyme de *species*. Pierre d'Ailly critique l'interprétation de Jean Scot Erigène, qui soutient que la *phantasia* peut être formée au départ de l'image matérielle, mais qu'elle mêle aussi des éléments incorporels comme la configuration (ou *species*, *forma*), la couleur. Pour Pierre d'Ailly, la *phantasia* évolue à partir de la *potentia imaginativa* qui perçoit les *sensibilia sensata*, les fait se mouvoir en *sensibilia phantasiata* puis les transforme par l'*actus phantasiandi*, depuis leur matérialité (depuis leur forme et leur matière), et non pas seulement depuis leur forme, en *phantasmata*.

Ainsi l'acte de connaître (*actus cognoscendi*) naît de la puissance *phantasiam sive cogitativam*. Le *phantasma* produit peut se rattacher à l'intellect seul ; quand le travail d'intellection sur le *phantasma* cesse, dans la mémoire demeurent les formes des choses perçues dans la sensation. A ce moment-là seulement, les formes seules sont retenues, mais elles le sont par la mémoire et non par la *phantasia*. Pierre d'Ailly précise encore que l'on ne peut comprendre naturellement sans *virtus phantastica materialis* ; la mémoire seule s'occupe de conserver la forme des objets sans leur matière dans l'intellection. L'expression *virtus phantastica materialis* n'est employée qu'une seule fois dans le *De Anima*. L'adjectif *phantasticus* signifie une *phantasia* vouée à percevoir la matérialité des choses.

Les valeurs péjoratives de la phantasia chez Pierre d'Ailly : l'actus phantasiandi présent dans la folie.

De là, puisqu'il est certain que quelque chose reste dans le sens intérieur après l'acte de sensation, certains disent que dans ce sens intérieur, c'est-à-dire dans la fantaisie, demeure une double qualité : l'une est imprimée par l'objet dans l'organe de sensations, elle est dans la partie faible et corruptible de l'organe sensoriel comme c'est le cas chez les fous et les déments⁹.

⁷ *Ibid.*, X, 4, «De actu cognoscendi», p. 61-62 : «Et haec dispositio secundum istos vel est actus cognoscendi per phantasiam sive cogitativam [...]. [...] Unde tale phantasma sive phantasiata repraesentatio videtur proportionaliter se habere ad intellectionem, sicut species causata ab objecto in organo se habet ad sensationem ; [...] nihil tamen potest naturaliter intelligere sine virtute phantastica materiali, et sic sensus materialis interior, silicet phantasia materialis potest in nostras intellectiones [...] ».

⁸ *Ibid.*, IV, 6, «De memoria», p. 29 : «Memoria est potentia reservativa specierum sive intentionum non solum a sensu communi receptorum, sed etiam ab aestimativa et phantastica ».

⁹ *Ibid.*, IX, 3, «De speciebus sensus interioris», p. 55 : «Unde, cum certum sit in sensu interiore aliquid remanere post actum sentiendi, dicunt isti, quod in eo, puta in phantasia, remanet duplex qualitas: una ab

Ensuite, au chapitre IX, Pierre d'Ailly reprend en partie la distinction faite par Saint Augustin puis Thomas d'Aquin entre deux espèces de *phantasiae*, qu'il désigne comme une qualité double subsistant dans la *phantasia*, une fois que les sens ont perçu les données du réel. L'une est positive, c'est *l'actus phantasiandi* tel que nous l'avons décrit plus haut, l'autre est négative et n'est développée que brièvement par Pierre d'Ailly. La *phantasia* naît directement des sens et s'appuie sur la nature sensible et la matière ; l'objet est imprimé dans les sens en vertu du sens extérieur de l'âme. Cette espèce de *phantasia* ne retient pas l'objet pour le confier ultérieurement à l'intellect, elle corrompt la perception qu'elle a de l'objet, l'oublie, le déforme et c'est cette espèce qui se manifeste chez les hommes frappés de folie. Pierre d'Ailly souligne encore que *l'actus phantasiandi* est réalisé quand il est causé par le sens extérieur et par la *potentia phantastica*.

