

Emmanuel Bermon*

**Comment pouvons-nous imaginer des choses que nous
n'avons jamais vues ?
À propos de la lettre 7 d'Augustin à Nebridius**

Résumé

Dans la *Lettre 6* du corpus augustinien, Nebridius avait demandé à Augustin si les images de l'imagination ne sont pas *a priori*, ce qui expliquerait notre faculté d'imaginer des choses que nous n'avons jamais vues. Dans sa réponse, qui constitue l'un de ses développements les plus approfondis sur l'imagination, Augustin montre que les représentations de l'imagination sont fondamentalement dépendantes des sens et, de façon significative, il définit comme Plotin avant lui l'image comme un « coup » (*plaga*) reçu des sens. Dans ces conditions, comment comprendre qu'il nous arrive d'imaginer des choses que nous n'avons jamais perçues ? Pour répondre à ce problème, Augustin établit une tripartition des images, selon qu'elles sont « imprimées » à partir de choses qui ont été senties (*sensis rebus*), de choses que l'on s'est figurées (*putatis*) ou de choses que l'on a calculées (*ratis*). Dans le premier cas, nous nous souvenons de nos perceptions. La formation des deux autres types d'images s'explique quant à elle par la recomposition de souvenirs, suivant un processus qui est rapidement présenté. Cet article aborde trois points difficiles : (1) la démonstration par l'absurde de la dépendance fondamentale de l'imagination par rapport à la vision (§3) ; (2) la classification des différents genres d'images et plus particulièrement la nature des images du troisième genre ; (3) l'argument final qui est dirigé contre l'idée selon laquelle l'âme contiendrait des images *a priori* et qui fait intervenir, semble-t-il, l'âme du monde (§7).

Mots-clés : Imagination, réminiscence, phantasia, phantasma, âme du monde.

Auteurs anciens et médiévaux étudiés : Augustin, Nebridius, Aristote, Plotin, Porphyre.

* Professeur, Département de Philosophie, Université Bordeaux Montaigne, France, Emmanuel. Bermon@u-bordeaux-montaigne.fr

How can we imagine things that we have never seen? About Augustine's Letter 7 to Nebridius

Abstract

In *Letter 6* of the Augustinian corpus, Nebridius asked Augustine if the images of the imagination are not *a priori*, which would explain our ability to imagine things that we have never seen. In his answer, which is one of his most comprehensive analyses of the imagination, Augustine shows that our imaginative impressions are fundamentally dependent on the senses, and significantly, he defines – as Plotinus before him – the image as a «blow» (*plaga*) received from the senses. Under these conditions, how can we account for the fact that we sometimes imagine things that we have never perceived? To solve this problem, Augustine establishes a tripartition of the images, according to whether they are «impressed» by things we sense (*sensis rebus*), things we fancy (*putatis*), or things we reason (*ratis*). In the first case, we remember our perceptions. The formation of the other two types of images can be explained by the reconfiguration of memories, according to a process which is quickly presented. This article addresses three difficult points: (1) the demonstration by a *reductio ad absurdum* of the fundamental dependence of imagination on vision (§3); (2) the classification of the different kinds of images and more particularly the nature of the images of the third kind; (3) the final argument against the existence of *a priori* images, which apparently involves the soul of the world (§7).

Keywords: Imagination, reminiscence, phantasia, phantasma, world-soul.

Ancient and Medieval Studied Authors: Augustine, Nebridius, Aristotle, Plotinus, Porphyry.

Dans la *Lettre 6* du corpus augustinien, Nebridius avait posé à Augustin deux questions précises à propos de l'imagination et de ses représentations (*phantasiae*). Il lui demandait tout d'abord si la mémoire peut se passer d'images. Ensuite, suivant peut-être une suggestion venue de Porphyre¹, il formulait cette étrange question :

Pourquoi, je te le demande, ne disons-nous pas que la *phantasia* tient toutes ses images d'elle-même plutôt que de la sensation ? Car il se pourrait que, de même que notre âme intellectuelle est avertie par la sensation de voir des intelligibles qui lui appartiennent plutôt qu'elle ne les reçoit, de même l'âme imaginative soit avertie par la sensation de contempler des images qui lui appartiennent, plutôt que d'acquérir quelque chose. Car c'est peut-être de là que vient le fait que ce que la sensation ne voit pas, l'âme imaginative peut pourtant l'observer, ce qui est le signe qu'elle a en elle-même et qu'elle tient d'elle-même toutes ses images (*Ep.* 6, 2)².

¹ Cfr. E. Bermon, « Note complémentaire » : « Lettre 6 », in Saint Augustin, *Lettres 1-30/Epistulae I-XXX*, traductions, introductions et notes de S. Lancel et collaborateurs, introduction et notes des Lettres 1-14 par E. Bermon, IEA, « La Bibliothèque Augustinienne », vol. 40A, Paris 2011, p. 549.

² « Cur, quaeso te, non a se potius quam a sensu phantasia habere omnes imagines dicimus ? Potest enim, quem ad modum noster animus intellectualis ad intellegibilia sua uidenda a sensu admonetur potius quam aliquid accipit, ita et phantasticus animus ad imagines suas contemplan-

Bref, à l'instar de l'intellection, l'imagination serait une forme de réminiscence, les sensations ne jouant que le rôle d'un rappel (une « commemoratio », dira Augustin en *Ep.* 7, 3), qui avertirait l'« animus phantasticus » de contempler des images *a priori* qu'il trouve en lui-même. Ainsi s'expliquerait le fait que nous puissions imaginer des choses que nous n'avons jamais vues, puisque dans cette hypothèse leurs images sont déjà en nous.

Dans la *Lettre 7*, qui constitue l'un de ses développements les plus approfondis sur l'imagination³, Augustin analyse de façon très détaillée les rapports qui existent entre la vision, l'imagination et l'intelligence. En ce qui concerne la seconde question de Nebridius – qui seule retiendra notre attention –, il *démontre*, dans un premier temps, que les représentations de l'imagination sont fondamentalement dépendantes des sens et, de façon significative, il définit, comme Plotin avant lui, l'image comme un « coup » (*plaga*) reçu des sens. Si toutefois il est prouvé que toutes nos images sont *a posteriori*, c'est-à-dire qu'elles dérivent de ce que nous avons vu, comment comprendre que nous ayons, comme l'a dit Nebridius, la faculté d'imaginer des choses que nous n'avons jamais vues ? Pour résoudre ce problème, Augustin établit, dans un deuxième temps, une classification de toutes les images. Cette classification oppose d'une part les souvenirs de ce que nous avons vu et d'autre part les différents types de représentations *purement imaginaires* (c'est-à-dire les représentations de choses qui n'existent pas). Dans un troisième temps, Augustin rend compte de la formation de ces représentations purement imaginaires en expliquant qu'elle consiste en une recombinaison de souvenirs que nous avons gardés de choses déjà vues, suivant un processus qui est rapidement présenté.

Outre la question, déjà évoquée, des relations entre les trois facultés de la vision, de l'imagination et de l'intelligence, j'aborderai dans l'explication de cette lettre trois points difficiles : (1) la démonstration, au §3, de la dépendance fondamentale de l'imagination par rapport à la vision ; (2) la classification des différents genres d'images et plus particulièrement la nature des images du troisième genre ; (3) un dernier argument, à la fin de notre lettre, dirigé contre l'idée selon laquelle l'âme posséderait des images *a priori*.

das a sensu admoneri potius quam aliquid adsumere. Nam forte inde contingit ut ea, quae sensus non uidet, ille tamen aspicere possit ; quod signum est in se et a se habere omnes imagines ».

³ Sur l'imagination chez Augustin, voir la synthèse de G. O'Daly dans *Augustine's Philosophy of Mind*, Duckworth, London 1987, pp. 106-130.

1. Les images dérivent des sensations (§3)

1.1. L'imagination n'est pas antérieure à la sensation

Augustin récuse fermement l'hypothèse de Nebridius selon laquelle l'imagination serait une faculté *a priori*. Il formule un raisonnement par l'absurde, qui se fonde sur une comparaison des degrés de fausseté auxquels sont respectivement sujets les sens et l'imagination :

Si, avant d'user du corps pour sentir les corps, l'âme peut imaginer ces mêmes corps et si – ce dont personne de sain d'esprit ne doutera – la façon dont elle était affectée avant d'avoir affaire à ces sens trompeurs était préférable, alors la façon dont sont affectées les âmes de ceux qui dorment est préférable à la façon dont sont affectées les âmes de ceux qui veillent et celle dont sont affectées les âmes des frénétiques est préférable à celle dont sont affectées les âmes de ceux qui sont exempts d'un tel mal, car ces âmes sont affectées par des images, qui les ont affectées avant ces sens qui sont des messagers très vains ; et soit le soleil qu'elles voient est plus vrai que celui que voient les personnes en bonne santé et celles qui veillent, soit des représentations fausses seront préférables à des représentations vraies⁴.

L'argument n'est pas évident. Si je le comprends bien, il repose sur l'implication suivante : si les *phantasiae* sont *a priori* (c'est-à-dire qu'elles précèdent l'expérience au lieu d'en dériver), alors elles sont meilleures que les sensations, qui sont trompeuses en ce sens du moins qu'elles sont « non-compréhensives » (ou vraisemblables seulement), selon une thèse fondamentale qu'Augustin a soutenue tout au long de sa carrière⁵. Or, quand nous rêvons ou que nous sommes hallucinés, nos *phantasiae* sont assurément moins bonnes que nos sensations, parce qu'elles sont purement illusoire. On conclut par voie de contraposition que nos *phantasiae* ne sont pas *a priori*. Elles dérivent au contraire de nos sens, qui « frappent » de l'extérieur notre imagination, comme l'établit la suite du texte.

On peut formuler deux remarques pour mettre en évidence la cohérence du raisonnement d'Augustin. Premièrement, l'affirmation selon laquelle les âmes de ceux qui rêvent ou qui sont victimes d'hallucination « sont affectées par des

⁴ *Ep.* 7, 2, 3 : « Si anima, priusquam corpore utatur ad corpora sentienda, eadem corpora imaginari potest et melius, quod nemo sanus ambigit, affecta erat antequam his fallacibus sensibus implicaretur, melius afficiuntur animae dormientium quam uigilantium, melius phreneticorum quam tali peste carentium ; his enim afficiuntur imaginibus quibus ante istos sensus uanissimos nuntios afficiebantur, et aut uerior erit sol quem uident illi quam ille quem sani atque uigilantes, aut erunt ueris falsa meliora ».

⁵ Dans le meilleur des cas, la sensation ne nous donne que des représentations qui sont *vraisemblables*, c'est-à-dire semblables au vrai (cfr. *Ep.* 13, 3).

images, qui les ont affectées *avant* ces sens qui sont des messagers très vains » est une prémisse qui exprime la pensée de Nebridius et non pas celle d'Augustin, puisque celui-ci entend montrer que *toutes les images* sont *a posteriori*. Deuxièmement, il est vrai qu'il vaut mieux, pour l'âme, ne pas être affectée par les sens ; cependant cet état préférable à la sensation ne correspond pas à celui où l'on imagine, mais à l'*apathie*⁶, car imaginer (au moins dans le cas du rêve et de l'hallucination) est pire que sentir.

1.2. La *phantasia* comme « coup »

Augustin peut conclure :

Si toutefois cela est absurde, comme c'est bien le cas, l'imagination n'est rien d'autre, mon cher Nebridius, qu'un coup infligé par les sens (*plaga inflictata per sensus*), en vertu desquels il se produit, non pas, comme tu l'écris, un rappel grâce auquel de telles images se formeraient dans l'âme, mais l'introduction (*inlatio*) même de cette fausseté ou, pour le dire plus exactement, son impression⁷.

Augustin se souvient ici d'une « définition » plotinienne : « L'imagination est un coup donné de l'extérieur à la partie irrationnelle <de l'âme> » (φαντασία δὲ πλεγγὴ ἀλόγου ἔξοθεν) (*Enn.* I, 8 [51], 15, 18)⁸. En connotant l'idée de violence faite à l'âme par le sensible⁹, le terme de « plaga » exprime ici de façon dramatique l'idée ancienne selon laquelle la *phantasia* provient d'une *tupôsis*, c'est-à-dire de l'« impression » dans l'âme de la forme de l'objet qui affecte le sens (cfr. par ex. *De Trin.* XI, 1, 1 sq.) – par quoi elle ne saurait aucunement précéder la sensation. Une telle définition est métaphorique, bien sûr : elle doit être contreba-

⁶ Cette thèse s'accorde avec l'analyse de la perception présentée en *De mus.* VI, 4, 7-5, 10 et critiquée en *Retract.* I, 11, 2. Sur ces textes, cfr. E. Bermon, *Le Cogito dans la pensée de saint Augustin*, Vrin, Paris 2001, pp. 264-270 (« La sensation et la santé »).

⁷ *Ep.* 7, 2, 3 : « Quae si absurda sunt, sicuti sunt, nihil est aliud illa imaginatio, mi Nebridi, quam plaga inflictata per sensus, quibus non, ut tu scribis, commemoratio quaedam fit ut talia formentur in anima, sed ipsa huius falsitatis inlatio siue, ut expressius dicatur, impressio ».

⁸ À l'encontre des manuscrits et de l'*editio maior* de Henry-Schwyzler, Igal, Kalligas et la seconde édition de l'*editio minor* donnent πλεγγή. Le texte d'Augustin, qui a dû avoir accès à ce passage de Plotin ou à sa traduction en latin, me paraît infirmer la correction. Le terme de πλεγγή est repris par Porphyre. Cfr. *Ad Gaurum*, IV, 86-88 ; 102 sq., à propos de l'âme de l'embryon (qui est végétative) ; 8, 8, à propos de la matrice, conçue comme un animal.

⁹ L'âme se voit littéralement « infliger » la fausseté même des sensations : « inlatio » signifie le fait d'infliger des sévices, la mort par ex. (cfr. *Serm.* 280, 3). « Verberare » (frapper) est employé en *Ep.* 7, 5. Voir aussi *Ep.* 4, 2 ; *De ord.* I, 1, 3 ; *De uera relig.* 35, 65.

lancée par le postulat selon lequel l'âme est en elle-même *impassibile* par rapport à tout ce qui est corporel¹⁰. Ce postulat fondamental de la théorie augustinienne de la vision se lit par exemple dans le *De musica* :

Il est complètement absurde de soumettre de quelque façon que ce soit l'âme au corps, comme une matière soumise à un artisan. Car jamais l'âme n'est inférieure au corps, tandis que toute matière est inférieure à l'artisan. C'est pourquoi l'âme n'est en aucune façon assujettie au corps à la façon dont une matière est assujettie à l'artisan¹¹.

Il faut en conclure que, « lorsque, du fait de ces opérations qui sont les siennes, elle subit quelque chose, c'est de son propre fait qu'elle le subit, et non de celui du corps (*a seipsa patitur, non a corpore*) »¹².

En conclusion de ce premier temps de la réflexion d'Augustin, il est établi que toutes nos images dérivent de nos sens. Pourtant, ce résultat ne fait qu'aiguiser la « question » qui « trouble » Nebridius, à savoir « comment il se fait que nous pensons à des visages ou à des formes que nous n'avons jamais vus ».

2. Les trois espèces de *phantasiae* (§4)

Pour résoudre ce problème, Augustin établit une tripartition des images, selon la nature de leur objet intentionnel :

À ce que je vois, toutes ces images que tu appelles avec beaucoup de personnes des *phantasiae* peuvent être distinguées de façon très commode et très vraie en trois genres : l'un est imprimé à partir de choses qui ont été senties (*sensis*), l'autre à partir de choses que l'on s'est figuré (*putatis*), le troisième à partir de choses sur lesquelles on a raisonné (*ratis*)¹³.

¹⁰ Voir en particulier Porphyre, *Sent.* 18, «qui semble hésiter entre l'attribution et le refus de pâtir aux incorporels» (J. Pépin, in L. Brisson et al., *Porphyre, Sentences*, vol. 2, Vrin, Paris 2005, p. 479).

¹¹ *De mus.* VI, 5, 8. Comme l'écrit G. Verbeke : « L'organisme corporel, en effet, ne reçoit que des impressions externes, qui stimulent l'âme à se former une représentation du monde matériel au milieu duquel nous vivons : les impressions reçues du dehors ne sont donc pas la cause adéquate de ces images spirituelles, qui sont produites par l'âme elle-même, sous stimulation des impressions sensibles» (G. Verbeke, *L'Évolution de la doctrine du pneuma*, Desclée de Brouwer, Paris – Louvain 1945, p. 502) . « Cette supériorité du *spiritus* vis-à-vis du monde matériel est encore plus évidente dans le cas où cette vision spirituelle se produit sans excitant extérieur » *ibid.*, p. 504.

¹² *De mus.* VI, 5, 12.

¹³ *Ep.* 7, 2, 4 : « Omnes has imagines, quas phantasias cum multis uocas, in tria genera commodis-

Augustin passe très rapidement sur le premier genre de *phantasiae*, c'est-à-dire sur les souvenirs, qui sont les *phantasiae* au sens strict dans son propre lexique¹⁴ : « On a des exemples du premier genre lorsque l'âme forme en elle ton visage, ou Carthage, ou notre ami de jadis, Verecundus, et tout ce qui fait partie des choses qui demeurent ou qui sont mortes et que j'ai cependant vues et perçues »¹⁵.

Les deux autres genres ont pour objets les images de choses que nous n'avons jamais vues.

2.1. Les fictions

Le second genre est si touffu qu'il constitue comme une « forêt » dans la « forêt » de toutes les *phantasiae* (cfr. §5)¹⁶ : c'est celui de ce qu'Augustin appelle habituellement les *phantasmata*. Il comprend d'abord « ce que nous nous figurons avoir été tel ou être tel, lorsque par exemple nous imaginons nous-mêmes certaines choses pour les besoins de l'argumentation, sans qu'elles ne fassent aucunement obstacle à la vérité »¹⁷. On peut l'illustrer en se référant au scéná-

sime ac uerissime distribui uideo, quorum est unum sensis rebus inpressum, alterum putatis, tertium ratis ». La tripartition est reprise par Kilwardby dans la Question 2 du *De spiritu fantastico*, §29-35 ; cfr. J. Lichacz, « Robert Kilwardby sur la perception sensitive et l'imagination (II) », *Studia antyczne i mediewistyczne* 11/46 (2013) 193-194.