La deuxième et dernière occurrence de la *potentia phantastica* se trouve au chapitre IV et constitue une réduction de la *phantasia* à l'appréhension des sens. Dans ce passage, Pierre d'Ailly sépare la mémoire élevée à la faculté estimative de l'âme, à une capacité réservative, de rétention d'informations passées sur des objets qui ne sont plus présents, et la *potentia phantastica* ou *potentia imaginativa* qu'il réduit à une capacité appréhensive, immédiate, au sens commun aristotélicien, à la manière d'Avicenne, que même les animaux peuvent mobiliser. Dans l'adjectif *phantasticus* apparaît une représentation ternie de la *phantasia*. Pierre d'Ailly souligne que la *phantasia* permet une représentation et une appréhension des sentiments qui conditionnent l'inclination mixte du corps et de l'âme dans la passion. Dans la mesure où les actes de l'âme et ses passions sont aussi les actes du corps, la *phantasia* permet la réception première des objets mais aussi de leurs effets sentimentaux sur les sujets qui les perçoivent.

LA VALEUR SPIRITUELLE DE LA PHANTASIA CHEZ JEAN GERSON

L'imagination cognitive et affective de Gerson

La représentation gersonienne de la *phantasia* est destinée à développer une mystique. La *phantasia* constitue une donnée ambivalente de l'âme humaine, propre à participer à la sagesse et à la connaissance mystique de Dieu. Cette fonction de la *phantasia* se trouve déjà chez Saint Augustin et Thomas d'Aquin :

D'après Saint Augustin, il y a trois genres de vision : corporelles, par le moyen des sens, spirituelles par l'imagination, intellectuelles par l'intelligence. Il n'y a donc pas entre le sens et l'intellection d'autre faculté interne que l'imagination. [...] L'imagination est comme un trésor des formes reçues par les sens¹⁰.

Les formes qui sont dans l'imagination puisqu'elles sont spirituelles sont plus nobles que les formes réalisées dans la matière sensible¹¹.

La définition la plus académique et la plus noétique de la *phantasia*, la plus proche de la définition de Pierre d'Ailly se trouve dans la *Theologia mystica*.

Nous avons distingué dans le genre trois vertus cognitives c'est-à-dire l'imagination, la raison et l'intelligence et trois vertus affectives proportionnelles que sont l'appétit sensitif [...]. La cogitation est facile parce qu'elle est immédiatement formée à partir de sensations actuelles ou de fantasmes qui se présentent de tous côtés [...] et semblablement, la rencontre des

objecto impressa in organo, et est ipsius confortativa vel debilitativa et quandoque corruptive, sicut patet in amentibus et furiosis ».

¹⁰ T. d'Aquin, *Somme théologique*, Paris, les Éditions du Cerf, 1990, tome 1, I, qu. 78, art. 4, p. 692-693.

¹¹ *Ibidem*, qu. 111, art. 3, p. 894.

fantasmes de tous ordres se fait facilement parce qu'ils font irruption et se présentent à nous sans que nous puissions les contrôler¹².

[...] Lorsque, suite aux jugements ou aux sensations faites dans le sens commun, elle compose et divise, on l'appelle imagination, ou *fantasia* ou puissance formative. Et si elle tire de sensibles des choses non sensibles, on la nomme estimative, qui discerne le profitable du nocif. Il y a donc deux puissances qui retiennent les espèces en l'absence des objets : l'une est l'imagination, nom qu'on donne parfois au sens commun ; l'autre est nommée mémoire, en lieu et place de l'estimative¹³.

Conformément à la théorie de Richard de Saint-Victor, la *phantasia* gersonienne s'inscrit dans la hiérarchie des lumières de l'âme : *intelligentia simplex*, *ratio*, *sensus* correspondant à la séquence : opération sensible (*cogitatio*), opération rationnelle (*meditatio*), opération propre à l'intelligence (*contemplatio*).

Plus que chez Pierre d'Ailly, l'imagination est perçue comme une manifestation spontanée et désordonnée de la faculté cognitive. A l'opposé de la hiérarchie, l'*intelligentia simplex*, supérieure à la raison discursive, est une connaissance non fragmentée, une opération intellectuelle claire, reluisante de pureté.

La *phantasia* que Gerson appelle plus souvent *imaginatio*, est toutefois capable de composition, de recreation du sensible, comme le décrit Pierre d'Ailly plus longuement que son disciple. Gerson réserve à la mémoire seule la conservation des choses incorporelles (c'est-à-dire les intentions non senties des sensibles, par exemple, la réaction de la fuite de l'agneau face au loup). Comme Pierre d'Ailly, Jean Gerson désigne la mémoire comme la *potentia aestimativa*, mais il lui accorde aussi le jugement du bien et du mal qui chez Pierre d'Ailly est contenu dans les raisons des *phantasmata*. Aux yeux de Gerson cependant, les opérations de l'âme et de ses trois puissances érigées par Richard de Saint-Victor ne se réduisent pas à la seule recherche du vrai ; elles présentent aussi un appétit du bien, un mouvement de désir, dont rendent compte leurs opérations affectives.