- ¹⁴ Il est intéressant de remarquer d'un point de vue terminologique qu'Augustin s'adapte ici à la manière de parler de Nebridius. Sur le vocabulaire augustinien de l'imagination, cfr. O'Daly, *Augustine's Philosophy of Mind*, cit., pp. 106-107 (« Terminology : *phantasia* and *phantasma* ») ; J. Pépin, « Attitudes d'Augustin devant le vocabulaire philosophique grec. Citation, translittération, traduction », in *La Langue latine, langue de la philosophie*, École Française de Rome, Rome 1992, pp. 282-287 (« Phantasia / Phantasma ») ; J.-L. Solère, « Les images psychiques selon S. Augustin », in D. Lories – L. Rizzerio (éds.), *De la phantasia à l'imagination*, Peeters, Louvain 2003, pp. 103-136 ; C. Pietsch, « Imaginatio(nes) », *Augustinus-Lexikon*, 3, 504-507 ; I. Bochet, « Imago », *ibid.*, 507-519 ; E. Bermon, « Phantasia, phantasma », *Augustinus-Lexikon*, 4, 712-716.
- ¹⁵ Verecundus, grammairien dont Nebridius fut l'assistant, était le propriétaire du domaine de Cassiciacum (cfr. *Conf.* VIII, 6, 13 ; IX, 3, 5).
- ¹⁶ L'image de la forêt vient sans doute de l'*Orateur* (92, 139), où Cicéron l'emploie au sujet des figures de la rhétorique. En *De ord.* II, 17, 45, Augustin se dit effrayé par la « forêt des problèmes » dans laquelle il doit se retrouver.
- ¹⁷ « ... illa quae putamus ita se habuisse uel ita se habere uel cum disserendi gratia quaedam ipsi fingimus nequaquam impediencia ueritatem ... ». On lit « uel cum disserendi gratia » dans Goldbacher et dans Daur ; « uelut ... » dans l'éd. bénédictine. « Vel » est ici un adverbe, semble-t-il, et non pas une particule de coordination.

rio imaginé dans le *De magistro* pour montrer à Adéodat que les conjonctions « si » et « parce que » n'ont pas la même signification :

Imagine que nous voyions quelque chose de trop loin, que nous ne soyons pas certains de savoir si c'est un animal ou une pierre ou quelque chose d'autre et que je te dise : " Parce que c'est un homme, c'est un animal " ; ne parlerais-je pas de façon inconsidérée ? (*De mag.* 5, 16).

En l'occurrence, il convient bien sûr de dire : « Si c'est un homme, c'est un animal »¹⁸.

Vient ensuite « ce qui est tel que ce que nous nous figurons à la lecture d'un récit historique (*historia*) ou lorsque (...) nous avons l'idée de certaines fictions » en littérature¹⁹. Ainsi, nous nous imaginons à notre guise le visage de saint Paul (cfr. *De Trin.* VIII, 4, 7), celui de Médée avec ses serpents ailés attelés à son char²⁰, ou encore celui de Chrémès et Parménon (deux personnages de l'*Eunuque* de Térence).

¹⁸ Cfr. E. Bermon, *La Signification et l'enseignement*, texte latin, traduction française et commentaire du *De magistro* de saint Augustin, Vrin, Paris 2007, pp. 200-203 (« " Si " et " parce que " ») ; pp. 292-295 (« La définition de la proposition »).

¹⁹ « ... qualia figuramus, cum legitur historia, et cum fabulosa uel audimus uel componimus uel suspicamur ». « Susplicari », que je traduis faute de mieux par « avoir l'idée de ... », a un sens technique. En *Conf.* III, 6, 10, Augustin dénonce en ces termes la vanité de la doctrine manichéenne : « C'était des représentations purement imaginaires de corps (*corporalia phantasmata*), de faux corps, par rapport auxquels les corps célestes ou terrestres que nous voyons de nos yeux de chair sont plus certains : avec les bêtes et les oiseaux, nous voyons ces corps et ils sont plus certains que lorsque nous les imaginons ; de même, nous imaginons ces corps avec plus de certitude que nous n'avons l'idée (*susplicamur*) à partir d'eux d'autres corps plus grands et infinis, qui n'existent absolument pas » (« Illa erant corporalia phantasmata, falsa corpora, quibus certiora sunt uera corpora ista, quae uidemus uisu carneo, siue caelestia siue terrestria : cum pecudibus et uolatibus uidemus haec, et certiora sunt, quam cum imaginamur ea. Et rursus certius imaginamur ea quam ex eis susplicamur alia grandiora et infinita, quae omnino nulla sunt »). Trois opérations de l'âme sont donc distinguées et ordonnées, selon que nous voyons des corps de nos yeux (*uidere*), que nous les « imaginons » (*imaginare*), c'est-à-dire ici que nous nous en souvenons, ou enfin que nous avons à partir d'eux l'idée (*susplicari*) de choses qui n'existent pas, comme en l'occurrence, dans le cas des Manichéens, des étendues infinies de lumière ou de ténèbres. On note cependant qu'en *Conf.* XII, 6, 6, « susplicari » est opposé à « nosse » avec un sens différent.

²⁰ C'est l'exemple par excellence de fiction chez Augustin. En *Conf.* III, 6, 11, même exemple du « vol de Médée », qu'Augustin déclamaient en vers. On le trouve déjà en *Sol.* II, 15, 29, citant le vers « Angues ingentes alites iunctos iugo », qui est sans doute de Pacuvius et qu'Augustin connaît par Cicéron, *De inu.* I, 27. Cicéron présente une tripartition très intéressante de la narration, que l'on peut rapprocher de notre passage de l'*Ep.* 7 du fait qu'elle traite aussi des fictions : « Ea quae in negotiorum expositione posita est tres habet partes : fabulam, historiam,

Le [second] genre inclut aussi », précise Augustin, tout ce qu'ont fait passer pour véritable soit des sages qui enveloppent de telles figures quelque chose de vrai soit des insensés (*stulti*) qui créent toutes sortes de fictions, comme par exemple le Phlégéon du Tartare, les cinq antres de la race des ténèbres, le pilier du nord qui soutient le ciel et mille autres affabulations des poètes et des hérétiques²¹.

À la différence des fictions littéraires précédemment mentionnées (comme Médée sur son char), qui se donnent comme de pures inventions auxquelles personne ne croit, les fictions de ce nouveau type sont présentées par leurs auteurs comme étant véritables.

S'agissant tout d'abord des « fictions des sages », Augustin pense peut-être aux mythes philosophiques, qui véhiculent un sens qui s'adresse à l'intelligence (à la différence par exemple du char ailé de Médée, qui n'en a pas). Un passage de la *Sentence* 18 – que Francis Bacon n'aurait pas désavoué – produit la théorie d'un tel procédé. Augustin écrit :

Les comparaisons (*similitudines*) sont aussi propices à l'intellection (*intellectu*) parce qu'elles sont présentées à l'âme selon le mouvement même que la nature exige. En effet, les âmes sont pour ainsi dire soustraites à ce dont il s'agit et elles y sont à nouveau ramenées ; elles y sont soustraites pour éviter la paresse ; elles y sont ramenées pour éviter l'erreur. C'est pourquoi les anciens sages ont jugé bon d'indiquer certaines choses à l'aide des images d'une fable afin que, lorsque l'attention se porte vers elles et qu'elle est ramenée vers ce que la fable signifie, l'esprit, par son propre mouvement, s'exerce tout en jouant» (*Sent.* 18, p. 159, 415-424).

Aux « fictions des sages », s'ajoutent donc les « affabulations des poètes », ou plus précisément de certains poètes, et « celles des hérétiques », comme le Phlégéon du Tartare, les cinq antres de la race des ténèbres (à savoir les ténèbres elles-mêmes, les eaux, les vents, le feu et la fumée, d'après *Cont. epist. fund.* 28,

argumentum. Fabula est, in qua nec uerae nec ueri similes res continentur, cuiusmodi est : “ Angues ingentes alites, iuncti iugo ... ”. Historia est gesta res, ab aetatis nostrae memoria remota ; quod genus : “ Appius indixit Carthaginensibus bellum ”. Argumentum est ficta res, quae tamen fieri potuit. Huiusmodi apud Terentium : “ Nam is postquam excessit ex epebis, [Sosia] ” ». Sur l'exemple de Médée, cf. G. Catapano, « Il volo di Medea e la voce della ragione. Metaletteratura e autoriflessività nei *Soliloquia* di Agostino », in J. Hernández Lobato & Ó. Prieto Domínguez (ed.), *Literature Squared: Self-Reflexivity in Late Antique Literature*, Brepols, Turnhout 2020, pp. 151-174.

²¹ *Ep.* 7, 2, 4: « In hoc genere sunt etiam illa quae siue sapientes aliquid ueri talibus inuolentes figuris siue stulti uariarum superstitionum conditores pro uero adtulerunt, ut est tartareus Phlegethon et quinque antra gentis tenebrarum et stilus septentrionalis continens caelum et alia poetarum atque haereticorum mille portenta ».

31), le « pivot du nord » qui maintient le ciel (*stilus septentrionalis continens mundum*)²², etc.

Un texte parallèle des *Confessions*, qui présente pour ainsi dire la version augustinienne de la « Caverne » de Platon, explique quelle différence cruciale il existe entre les fictions littéraires précédemment mentionnées et de telles « afabulations ». Augustin rappelle combien les « splendida phantasmata » qui lui furent « servis » par les Manichéens, alors qu'il avait faim de la vérité, étaient plus nocifs que ceux des poètes :

²² L'allusion n'est pas claire. « Stilus » signifie « tout objet en forme de tige pointu » (Gaffiot) et en particulier le stylet (et à partir de là le style et l'œuvre), le pivot ou la cheville, le gnomon (cfr. *In Somn. Scip.* II, 7, 15), etc. On ne voit pas bien à quoi Augustin se réfère ici. Dans la représentation archaïque de l'univers, une colonne sépare le ciel et la terre (cfr. *Od.* I, 53). Chez Eschyle, Prométhée évoque son frère Atlas, qui soutient de ses épaules la colonne (κίον) du ciel et de la terre. Celui-ci est cependant situé dans la région du couchant (πρὸς ἑσπέρους) (*i.e.* l'Italie) et on pas au nord (*Prom.*, 348-349). Cette « colonne » est réutilisée par Platon dans le mythe d'Er, qui l'intègre à un univers désormais sphérique. Les âmes arrivent dans un lieu « d'où l'on voyait une lumière qui s'étend (τεταμένον) directement d'en haut à travers le ciel et la terre, comme une colonne, et qui est tout à fait semblable à un arc-en-ciel, tout en étant plus brillante et plus pure » (*Rép.* 616b). Arrivées « au milieu de cette lumière », les âmes « virent les extrémités des liens qui la rattachaient au ciel, car cette lumière était le lien du ciel, maintenant ensemble (συνέχον) toute sa révolution comme le font les cerclages des trières » (616b-c) (sur ce passage, cfr. S. Halliwell, *Plato : Republic 10*, Aris & Phillips, Warminster 1988, pp. 177-79). Comparer avec *Tim.* 40b, qui présente la terre « pressée autour de l'axe (πόλος) qui est étendu (τεταμένον) à travers le Monde ». Cette cosmographie se retrouve sous une forme épurée de tout élément mythique dans le *Περὶ κόσμου* du Pseudo-Aristote : « Le Ciel tout entier et le Monde étant de forme sphérique, et se mouvant, ainsi que je l'ai dit, continuellement, il y a nécessairement deux points qui sont immobiles, situés à l'opposé l'un de l'autre, comme dans le cas du mouvement de rotation imprimé à la roue d'un tour : points qui restent fixes et retiennent la sphère (συνέχοντα τὴν σφαῖραν), et autour desquels la masse entière du Ciel tourne en cercle. Ces points sont appelés pôles. Si nous imaginons (νοήσομεν) une ligne droite passant par ces pôles et les joignant l'un à l'autre (l'axe, comme on la nomme parfois), on aura le diamètre du Monde, avec la Terre pour centre et les deux pôles pour extrémités. De ces pôles immobiles, l'un est toujours visible, étant le sommet de l'axe dans la région septentrionale du Ciel, et il est appelé pôle arctique ; l'autre est toujours caché au-dessous de la Terre dans la région méridionale, et il est appelé pôle antarctique » (391b 19-392a5, tr. J. Tricot). Dans cette doctrine, qui est reprise dans *De mundo* d'Apulée (I, 290), il est cette fois question de deux pôles, nord et sud, qui « maintiennent » (συνέχοντα) le monde. Les versions latines du *De mundo* emploient « contineo », le même verbe qu'utilise Augustin dans notre passage (cfr. W.L. Lorimer, *The Text Tradition of Pseudo-Aristotle 'De Mundo'*, Oxford University Press, London 1924, pp. 44-45). On évitera toutefois de traduire ici « stilus septentrionalis » par « pôle nord » (*pace* R. Teske, *The Works of Saint Augustine, Letters* 1-99, Hyde Park, New City Press, New York 2001, p. 28) (même si c'est bien de lui qu'il s'agit en un sens). En effet, au regard d'Augustin, ce « stilus » est la fiction d'un poète insensé et non pas une réalité astronomique indéniable. Il doit donc viser une représentation « mythique » du pôle nord sous la forme d'une sorte de pivot mécanique.

J'errais, loin de toi, privé même des gousses dont je nourrissais les pores ; car combien les fables des grammairiens et des poètes valaient mieux que ces pièges ! En effet, les vers et la poésie et Médée qui s'envole sont assurément plus utiles que les cinq éléments simulant diversement les cinq antres des ténèbres qui sont un pur néant et qui tuent celui qui y croit. Les vers et la poésie, je les transforme en une vraie nourriture ; que Médée s'envole, j'avais beau le déclamer, je ne l'attestais pas (*non asserebam*) ; j'avais beau l'entendre déclamer, je n'y croyais pas. Mais ces choses-là [qu'affirmaient les Manichéens], j'y ai cru. Malheur, malheur ! Par quels degrés ai-je été entraîné aux profondeurs de l'enfer, souffrant et fiévreux, faute de vérité ... (*Conf.* III, 6, 10).

Augustin se présente ici comme un « fils prodigue » qui nourrissait les autres de « doctrines séculières » comme de « gousses »²³, sans s'en nourrir lui-même puisqu'il leur préférerait les *phantasmata* des Manichéens. Les fictions littéraires, auxquelles il ne croyait pas, étaient pourtant plus nourrissantes, dans la mesure où elles font partie de la grammaire et que la pratique des arts libéraux est bénéfique pour l'esprit (cfr. *De ord.* I, 8, 24).

Vient enfin la dernière espèce du second genre d'images : « Nous disons également au milieu d'une discussion : " Suppose (*puta*) qu'il y ait trois mondes semblables à ce monde unique, empilés les uns sur les autres " et " Suppose que la terre soit contenue dans les limites d'un cube " et d'autres choses du même type »²⁴. Cette espèce recouvre apparemment ce que la rhétorique ancienne appelait les *adynata*. Aucun exemple de « discussion » ne nous est malheureusement donné. Peut-être peut-on se référer au passage du *Contra academicos* où Augustin allègue l'argument suivant pour montrer que les propositions logiques sont nécessairement vraies, à la différence des perceptions sensibles : « Que, s'il y a un monde et six mondes, il y ait sept mondes, quelle que soit la façon dont je suis affecté, cela est manifeste, et ce n'est pas manquer de prudence que d'affirmer que je le sais » (*Cont. Acad.* III, 11, 25). Dans cet argument, l'*image* que l'on peut avoir de six mondes (quelle que soit la manière dont on les dispose spatialement) doit être du même type que celle de trois mondes l'un sur l'autre.

Ou peut-être Augustin pense-t-il déjà à une « discussion » exégétique qui porterait sur la nature du « troisième ciel » auquel saint Paul dit avoir été ravi (2

²³ Cfr. *Quaest. euang.* II, 33, 1 : « siliquae quibus porcos pascebat, saeculares doctrinae, sterili uanitate resonantes » (cité par J. O'Donnell, *Augustine : Confessions*, vol. II, The Clarendon Press, Oxford 1992, p. 182).

²⁴ *Ep.* 7, 2, 4 : « Dicimus etiam inter disputandum : " Puta esse tres super inuicem mundos, qualis hic unus est " et : " Puta quadrata figura terram contineri " et similia ». Augustin introduit ses deux exemples par « *puta* », le verbe qui donne son nom au deuxième genre de *phantasiae* (« *putatis rebus inpressum* »).

Cor. 12, 2-4) ? Au livre XII du *De genesi ad litteram*, Augustin formule (avant de l'exclure) l'hypothèse selon laquelle la vision de Paul fut « spirituelle », c'est-à-dire imaginaire :

S'il s'est produit une image à la ressemblance des choses corporelles, ce ciel n'était pas le troisième ciel, mais cette manifestation (*ostensio*) s'est déroulée de façon telle que Paul eut l'impression de monter à un premier ciel, au-dessus duquel il en vit un autre, puis que, montant à nouveau jusqu'à lui, il en vit encore un troisième au-dessus, et que, parvenu là, il put dire qu'il avait été ravi au troisième ciel²⁵.

2.2. Les images des choses sur lesquelles on raisonne

Restent finalement (comme annoncé) les représentations imaginaires « imprimées » à partir de « choses sur lesquelles on a raisonné » (*ratīs*). En considérant comme une espèce distincte les images par lesquelles nous nous représentons ce que nous comprenons, Augustin s'inscrit dans le prolongement d'Aristote, qui établissait une différence entre la *φαντασία αισθητική*, qui appartient à tous les animaux, et la *φαντασία λογιστική*, propre à l'homme (*DA* III, 10, 433b29). En effet, « la *phantasia* est produite soit par l'intellection soit par la sensation » (*MA*, 8, 702a 18-19). D'après le *De Memoria*, quand le géomètre pense à un triangle, il « se met sous les yeux » un triangle déterminé (1, 450a5)²⁶. Par conséquent, « il existe une forme supérieure de *φαντασία* qui implique ou au moins qui est liée à la pensée »²⁷. À la suite d'Aristote, Plotin affirme que la *phantasia* est double : l'inférieure retient les images de la perception sensible et la supérieure reflète l'intelligible (cfr. IV, 3 [27], 28-32)²⁸. On peut donc penser que les *phantasiae*

²⁵ *De gen. ad litt.* III, 8. Voir dans ce volume l'article de Paula Oliveira e Silva sur ce thème.

²⁶ Dans le *De anima*, l'imagination rationnelle est encore appelée *βουλευτική* (*DA* III, 11, 434a5-8) en tant qu'elle intervient dans le syllogisme pratique. Elle est différente de l'*αισθητική*, car faire ou non quelque chose est le fait de la réflexion. Il faut peser le pour et le contre avec la même balance et choisir le meilleur, ce qui implique de combiner différentes images. Ce type de représentation n'est pas mentionné dans l'*Ep.* 7, mais il en est question en *Conf.* X, 8, 14 : « “Faciam hoc et illud” dico apud me in ipso ingenti sinu animi mei pleno tot et tantarum rerum imaginibus, et hoc aut illud sequitur ».

²⁷ D. Ross, *Aristotle De anima*, Clarendon Press, Oxford 1961, p. 317.