A l'opération cognitive de l'*intelligentia simplex* correspond une réception immédiate par Dieu d'une inclination naturelle au Bien ; à l'imagination correspond un sens et un appétit pour l'amour qui lui est propre. Ce dernier est souvent de nature sentimentale (enthousiasme spontané, horreur, tristesse ou mélancolie) et même sensuelle. Gerson soutient ainsi, « lors donc que quelque chose est appréhendé par une puissance cognitive qui soit lui convient, soit ne lui convient pas, [...] nous faisons l'expérience que l'âme applaudit à cette appréhension si elle lui convient, ou en ressent de l'horreur si elle ne lui convient pas¹⁴ ».

L'imagination a toutes les raisons chez Gerson d'être dotée de valeurs péjoratives. Premièrement, la cogitation s'identifie à la sensation et à l'imagination en partie, elle rend cette opération de l'âme facile, c'est-à-dire sans effort de la volonté. En ce sens, elle est une passion de l'âme. Deuxièmement, chaque opération cognitive de l'âme est doublée d'un mouvement de désir pour Dieu qui doit tendre à faire exercer la faculté mystique de l'âme, la faculté la plus haute, l'*intelligentia simplex* et la *syndérèse* ; or, le mouvement de désir de l'imagination est le plus fragile, parce que le moins éclairé par la spiritualité de l'âme humaine.

¹² J. Gerson, *De theologia mystica*, in *Jean Gerson, Œuvres complètes, 3, L'Œuvre magistrale (87-105)*, P. Glorieux, Paris, Desclée et Cie, 1973, III, § 100 : « [...] Distinximus in genere tres virtutes cognoscitivas, scilicet imaginationem, rationem et intelligentiam et tres affectivas proportionales quae sunt appetitus sensitivus [...]. Cogitatio facilis est quia formatur immediate vel ex sensationibus actualibus vel ex phantasmatis passim occurrentibus [...] et similiter nulla est difficultas in occursu phantasmatum qualiumcumque nam evagantur praesentanturque nobis etiam invititis [...] ».

¹³ J. Gerson, *De theologia mystica*, II, § 12, trad. M. Vial, in *Jean Gerson, théoricien de la théologie mystique*, Paris, J. Vrin, 2006.

¹⁴ *Ibid.*, II, 13.

Valeurs négatives de l'imagination chez Jean Gerson : l'imaginatio fait l'instabilité de l'homme

Pour l'humain aux multiples imperfections et aux prises avec ses passions, la recherche de Dieu s'effectue sur des bases instables, la *phantasia* demeurant une source fatale d'erreurs. Dans son traité sur les passions de l'âme, Jean Gerson reconnaît que l'âme, dans sa passion pour découvrir la vie spirituelle, fait appel à tout ce qui la compose, l'esprit¹⁵ lui-même mais aussi ses inclinations inférieures, comme le *phantasma* (12^{ème} considération), et la *virtus imaginativa* (13^{ème} considération)¹⁶. L'âme est ainsi en proie à des flux involontaires et multiformes d'images sensorielles qui touchent directement son sens intérieur. Le *Phantasma*, dont on connaît la force noétique chez l'évêque de Cambrai, n'est qu'une image déposée au fond de l'âme, tandis que la *virtus imaginativa* est évoquée parmi d'autres forces plus ou moins maîtrisées pour exprimer le désir spirituel de l'homme.

Valeurs négatives de l'imagination chez Jean Gerson : l'imaginatio instable, pathologique ou diabolique

Bien plus, dans la vingtième considération, le terme de *phantasma* ou d'*imago* ou encore de *forma imaginata* est perçu, contrairement à ce qu'on trouve chez Pierre d'Ailly, comme une manifestation incorporelle pathologique et incontrôlée de la chose, dénuée de matière au sein d'un sujet dépassé par ses illusions¹⁷.

Gerson reprend ainsi l'interprétation de Jean Scot Erigène, dont il est particulièrement proche pour leur goût partagé du commentaire de la hiérarchie céleste du Pseudo-Denys l'Aréopagite. Pour la première fois, apparaît le terme d'*imaginatio* au sens de représentation illusoire et pathogène de ce qu'est la réalité. Dans la suite de la vingtième considération, le propos de Gerson vise à montrer que l'*imaginatio* dont le terme est aussi utilisé que celui de *phantasia* donne lieu à d'innombrables sentiments de méprise, qui conduisent à la tristesse, la mélancolie, la folie, la mort.