²⁸ Sur cette distinction, cfr. G. Watson, *Phantasia in Classical Thought*, Galway University Press, Galway 1988, pp. 101-102 ; H. Blumenthal, *Plotinus' Psychology. His Doctrines of the Embodied Soul*, Martinus Nijhoff, The Hague 1971, pp. 85-91 ; J. Dillon, « Plotinus and the Transcendental Imagination », in J.P. Mackey (éd.), *Religious imagination*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1986, pp. 55-64 : pp. 55-6. Sur sa postérité, cfr. R. Sorabji, *The Philosophy of the Commentators. A Sourcebook*, Duckworth, London 2004, vol. 1, pp. 63-65 (« 2(b) Higher *phantasia* of intelligibles »). On lit notamment dans un passage du commentaire au *De anima*

imprimées « à partir des choses sur lesquelles on raisonne » correspondent, chez Augustin, aux images de la *phantasia logistikè* d'Aristote ou de la *phantasia* supérieure de Plotin.

Pourtant, Augustin est loin de considérer que les images du troisième genre soient supérieures aux autres, parce qu'il leur fait jouer un rôle dans l'intellection qui est très différent de celui qu'Aristote et Plotin leur attribuent. Il déclare en effet :

Maintenant, s'agissant des choses qui concernent le troisième genre d'images, on en traite surtout par les nombres et les dimensions ; et cela pour une part dans la nature, lorsqu'on trouve la forme du monde tout entier et qu'une image s'ensuit de cette découverte dans l'esprit de celui qui pense, et pour l'autre part dans les disciplines libérales, comme par exemple dans les figures géométriques et les rythmes musicaux et l'infinie diversité des nombres. Ces choses ont beau être appréhendées en toute vérité comme je l'affirme quant à moi, elles font pourtant naître de fausses images, auxquelles la raison elle-même s'oppose difficilement, même si ce n'est pas sans peine que l'art du raisonnement s'exempte lui-même de ce mal lorsque, dans les divisions et les conclusions, nous imaginons comme des jetons ²⁹.

Il existe donc un double usage, appliqué ou théorique, des nombres et des dimensions, suivant que l'on fait de la physique ou bien que l'on pratique les arts libéraux. Dans le premier cas, on a affaire à des nombres et à des dimensions qui sont ceux de quelque chose de corporel (par exemple la sphère de l'univers) ; dans le second, à des nombres et à des dimensions tels qu'ils existent *a priori* dans la mémoire (comme la sphère en géométrie)³⁰. Dans les deux cas, cependant – et

attribué à Simplicius : « Même si l'imagination s'empreint de toutes nos activités rationnelles, comme le veut Jamblique, elle produit néanmoins des images des formes qui ont une figure et des parties à la façon des choses sensibles » (*In de anim.* 214, 18-20) (sur ce texte, cfr. A. Sheppard, « *Phantasia and Mathematical Projection* », *Syllecta Classica* 8 (1997) 118).

²⁹ *Ep.* 7, 2, 4 : « Nam de rebus quod ad tertium genus adinet imaginum, numeris maxime atque dimensionibus agitur, quod partim est in rerum natura, cum totius mundi figura inuenitur et hanc inuentionem in animo cogitantis imago sequitur, partim in disciplinis tamquam in figuris geometricis et rhythmicis musicis et infinita uarietate numerorum. Quae quamuis uera, sic ut ego autumo, comprehendantur, gignunt tamen 10 falsas imaginationes, quibus ipsa ratio uix resistit, tametsi nec ipsam disciplinam disserendi carere hoc malo facile est, cum in diuisionibus et conclusionibus quosdam quasi calculos imaginamur ». La précision sur les « jetons » n'est pas claire. R. Teske écrit : « Des cailloux étaient utilisés comme des jetons sur un tableau de comptage comme un moyen de calcul, un peu de la même manière que les perles sont utilisées sur un boulier » (R. Teske, *The Works of Saint Augustine...*, cit., p. 28, n. 7). Cependant, il s'agit en l'occurrence d'opérations logiques (division et conclusion) et non pas arithmétiques.

³⁰ Cfr. *Conf.* X, 12, 19, qui établit l'opposition entre les nombres nombrants et les nombres nombrés mais donne peu d'indication sur les dimensions intelligibles. Augustin se contente de préciser

c'est le point essentiel –, lorsqu'il comprend, l'esprit génère des images trompeuses de ces réalités.

S'agissant du physicien, Augustin admet qu'il lui soit possible de déterminer la forme – sphérique – de l'univers (sans toutefois apporter de précision sur le procédé utilisé). Cette forme, qui est réellement celle du monde, ne se laisse pourtant pas imaginer de façon adéquate. Car en imaginant la sphère du monde, nous pourrions penser par exemple qu'il est possible d'empiler ce monde sur deux autres mondes, selon la vue de l'imagination mentionnée dans la seconde catégorie d'images.

Ceux qui pratiquent les arts libéraux ont également affaire à des réalités qui sont unimaginables (en tant qu'elles sont pures) et qu'ils ne peuvent pourtant pas s'empêcher d'imaginer. La fin des *Soliloques* précise la nature de ce phénomène. Elle met en évidence « la différence entre la véritable figure (*uera figura*), qui est contenue dans l'intelligence, et la figure telle que la pensée se la représente (*eam quam sibi fingit cogitatio*) et qu'on appelle en grec ou *phantasia* ou *phantasma* » (*Sol.* II, 20, 34). Cette différence tend à être ignorée par ceux-là mêmes qui pratiquent les arts libéraux car

à partir de ces arts, des couleurs et des formes qui sont fausses se diffusent pour ainsi dire sur le miroir de la pensée (*se fundunt uelut in speculum cogitationis*), et elles trompent souvent les chercheurs, qui s'égarent en pensant que c'est là tout ce qu'ils connaissent et cherchent³¹.

Par exemple, dit la Raison dans un passage qui fait lointainement écho au texte du *De memoria* sur la « pensée-géomètre », la pensée se « met en quelque sorte sous les yeux » (*quasi ante oculos praefert*) un carré de telle ou telle grandeur, mais « l'esprit intérieur » (*mens interior*)³² « se tourne » quant à lui vers « ce par quoi il juge que tous sont des carrés » (*Sol.* II, 20, 35). Et pour bien montrer que cette « règle » de jugement ne vient pas des sens, la Raison déclare que notre imagination est incapable de percevoir qu'une sphère n'est tangente qu'en un seul point à un plan ou que, dans un cercle de la taille d'une tête d'épingle, on

qu'il a vu des lignes tracées par des artisans qui étaient aussi fines que des fils d'araignée mais que les lignes de la mémoire sont autres. Sur les figures intelligibles chez Plotin, cfr. *Enn.* VI, 6 [34], 17, 25 : les figures primordiales existent là-haut ἀσχημάτιστα (selon *Phèdre*, 247c). Cfr. aussi *Rép.* VII, 529d3.

³¹ *Sol.* II, 20, 35. Sur ce texte, cfr. D. Doucet, « *Speculum cogitationis* : *Sol.* II, 20, 35 », *Revue de Philosophie ancienne* 10, 2 (1992) 221-245.

³² Littéralement, « l'esprit qui est plus intérieur » (sous-entendu : que l'imagination) (« interior » est un comparatif en latin).

puisse mener un nombre innombrable de lignes qui concourent en son centre sans se confondre. C'est pourquoi « il faut écarter avec grand soin les imaginations » (*Sol.* II, 20, 35).

On perçoit ici la radicalité de la conception augustinienne de l'intelligence. Augustin ne dit même pas ici que le mathématicien s'aide de figures, qui fournissent un soubassement à ses opérations (cfr. *Rép.* VI, 510c ; Plotin, *Enn.* III, 8 [30], 4, 8)³³. L'intellection s'accomplit plutôt *en dépit* des images qu'elle génère. Augustin affirme ainsi son originalité au sein du néoplatonisme. Il se démarque de Plotin, ainsi que de Porphyre, qui avaient tout deux admis le principe aristotélicien selon lequel, chez l'homme, l'intellection nécessite la *phantasia*³⁴. Plus haut dans notre lettre, il a affirmé que, pour venir à mon esprit, l'idée d'éternité, par exemple, n'a pas besoin d'emprunter de représentations imaginaires comme si elles étaient des véhicules (*quasi uehiculis*) (§2). L'esprit *humain* comprend donc immédiatement, sans l'intervention d'aucune image, même si, encore une fois, il ne peut pas ne pas imaginer (inadéquatement) ce qu'il comprend. En minimisant ainsi la portée de la thèse d'Aristote selon laquelle l'âme ne pense jamais sans image, Augustin est sans doute plus proche de Platon que les Néoplatoniciens. Il reprend l'affirmation que la νόησις abandonne à la pensée discursive l'emploi des images et s'en tient aux formes mêmes (*Rép.* VI, 510b)³⁵.

³³ Un rôle plus positif est cependant concédé au sensible en *Sol.* I, 4, 9, où il est dit que les sens « peuvent dans une certaine mesure aider les novices ».

³⁴ Comme l'écrit Ch. Tornau, lorsque Plotin déclare : « Nous-mêmes et ce qui est nôtre remontons en effet vers l'être, et nous nous élevons vers lui et son premier rejeton, et nous intelligeons les intelligibles sans le secours d'images ni d'empreintes d'eux » (VI, 5 [23], 7, 1-8, trad. R. Dufour modifiée), « Plotin utilise le terme subjectif de “ nous ” pour la partie non descendue de l'âme, dont il thématise l'identité avec l'Intellect. Il n'y a là aucune contradiction avec d'autres passages dans lesquels le “ nous ” est situé au niveau de la pensée discursive (I, 1 [53], 7, 16 sq. : “ les raisonnements, les opinions et les actes intellectuels ; et c'est là précisément que nous sommes surtout ”) ou même ceux dans lesquels il affirme explicitement que nous ne sommes pas l'Intellect (V, 3 [49], 3, 31). Dans ces passages, Plotin parle de la conscience de soi de l'homme empirique, marqué essentiellement par la rationalité : en tant qu'hommes, nous sommes par définition des êtres rationnels et nous pensons toujours de manière discursive, tandis que nous ne faisons l'expérience de la connaissance noétique que de manière intermittente (V, 3 [49], 3, 27-29) » (Ch. Tornau, « Qu'est-ce qu'un individu ? Unité, individualité et conscience de soi dans la métaphysique plotinienne de l'âme », *Les Études philosophiques* 3 (2009), p. 355).