Valeurs négatives de l'imagination chez Jean Gerson : l'imaginatio est diabolique

Ainsi, il est vrai que toute imagination profonde a sa part de folie ou de démence et présente comme une passion démoniaque, comme le dit Origène¹⁸.

Je commence desja a veoir par pensee en ymagination l'estat de l'autre monde. O Dieu de paradis, quel doulent regart ! Las quelle dure departie ! O bestes cruelles, o larrons ennemys noirs, horribles et desfigurés, je vous voy bien ! Que faictes vous icy a si grant nombre¹⁹?

La *phantasia* concerne le démon qui tourmente les hommes par des tours diaboliques et des apparitions. Il l'utilise lui-même à des fins esthétiques dans sa méditation pathétique évoquant la mort prochaine. Gerson reprend ici la tradition médiévale (Adelman de Liège, Bérenger de Tours, Julien de Vézelay) de la *phantasia* comme péché, désirs charnels, tentatives inavouables, fantasmes qui hantent le cœur humain.

Enfin, une dernière acception négative de l'imagination concerne le rejet croissant de Gerson envers les commentaires philosophiques à propos de la philosophie ; il fait usage d'une insulte constante et bien spécifique pour ces philosophes : il les nomme *phantastici*.

¹⁵ J. Gerson, *De passionibus animae*, in Jean Gerson. *Œuvres complètes*, 3, *L'Œuvre magistrale (87-105)*, 13^{ème} considération, p. 12-13.

¹⁶ *Ibidem*, 12^{ème} considération, p.11.

¹⁷ *Ibid.*, 20^{ème} considération, p. 19-22.

¹⁸ *Ibid.*, 20^{ème} considération, p. 21 : « Sic utique verum est quod omnis imaginatio profundata habet suam insaniam vel ebrietatem et quasi daemonicam passionem sicut origit Origenes ».

¹⁹ J. Gerson, *Méditation sur la mort*, in Jean Gerson. *Œuvres complètes*, 9, *L'Œuvre magistrale*, P. Glorieux, Paris, Desclée et Cie, 1973, conclusion.

Valeurs négatives de l'imagination chez Jean Gerson : la critique des Phantastici

A cause de ces doctrines inutiles sans fruit ni solidité, les théologiens deviennent l'objet de plaisanteries dans les autres facultés ; en effet pour cette raison, on les appelle chimériques (*phantastici*) et on dit qu'ils ignorent tout de la vérité solide, de la morale et de la Bible. [...] Pourquoi donc les théologiens de notre temps sont-ils appelés sophistes bavards et même chimériques (*sophistae et verbosi, immo et phantastici*), sinon, parce que, en abandonnant les choses utiles et intelligibles pour leurs auditeurs, ils passent à la pure logique et métaphysique, voire même à la mathématique en un lieu et au moment inopportuns ; tantôt ils traitent de l'intensité des formes, tantôt de la division du continu, tantôt ils exposent les sophismes cachés sous le vocabulaire théologique, tantôt ils introduisent dans des choses divines, des priorités, des mesures, des durées, des instants, des signes de nature et autres notions semblables. Même si tout cela était vrai et solide, ce qui n'est pas le cas, cela servirait davantage pour faire rire les auditeurs ou à une moquerie, qu'à édifier la foi²⁰.

Dès le XII^e siècle, le mot *phantasia* est applicable à toute théorie douteuse. Gerson, surtout dans les années 1420, fait une critique virulente des philosophes à l'Université de Paris et remet en cause la place concrète de la philosophie dans la théologie mystique. Si, dans sa première théorie des années 1405-1415, Richard-de Saint Victor est sa source principale dans la séquence cogitation-méditation-contemplation, sa deuxième théorie fait de plus en plus appel à la dualité noétique d'Aristote, qui laisse une place de choix à la sensation auprès de l'intellection. De la sorte, Gerson se sent davantage les mains libres pour expliciter la finalité et la simplicité de la grâce dans l'union mystique, développer la potentialité théologique de l'âme et son irréductibilité à la connaissance philosophique. Selon lui, les *Phantastici* se perdent dans des raisonnements logiques vides de sens, décortiquent et analysent Dieu ; bien plus, ils leur reprochent d'imaginer l'expérience théologique en opérant des décompositions et des recompositions conceptuelles vaines, passant ainsi à côté de la véritable expérience théologique. Ce sont dans ces passages que se fait le plus sentir la crise doctrinale profonde que traverse l'Université parisienne.

Toutefois, Gerson invite à revisiter les pouvoirs de l'imagination dans sa deuxième théorie mystique, plus dépouillée et plus instinctive aussi. L'imagination ressurgit ainsi au cœur de la théologie et Gerson lui redonne des valeurs spirituelles positives.

Les valeurs spirituelles positives de l'imaginatio

A première vue, il semble que l'imagination ne puisse pas saisir Dieu dont il n'existe aucune forme corporelle dans la matière. De plus, la foi ne connaît pas la chose telle qu'elle est mais considère qu'elle est telle qu'elle le croit.

Pourtant, même si l'imagination ne peut appréhender que des choses perçues au risque sinon de plonger l'homme dans l'erreur et la folie, elle est capable d'une conception par similitude, d'autant plus que l'imagination humaine est dotée d'un amour enthousiaste et premier du Bien et de Dieu. Chez Scot Erigène, dont on connaît l'influence sur Gerson, la *phantasia* doit être considérée en soi comme un bien, étant elle-même l'image des choses de la nature, l'image d'une réalité par essence bonne (*De divisione naturae*, V, 36). D'ailleurs, dans son commentaire sur la *hiérarchie céleste*, Scot Erigène réserve toujours le terme d'*imaginatio*, dominant chez Gerson, dans le sens d'image des choses ou des êtres permettant de s'élever dans les degrés de la hiérarchie, de manifestation des vertus célestes

²⁰ J. Gerson, *De vita contemplativa ad activam*, in Jean Gerson. *Œuvres complètes*. 3, *L'Œuvre magistrale (87-105)*, p. 26-27 ; pour la traduction française, voir Z. Kaluza, *Les querelles doctrinales à Paris : nominalistes et réalistes aux confins du XIV^e et du XV^e siècles*, Bergame, P. Lubrina, 1988.

tournées vers la Beauté et la Vérité, tandis que la *phantasia* renvoie presque toujours aux fausses apparences et aux visions irréelles.

De fait, Gerson va redonner une place de choix à l'*imaginatio* dans sa deuxième théorie mystique (autour de 1425, lors de son retrait à Lyon), au moment où il fait valoir que la contemplation connaît la réalité naturelle à la lumière des règles éternelles ; Gerson fait ainsi allusion à la doctrine augustinienne de l'illumination c'est-à-dire au rôle régulateur des idées divines dans la connaissance humaine. L'action des raisons éternelles peut donc être présupposée par n'importe quelle opération, même la plus humble, de la pensée humaine, comme l'imagination. Il affirme ainsi : « nous ne pouvons rien penser, ni rien aimer sans la connaissance de la première vérité et sans l'aimer, bien que nous ne connaissions pas toujours que les choses se passent ainsi²¹ » (*Notulae*, p. 286).

Bien plus, Gerson associe sa première théorie de l'*intelligentia simplex* au concept de négation dionysien.

Considère le sculpteur ; ne forme t-il pas l'image ou la statue non pas en ajoutant quelque chose mais en enlevant ? De cette soustraction résulte la statue très pure c'est-à-dire la pure image [*imagine*m] figurée et sculptée. C'est ainsi que procède, à sa manière, l'esprit de celui qui médite, lorsque de ce concept vague et connotatif c'est-à-dire de cet étant-ci et de cet étant-là (concept qui s'obtient lorsqu'on perçoit à l'intérieur de l'âme les choses extérieures), il faut faire abstraction selon la manière mentionnée auparavant, et retirer de ce concept vague tout ce qui est imparfait dans les étants connus à partir d'images sensorielles²².

Ainsi, l'imagination dans la mystique gersonienne relève d'une expérience personnelle de l'homme si simple soit-il, pourvu qu'il désire le Bien. La créativité spirituelle est d'autant plus libre qu'elle est intérieure, la connaissance mystique est indicible par définition car elle est affective ; cette connaissance a besoin d'être éprouvée, ressentie et vécue. Par sa prière intérieure, l'homme répond à l'amour de Dieu et Gerson est convaincu que la « piteuse plainte » de l'âme amoureuse ne sera jamais cruellement refusée.