³⁵ Sur le sens de cette affirmation, cfr. I. Mueller, « Mathematical method and philosophical truth », in R. Kraut (éd.), *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge University Press, 1999, pp. 170-199 : « La façon dont Socrate parle de l'abandon du sensible dans l'argumentation dialectique fut interprétée par les Néoplatoniciens comme impliquant une référence à une pensée

3. La formation des images fictives (§6)

3.1. Le « pouvoir de diminuer et d'augmenter »

Nous pouvons enfin revenir à notre question : « D'où vient-il donc que nous pensions des choses que nous ne voyons pas ? D'où cela vient-il, à ton avis, si ce n'est du fait qu'il y a dans l'âme un certain pouvoir de diminuer et d'augmenter, qu'elle emporte nécessairement avec elle, où qu'elle aille ? »³⁶. Augustin mobilise ici une doctrine stoïcienne³⁷, qu'il reprend chaque fois qu'il veut rendre compte de l'imagination créatrice (cfr. par ex. *De uera relig.* 10, 18 ; *Ep.* 162, 5 ; *Cont. ep. fund.* 18, 20 ; *De Trin.* XI, 5, 8). Il est très facile, par exemple, de transformer imaginativement un corbeau en un oiseau quadrupède (cfr. *De Trin.* XI, 10, 17). Nous n'avons jamais rien perçu de tel, mais les parties constitutives de cette fiction ont nécessairement été perçues dans telle ou telle chose sensible. Par conséquent,

à l'âme qui imagine, il est donc possible de faire naître, à partir de ce que les sens lui ont amené, par soustraction, comme on l'a dit, et par addition, des choses qu'elle n'a jamais atteintes tout entières par aucun des sens ; mais elle avait atteint leurs parties dans telle ou telle chose³⁸.

mystérieusement “ non-discursive ”, qui, entre autres choses, viole le *dictum* aristotélicien selon lequel “ l'âme ne pense jamais sans image ” (cfr. A.C. Lloyd, «XIV – Non-Discursive Thought – An Enigma of Greek Philosophy», in *Proceedings of the Aristotelian Society*, 70, 1 (1970) 261-274). Rien ne semble justifier cette interprétation dans la *République*. Lorsque Socrate décrit la dialectique comme restreinte aux formes, il ne parle pas de ce qui se passe dans la conscience d'un dialecticien à l'œuvre, mais il oppose les dialecticiens et les mathématiciens : les mathématiciens raisonnent au sujet de sensibles en vue d'intelligibles ; les dialecticiens raisonnent au sujet d'intelligibles en vue d'intelligibles ; que des images se produisent ou non dans leur esprit qui se rapportent à des choses sensibles, ou qu'ils se réfèrent au non aux choses sensibles, ils ne raisonnent pas au sujet des choses sensibles, ils ne les utilisent pas » (p. 189).

³⁶ *Ep.* 7, 3, 6 : « Unde igitur euenit, ut, quae non uidemus, cogitemus ? Quid putas, nisi esse uim quandam minuendi et augendi animae insitam quam, quocumque uenerit, necesse est adferat secum » ? L'existence d'un tel « pouvoir » est rappelée en *Ep.* 9, 5. La précision selon laquelle il accompagne l'âme partout où elle va s'explique sans doute par le fait que celle-ci se rend *post mortem* dans l'Hadès ou dans le sein d'Abraham.

³⁷ Sur les divers modes de formation des images reconnus par les Stoïciens, cfr. DL VII, 52-53 ; Sextus, *Adv. math.* VIII, 57 sq. La conception « par agrandissement » (celle par exemple du Cyclope) ou par diminution (le Pygmée) relève de l'analogie. D'autres représentations imaginaires sont formées par « déplacement » et par « composition ». Sur les images formées par ressemblance, voir aussi *Conf.* X, 8, 14.

³⁸ *Ep.* 7, 3, 6 : « Licet igitur animae imaginanti ex his quae illi sensus inuexit, demendo, ut dictum est, et addendo ea gignere quae nullo sensu adtingit tota ; partes uero eorum in aliis atque aliis rebus adtigerat ». Voir aussi *De Trin.* XI, 5, 8 : « Parce que l'âme a le pouvoir de représenter

3.2. La mémoire comme « limite » de la pensée

Un passage du livre XI du *De Trinitate* montre bien comment les *phantasmata* se distinguent des souvenirs et comment ils en procèdent suivant une sorte de « recyclage ». La tripartition suivante (qui se traduit malaisément) est établie :

Nous ne pouvons nous rappeler des formes corporelles (i) que conformément au *nombre* des formes que nous avons perçues et (ii) ne nous les rappeler qu'avec la *grandeur* que nous avons perçu être la leur et (iii) ne nous les rappeler que *telles que* nous les avons perçues ; car c'est à partir du sens corporel que l'âme a absorbé ces formes dans la mémoire ³⁹.

Or la pensée n'est assujettie à aucune de ces trois « contraintes éidétiques » de la mémoire : elle peut (i) multiplier le nombre des choses dont elle se souvient, (ii) en faire varier la taille et (iii) se les représenter autrement qu'elles ont été perçues⁴⁰.

Premièrement, je ne me souviens que d'un seul soleil car je n'en ai vu qu'un (comme il n'y en a qu'un de fait)⁴¹, mais « le même souvenir qui me fait me souvenir d'un seul soleil informe ma vision quand je pense à de nombreux soleils ». Deuxièmement, je me souviens du soleil comme ayant la taille que j'ai vu être la sienne, mais je peux penser à un soleil plus grand ou plus petit. Enfin, je me souviens du soleil comme étant tel que je l'ai vu, mais je peux me représenter un soleil carré ou vert ... Dans tous ces cas cependant, quelle que soit son inventivité, la pensée imaginative est dépendante du souvenir, c'est-à-dire en dernière instance de la perception. En un mot, « la limite de la pensée (*cogitandi modus*) est dans la mémoire »⁴².

Dans la *Lettre 7*, cette même thèse est illustrée par des exemples autobiographiques :

Nous-mêmes qui sommes nés et qui avons grandi au milieu des terres, nous avons pu imaginer dès ce moment des mers en voyant de l'eau dans une petite coupe, alors que le goût des fraises

(*confingere*), non seulement ce qui est oublié, mais aussi ce qui n'a pas été perçu ou expérimenté, en augmentant, diminuant, changeant ou liant à volonté les souvenirs qui n'ont pas disparu, elle imagine souvent être tel ou tel ce qu'elle sait n'être pas tel ou ce qu'elle ignore être tel ».

³⁹ *De Trin.* XI, 8, 13 : « Meminisse non possumus corporum species nisi tot quot sensimus et quantas sensimus et sicut sensimus (ex corporis enim sensu eas in memoria combibit animus) ».

⁴⁰ Cfr. aussi *De uera relig.* 34, 64.

⁴¹ Augustin devait pourtant savoir qu'il est possible de *voir* deux soleils, en cas de parhélie (cfr. Cicéron, *Rep.* I, 10, 15).

⁴² *De Trin.* XI, 8, 14.

et des cornouilles ne pouvait aucunement nous venir à l'esprit avant que nous en ayons dégusté en Italie⁴³.

Là encore, le parallèle entre la *Lettre 7* et le livre XI du *De Trinitate* est remarquable :

Une couleur ou une figure corporelle que l'on n'a jamais vues, un son que l'on n'a jamais entendu, une saveur que l'on n'a jamais goûtée, une odeur que l'on n'a jamais sentie, un contact corporel que l'on a jamais éprouvé sont choses qu'il est tout à fait impossible de penser⁴⁴.

Un argument supplémentaire est enfin apporté, dans la *Lettre 7*, à l'appui de la thèse selon laquelle toutes les images présupposent la vision : « Les aveugles de naissance ne savent que répondre quand on les interroge sur les couleurs et sur la lumière : ils ne font jamais l'expérience d'aucune image colorée ceux qui n'en ont perçu aucune »⁴⁵. Autrement dit, il n'existe pas d'activité imaginative liées aux couleurs chez ceux qui n'en n'ont jamais perçu ⁴⁶.

4. L'âme du monde n'a pas d'images *a priori* des réalités physiques

Le dernier paragraphe de la lettre est le plus difficile, comme souvent dans la correspondance avec Nebridius (cfr. aussi *Epp.* 11, 4 et 14, 4). On est d'abord arrêté par un problème d'établissement du texte. Je propose de lire, au début du §7 : « Nec mirere quo pacto ea quae in rerum natura figurantur et fingi possunt,

⁴³ *Ep.* 7, 3, 6 : « Ita nos pueri apud mediterraneos nati atque nutriti uel in paruo calice aqua uisa iam imaginari maria poteramus, cum sapor fragorum et cornorum, antequam in Italia gustaremus, nullo modo ueniret in mentem ».

⁴⁴ *De Trin.* XI, 8, 15. Cfr. aussi *De mus.* VI, 11, 32 : « Arbitror tamem, quod si nunquam humana corpora uisidsem, nullo modo ea possem uisibili specie cogitando figurare ».

⁴⁵ *Ep.* 7, 3, 6 : « Hinc est quod a prima aetate caeci, cum de luce coloribusque interrogantur, quid respondeant non inueniunt ; non enim coloratas ulla patiuntur imagines, qui senserint nullas ».

⁴⁶ L'absence de représentations des couleurs chez les aveugles-nés est mentionnée par Damascius (*In Phaed.* II, §26). On trouve une belle utilisation théologique de cet exemple dans le *Commentaire du Parménide* attribué à Porphyre. Comment pouvons-nous dire, comme Platon, que l'Un n'est ni nommé, ni défini, alors que certaines traditions sacrées, comme celle des *Oracles chaldaïques*, nous révèlent un enseignement à son sujet ? En fait, « même si ces *Oracles* sont vrais, nous ne pouvons comprendre ce qu'ils nous disent, parce qu'il nous manque la faculté qui nous permettrait de percevoir l'objet dont ils nous parlent. Nous sommes comme des aveugles à qui l'on ferait une description des couleurs (*In Parm.* IX, 8-26) (...). L'âme doit donc se contenter de son ignorance, qui est la seule représentation qu'elle puisse se faire de Dieu (X, 25-29) » (P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, I, Études Augustiniennes, Paris 1968, p. 125).

non primo anima quae omnibus inest secum uoluat, cum ea numquam extrinsecus senserit »⁴⁷ : « Et ne t'étonne pas si les choses qui sont figurées dans la nature et qui peuvent être imaginées, l'âme qui est présente en tout ne les retourne pas d'emblée en elle, puisqu'elle ne les a jamais senties extérieurement ».

Les « choses qui sont figurées dans la nature » doivent être les réalités physiques que nous comprenons mathématiquement, comme la forme de l'univers. La nouveauté du passage réside dans le fait qu'il n'y est apparemment plus question de l'âme humaine mais de l'« anima quae omnibus inest », c'est-à-dire, si je comprends bien, de l'âme du monde⁴⁸. En effet, dire ici que l'âme est « en tous les

⁴⁷ Comparer avec « Nec mirere quo pacto ea, quae in rerum natura figurantur et fingi possunt, non primo in anima quae omnibus inest commista volvantur, cum ea numquam extrinsecus senserit » (éd. bénédictine : ajout de « in » sans garant paléographique) ; « Nec mirere, quo pacto ea, quae in rerum natura figurantur, effingi possint non primo anima, quae omnibus inest, secum ista uolvente, cum ea numquam extrinsecus senserit » (Goldbacher, qui fait de « anima » un complément d'agent) ; « Nec mirere quo pacto ea quae in rerum natura figurantur et fingi possunt, non primo anima, quae omnibus inest, commista uoluat, cum ea numquam extrinsecus senserit » (Daur, qui retient la leçon « commista », dont il fait un attribut du complément d'objet direct « ea quae ») ; « Nec mirere quo pacto ea quae in rerum natura figurantur et fingi possunt, non primo anima, quae omnibus inest, commista uoluantur, cum ea numquam extrinsecus senserit » (Lancel [« La Bibliothèque Augustinienne », vol. 40A, p. 260], qui fait d'« anima » à l'ablatif le complément de « commista », alors qu'Augustin construit habituellement ce verbe avec le datif, par ex. en *De Trin.* XI, 2, 2 [« anima commixta tamen corpori per instrumentum sentit corporeum »] et en *De gen. ad litt.* VIII, 21, 42).

⁴⁸ C'est la seule occurrence de cette expression chez Augustin. L'âme du monde est appelée « uniuersitatis anima » en *De ciu. Dei*, X, 2. En *De ord.* II, 30, on lit « animam aut in nobis aut usque quoque ». Il arrive qu'Augustin ait présent à l'esprit l'âme du monde sans que nous nous en doutions en le lisant, comme le montre cette rétractation au sujet d'un passage du *De musica* : « “ L'amour de ce monde est fort laborieux. En effet, ce que l'âme cherche en lui, à savoir la constance et l'éternité, elle ne le trouve pas, parce que la beauté infime [du monde] se trouve réalisée par l'écoulement des choses et que ce qui, dans cette beauté, imite la constance passe par l'âme en venant de Dieu ; parce que la beauté (*species*) qui est muable seulement selon le temps précède celle qui est à la fois muable par le temps et les lieux ” [*De mus.* VI, 14, 44]. Si ces paroles peuvent être entendues au sens où l'on comprend par “ beauté infime ” seulement celle qui est dans les corps des hommes et de tous les animaux, la raison le soutient évidemment. Car ce qui imite la constance dans cette beauté, c'est le fait que les mêmes corps demeurent dans l'organisme, autant qu'ils peuvent demeurer. Or, cela passe en eux par l'âme en venant de Dieu. Car l'âme maintient l'organisme lui-même pour l'empêcher qu'il se dissolve et qu'il se dé fasse – ce que nous voyons se passer dans les corps des animaux lorsque l'âme s'en est allée. Mais si on comprend que cette beauté infime est dans tous les corps, mon affirmation nous oblige à croire que le monde est un animal et qu'en lui aussi ce qui imite la constance passe par l'âme en venant du Dieu souverain » (*Retract.* I, 11, 4). Augustin avoue alors qu'il n'est pas parvenu à se prononcer sur la question de savoir si le monde a une âme.

hommes » ne présente guère de sens. En outre, la phrase qui suit immédiatement ce passage introduit une analogie entre ce qui se passe dans le cas de cette âme-là et ce qui nous arrive à nous-mêmes (*etiam nos*), lorsque nous nous émouvons.

Cette âme, donc, qui est celle du monde, n'a pas d'emblée ou d'abord (*primo*) d'images parce qu'elle ne perçoit pas les choses extérieurement (*extrinsecus*)⁴⁹. De fait, rien n'est extérieur au monde, son corps. C'est la raison pour laquelle, d'après le *Timée* (33c), l'âme du monde n'a pas d'organes corporels⁵⁰. Pourtant, Augustin ne dit pas que cette âme n'a *jamais* d'images ; on peut supposer qu'elle imagine pour ainsi dire « après coup » les « choses qui sont figurées dans la nature », une fois qu'elle les a produites et qu'elle les a senties « intérieurement ».

La suite du texte suggère cette interprétation :

Il n'est pas vrai non plus que dans notre cas (*etiam nos*), lorsque nous formons sur notre corps de nombreuses mimiques et que nous passons par toutes les couleurs du fait que nous nous indignons ou que nous nous réjouissons, ou du fait de tous les autres mouvements semblables de notre âme, notre pensée (*cogitatio*) conçoit d'abord que nous puissions produire de telles images⁵¹.

L'idée formulée semble être la suivante : nous n'avons pas conscience *a priori* des manifestations corporelles que nous produisons en réaction aux différentes émotions que nous pouvons éprouver. Par exemple, nous devons *d'abord* éprouver de l'indignation pour pouvoir prendre conscience *a posteriori* des images somatiques de cette passion qui s'impriment sur notre corps⁵².

⁴⁹ Cfr. « ἔξοθεν » dans la définition plotinienne de la *phantasia* en *Enn.* I, 8 [51], 15, 18.

⁵⁰ On lit en *Serm.* 241, 7 que, d'après les Platoniciens, le monde est un animal qui a une âme mais qui est dépourvu de sens corporels, parce qu'il n'y a rien à percevoir à l'extérieur de lui.

⁵¹ *Ep.* 7, 3, 7 : « Non enim etiam nos cum indignando aut laetando ceterisque huiusce modi animi motibus multos in nostro corpore uultus coloresque formamus, prius nostra cogitatio quod facere possimus tales imagines concipit ».

⁵² « Augustin observe que les émotions comme la joie ou la colère peuvent affecter le corps avant que nos processus réflexifs ne forment d'image de réponses possibles aux émotions en question. Notre expression faciale et notre complexion sont affectées spontanément par des sentiments avant que nous réagissions par rapport à eux au niveau mental (*cogitatio*) » (O'Daly, *Augustine's Philosophy of Mind*, cit., p. 53, n. 144). Cette remarque d'Augustin à propos de ces « images » que les *Confessions* appellent des « paroles naturelles » (I, 8, 13) va clairement à l'encontre de la conception du langage que Wittgenstein lui prête au début des *Recherches Philosophiques*. Ces « images » sont d'une importance fondamentale. C'est grâce à la « compréhension » qu'il en a que le petit enfant apprend à parler. Le phénomène de l'autisme serait lié à l'incapacité de certains bébés à percevoir la signification des expressions faciales des personnes de leur entourage (cfr. P. Hobson, *The Cradle of Thought*, Oxford University Press, Oxford 2004).

Cette analogie donne à comprendre que l'âme du monde n'a pas, elle non plus, d'images *a priori* des réalités physiques et qu'il lui faut d'abord percevoir ces réalités pour pouvoir les imaginer – et cela, bien qu'elle les produise elle-même (sans aller jusqu'à les créer) en leur étant immanente. À l'instar de la nature (naturante) néoplatonicienne, elle produit le monde en contemplant le monde intelligible et non pas un ensemble de *phantasiae*, qui ne peuvent être qu'*a posteriori*.