[...] La bonne disposition de l'imagination et de la raison est profitable lorsque des fantasmata bien ordonnés se présentent, comme l'exemple des couleurs nous le montre, à la fois dans la lumière et dans l'œil. [...] Au sujet de la chose qui ne tombe pas sous les sens comme Dieu, nous pouvons avoir une notion absolue par les abstractions venues des différents fantasmata combinés entre eux de différentes façons²³.

Et ceste congnoissance est telle et si secreta que ne la peult scavoit qui ne l'a, car par doctrine ne parole ne peut estre monstrée a autrui, comme on seult dire d'une grant douleur : nul ne la cognoist, qui ne la sent²⁴.

En mille et en mille manieres, selonc ce que j'ai par avant dit, se puet changer et avoir contemplation. Si me passe a tant pour le present, en laissant chacun selonc son sens et la grasse que Dieu luy a donnée, sans restraindre une cose si large et plantureuse et comme infinie en tieulle briefté de petites ymaginations²⁵.

J'estime que ces fictions poétiques ou imaginations sont utiles [...]²⁶.

²¹ J. Gerson, *Notulae super Dionysium*, in *Les 'Notulae super quaedam verba Dionysii de Caestri Hierarchia'. Texte inédit. Démonstration de son authenticité. Appendices historiques. Pour l'histoire des courants doctrinaux à l'Université de Paris à la fin du XIV^e siècle*, éd. A. Combes, Paris, J. Vrin, 1940.

²² *Ibidem*, p. 7-9.

²³ *Ibidem*, p. 98 : « [...] proficit etiam bona dispositio imaginationis et rationis ut phantasmata ordinate praesententur. Exemplum de coloribus respectu lucis et oculi [...] de re non cadente sub sensu, ut Deo, possumus habere conceptum absolutum per abstractiones a diversis phantasmatis diversimode combinatis »

²⁴ J. Gerson, *La montagne de contemplation*, in *Jean Gerson, Œuvres complètes, 9, L'Œuvre magistrale*, 1973, p. 19.

²⁵ *Ibidem*, p. 55.

²⁶ J. Gerson, *De Theologia mystica*, p. 56-57 : « Pertinere ad hoc estimo poeticas illas fictions et ymaginationes ».

Gerson ne restreint pas les possibilités et les circonstances de la quête mystique pourvu qu'elles restent dans les limites encore très larges de l'orthodoxie.

Enfin, Gerson a recours à la poésie comme dans la prière à Saint-Joseph, qu'il considère utile pour frapper et toucher les esprits au sens esthétique de l'imagination. La *fabula* rejoint la force de l'imagination et crée des images dont l'effet poétique permet la progression vers la grâce divine. Chez Gerson, l'homme dans sa simplicité et son émotivité a sa place dans le cheminement spirituel.

CONCLUSION

La *phantasia* de Pierre d'Ailly met en lumière les qualités noétiques de cette faculté ; puissance enracinée dans la sensation, elle en réalise la copie la plus conforme pour l'intellect dans l'*actus phantasiandi*, en tension entre les sens externes et internes de l'âme. Cette dynamique ambivalente, cet élan de la déchirure et de l'emportement, Gerson l'a pleinement perçue et intégrée à sa théologie mystique sous le nom d'*imaginatio*. Force instable de l'homme, elle peut constituer sa meilleure chance spirituelle, l'aveu intense du désir divin, la voie fragile mais sincère de la quête mystique. Les médiévaux du XII^e siècle aimaient à citer cette formule d'Algazeli : « la *phantasia* est une action de l'âme qui désire une chose semblable à ce qu'elle aime, quoiqu'elle sache qu'elle ne ressemble pas à ce qu'elle désire ».

BIBLIOGRAPHIE

EDITIONS ET TRADUCTIONS

GERSON, J., *Gerson bilingue: les deux rédactions, latine et française, de quelques œuvres du chancelier parisien*, éd. G. OUY, Paris, Honoré Champion, 1998.

-*Early Works. Jean Gerson*; trad. B. P. MCGUIRE, New York, Paulist Press, 1998.

ETUDES

BARNOUW, J., *Propositional Perception: Phantasia, Predication and Sign in Plato, Aristotle and the Stoics*, Lanham (MD), University Press of America, 2002.

FATTORI M., e BIANCHI M., *Phantasia-imaginatio: V^o colloquio internazionale*, Rome, Ed. dell'Ateneo, 1988.

MAZOUR-MATUSEVICH Y., *Le siècle d'or de la mystique française, un autre regard : étude de la littérature spirituelle de Jean Gerson (1363-1429) à Jacques Lefèvre d'Étaples*, Milan - Paris, Editions Archè, 2004.