On peut se demander dans quelle mesure une telle explication d'Augustin – si nous la comprenons bien – est plotinienne⁵³. Quoi qu'il en soit, on peut rapprocher ce passage étonnant de la *Lettre 7* de l'explication que le *De genesi ad litteram imperfectus liber* (ca 393) propose du verset « spiritus Dei superferebatur super aquam » (Gen. 1, 2) : il peut s'agir de l'Esprit-Saint ; cependant, ajoute Augustin, « on peut aussi comprendre (...) que l'“ esprit de Dieu ” est une créature vivifiante (*uitalem creaturam*) par laquelle ce monde visible dans sa totalité et toutes les choses corporelles sont contenues et mises en mouvement ; à cette créature, le Dieu tout-puissant a attribué la puissance de le servir pour opérer dans le domaine des choses qui viennent à l'être » (*De gen. ad litt. lib. imp.* 4, 17, 1) (cfr. aussi *De gen. ad litt.* I, 9, 17)⁵⁴. Si donc on admet que l'administration de l'uni-

⁵³ Il est difficile de savoir si, pour Plotin, l'âme du monde a des sensations et des *phantasiai*. Plotin établit la distinction suivante dans le *Traité 14* : « Il y a dans l'Âme une puissance dernière qui part de la terre et qui est entièrement entrelacée [au monde] (cfr. *Tim.* 36e) ; celle qui possède par nature la sensation et qui est capable de formuler des opinions (ή λόγον δοξαστικόν δεχομένη) se tient en-haut dans les sphères célestes en se mouvant au-dessus de la première puissance et en lui communiquant une puissance qui vient d'elle pour la rendre plus vivante » (*Enn.* II, 2 [14], 3, 1-6) (sur cette distinction, cfr. Plotin, *Traités 7-21*, GF, Paris 2003, p. 326, n. 39). Si donc il existe une puissance supérieure de l'âme du monde, qui est sensitive et capable d'opinion, elle doit aussi être capable de *phantasia*. En effet, Platon définit de façon générale la *phantasia* comme étant le « mélange » d'une *aisthêsis* et d'une *doxa* (opinion ou jugement) (*Soph.* 264a-b ; cfr. *Phil.* 38b sq.). Mais d'un autre côté, on lit dans le *Traité 15* : « Quoi ? Elle ne sent pas de sensation ? Elle n'a pas la vue, dit Platon, parce qu'elle n'a évidemment pas d'yeux, ni d'oreilles, ni de nez, ni de langue (cfr. *Tim.* 33c). — Quoi ? n'a-t-elle pas conscience de ce qui est en elle, comme nous de ce qui est en nous ? — C'est le calme, comme lorsque les choses sont conformes à la nature ; il n'y a pas même de plaisir. La puissance végétative est donc présente sans être présente, et il en va de même de la puissance sensitive » (*Enn.* III, 4 [15], 4, 7-13). M. Guyot note qu'une telle position n'allait pas de soi au temps de Plotin et il renvoie à Augustin, *De ciu. Dei*, VII, 23, qui rapporte l'opinion de Varron selon laquelle le soleil, la lune et les étoiles sont les organes par lesquels l'âme du monde sent (Plotin, *Traités 7-21*, p. 359, n. 56).

⁵⁴ Augustin suppose aussi que le « spiritus » sur les eaux ait pu être simplement l'air. L'interprétation strictement *théologique* sera définitivement adoptée à partir *De diu. quaest. ad Simpl.*, II, 1, 5. Cfr. P. Agaesse – A. Solignac, « Note complémentaire » 6 : « L'Esprit porté sur les eaux », in

vers est confiée à une âme du monde, et s'il faut que celle-ci connaisse les créatures pour jouer ce rôle, cette âme connaît *a priori* les raisons des choses, qui sont imprimées en elle⁵⁵, mais elle ne peut pas les imaginer avant de les avoir senties.

Pour conclure, en dépit du pouvoir qu'a l'imagination de se représenter des choses qui n'ont jamais été vues, sa dépendance par rapport à la perception est une loi qui s'impose, non seulement à nous, mais à toute créature rationnelle⁵⁶.

Bibliographie

Augustin, *La Genèse au sens littéral* (BA 48-49). Traduction, introduction et notes de P. Agaësse et A. Solignac, Institut d'Études Augustiniennes, Paris 2000-2001 [réimp].

— *Lettres 1-30/Epistulae I-XXX*. Traductions, introductions et notes de S. Lancel et collaborateurs. Introduction et notes des Lettres 1-14 par E. Bermon, IEA, « La Bibliothèque Augustinienne », vol. 40A, Paris 2011.

Bermon, E., *Le Cogito dans la pensée de saint Augustin*, Vrin, Paris 2001.

— *La Signification et l'enseignement*. Texte latin, traduction française et commentaire du *De magistro* de saint Augustin, Vrin, Paris 2007.

— « Note complémentaire » : « Lettre 6 », in Saint Augustin, *Lettres 1-30/Epistulae I-XXX*, traductions, introductions et notes de S. Lancel et collaborateurs, introduction et notes des Lettres 1-14 par E. Bermon, IEA, « La Bibliothèque Augustinienne », vol. 40A, Paris 2011, pp. 546-549.

— « Phantasia, phantasma », *Augustinus-Lexikon*, 4 (2019) 712-716.

Blumenthal, H., *Plotinus' Psychology. His Doctrines of the Embodied Soul*, Martinus Nijhoff, The Hague 1971.

Bochet, I., « Imago », *Augustinus-Lexikon*, 3 (2010) 507-519.

Augustin, *La Genèse au sens littéral* (BA 48-49). Traduction, introduction et notes de P. Agaësse et A. Solignac, Institut d'Études Augustiniennes, Paris 2000-2001 [réimp], p. 593.

⁵⁵ Le *De gen. ad litt.* (I, 9, 17) prête une telle connaissance *a priori* des créatures à la « créature spirituelle », qui se substitue à l'âme du monde. C'est par une connaissance « vespérale », c'est-à-dire plus obscure », qu'elle acquiert la connaissance des créatures dans leur nature (physique) propre. Sur les modes de la connaissance angélique, voir *De gen. ad litt.* IV, 22-26, 43, 39.

⁵⁶ Je remercie vivement Paula Oliveira e Silva, José Meirinhos et José Higuera de m'avoir invité à participer au colloque « Theories of Vision: Augustine of Hippo and the Augustinian Tradition » (Porto, 14-15 novembre 2019) et de la publication des actes de cette rencontre.

Catapano, G., « Il volo di Medea e la voce della ragione. Metaletteratura e autoriflessività nei *Soliloquia* di Agostino », in J. Hernández Lobato & Ó. Prieto Domínguez (ed.), *Literature Squared: Self-Reflexivity in Late Antique Literature*, Brepols, Turnhout 2020, pp. 151-174.

Dillon, J., « Plotinus and the Transcendental Imagination », in J.P. Mackey (ed.), *Religious imagination*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1986, pp. 55-64.

Doucet, D., « *Speculum cogitationis* : Sol. II, 20, 35 », *Revue de Philosophie ancienne* 10, 2 (1992) 221-245.

Hadot, P., *Porphyre et Victorinus*, vol. I, Études Augustiniennes, Paris 1968.

Halliwell, S., *Plato: Republic 10*, Aris & Phillips, Warminster 1988.

Hobson, P., *The Cradle of Thought*, Oxford University Press, Oxford 2004.

Lichacz, J., « Robert Kilwardby sur la perception sensitive et l'imagination (II) », *Studia antyczne i mediewistyczne* 11, 46 (2013) 145-202.

Lories, D. – Rizzerio, L. (eds.), *De la phantasia à l'imagination*, Peeters, Louvain 2003.

Lorimer, W.L., *The Text Tradition of Pseudo-Aristotle 'De Mundo'*, Oxford University Press, London 1924.

Lloyd, A.C., « XIV – Non-Discursive Thought – An Enigma of Greek Philosophy », in *Proceedings of the Aristotelian Society* 70, 1 (1970) 261-274.

Mueller, I., « Mathematical method and philosophical truth », in R. Kraut (ed.), *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, pp. 170-199.

O'Daly, G., *Augustine's Philosophy of Mind*, Duckworth, London 1987.

O'Donnell, J., *Augustine: Confessions*, vol. II, The Clarendon Press, Oxford 1992.

Pépin, J., « Attitudes d'Augustin devant le vocabulaire philosophique grec. Citation, translittération, traduction », in *La Langue latine, langue de la philosophie*, Actes du colloque de Rome (17-19 mai 1990), École Française de Rome, Rome 1992, pp. 277-307.

Porphyre, *Sentences*, éd. L. Brisson et al., 2 vol., Vrin, Paris 2005.

Pietsch, C., « Imaginatio(nes) », *Augustinus-Lexikon*, 3 (2010), 504-507.

Ross, D., *Aristotle De anima*, Clarendon Press, Oxford 1961.

Sheppard, A., «*Phantasia* and Mathematical Projection», *Syllecta Classica* 8 (1997) 113-120.

Solère, J.-L., « Les images psychiques selon S. Augustin », in D. Lories – L. Rizzerio (eds.), *De la phantasia à l'imagination*, Peeters, Louvain 2003, pp. 103-136.

Sorabji, R., *The Philosophy of the Commentators. A Sourcebook*, vol. 1, Duckworth, London 2004.

Teske, R., *The Works of Saint Augustine, Letters 1-99*, New City Press, Hyde Park, New York 2001.

Tornau, Ch., « Qu'est-ce qu'un individu ? Unité, individualité et conscience de soi dans la métaphysique plotinienne de l'âme », *Les Études philosophiques* 3 (2009) 333-360.

Verbeke, G., *L'Évolution de la doctrine du pneuma*, Desclée de Brouwer, Paris – Louvain 1945.

Watson, G., *Phantasia in Classical Thought*, Galway University Press, Galway 1988.