Imagination et passions chez Descartes et Hobbes

Imagination and Passions in Descartes and Hobbes

Guido Frilli

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/cps/4531>

DOI : 10.4000/cps.4531

ISSN : 2648-6334

Éditeur

Presses universitaires de Strasbourg

Édition imprimée

Date de publication : 12 décembre 2020

Pagination : 193-225

ISBN : 979-10-344-0074-4

ISSN : 1254-5740

Référence électronique

Guido Frilli, « Imagination et passions chez Descartes et Hobbes », *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg* [En ligne], 48 | 2020, mis en ligne le 12 décembre 2020, consulté le 08 novembre 2022.

URL : <http://journals.openedition.org/cps/4531> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/cps.4531>

Creative Commons - Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Partage dans les Mêmes Conditions
4.0 International - CC BY-NC-SA 4.0

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Imagination et passions chez Descartes et Hobbes

Guido Frilli*

Au début des *Passions de l'âme* on trouve, comme souvent chez Descartes, une déclaration programmatique de rupture avec la tradition : à l'égard des passions, les anciens ont enseigné « si peu de chose » que la vérité ne peut être approchée qu'en s'éloignant de leur chemin¹. La dimension de l'affectivité est comprise dans le projet général de libération des préjugés qui font barrage à l'édification de la nouvelle science. La première étape du projet de destruction des préjugés et de reconstruction méthodique du savoir consiste, pour Descartes, à séparer de manière radicale l'intellection de l'imagination². L'intellection pure découvre les germes de clarté et de vérité qui restent habituellement cachés au-dessous de la vivacité égarante des idées d'origine corporelle. La philosophie traditionnelle, tout comme la pensée des enfants, n'arrive pas à s'arracher du corps : elle prête aux traces de la sensibilité interne et externe la valeur trompeuse d'une révélation des véritables rapports des choses. L'imagination – qui, en tant que *phantasia*, n'est que le processus matériel d'inscription des traces sensorielles dans la glande pinéale – est en effet la source principale d'erreur et d'illusion. L'âme doit être libérée de l'assujettissement cognitif et moral à l'imagination. S'il est vrai que

* Je remercie Maeva Le Roy et Thibault Geisler pour leur aide précieuse dans la correction du français.

1 *Pass.* I, 1, AT XI, 327.

2 *Méd.* I, AT VIII, 15 ; *Sec Rép.*, AT VII, 157. Cf. D. SEPPER, *Descartes's Imagination*, Part III ; C. SANTINELLI, « *Imago, phantasia, vis imaginandi* », p. 191-192. Les difficultés de la doctrine de l'imagination dans les *Méditations* font l'objet des contributions de V.M. FOTI, « The Cartesian Imagination » et D. PÄTZOLD, « Imagination in Descartes' Meditations ».

l'imagination est le contact essentiel entre l'âme et le monde des corps, l'âme doit avant tout perdre le monde, se retirer dans son intériorité ainsi purifiée de toute image, pour pouvoir le retrouver dans une forme ordonnée et éclairée par la méthode. Purifier la pensée de l'imagination veut dire se détacher de la tradition, et repartir à nouveau³.

L'analogie de ton avec la célèbre épître dédicatoire du *De Cive* est forte. Hobbes aussi affirme que la philosophie morale de la tradition n'a contribué qu'à la diffusion d'opinions fausses et séditeuses; la doctrine des passions et des vertus, prémisses de celle des droits et des devoirs, doit être reconstruite à partir de zéro⁴. Même si la situation politique force Hobbes à publier son *De Cive* avant le *De Homine* et le *De Corpore*, les éléments essentiels d'une telle reconstruction sont déjà anticipés. Il faut abandonner le désordre de l'imagination, l'instrument des rhéteurs et des prophètes, et la remplacer par l'ordre de la géométrie. La raison doit se purger des fausses hypostases imaginatives comme les substances non sensibles ou les pouvoirs invisibles, et se transformer en dispositif de calcul des noms et d'enregistrement réglé des mouvements des corps⁵.

Cette affinité programmatique renvoie à une conception largement convergente de la nature de l'imagination. Chez les deux, la théorie traditionnelle des pouvoirs du sens interne – une théorie qui, bien qu'elle revête différentes formes, a conservé des traits d'homogénéité jusqu'au début du XVII^e siècle – est rejetée au profit d'une physiologie mécaniste: les images sont le résultat des collisions entre les corps extérieurs et nos organes⁶. Elles signalent l'inscription des traces matérielles des objets sur notre corps. Cette réduction comporte des conséquences radicales d'ordre gnoséologique et épistémique, car – entre autre chose – elle

3 Cf. T.J. REISS, «Denying the Body? Memory and the Dilemmas of the History in Descartes».

4 T. HOBBS, *De Cive*, OL II [*Opera Philosophica quæ latine scripsit omnia... studio et labore Guglielmi Molesworth*, Bohn, London 1839-45, 5 vol.], p. 136-139.

5 Cf. K. SCHUMANN, «Phantasms and Idols: True Philosophy and Wrong Religion in Hobbes».

6 Cf. SEPPER, *op. cit.*, Part I; pour une perspective plus générale, J.-J. MACINTOSH, «Perception and Imagination in Descartes, Boyle and Hooke», à lire avec les objections de E. MICHAEL, F. MICHAEL, «Corporeal Ideas in Seventeenth-Century Psychology». En ce qui concerne Hobbes, cf. C. LEIJENHORST, «Sense and Nonsense about Sense: Hobbes and the Aristotelians on Sense Perception and Imagination».

exclut toute relation directe de ressemblance entre images et choses : les images ne reproduisent pas des qualités sensibles des choses, comme dans le cas des *species intentionales* de la tradition scolastique ; elles sont des événements matériels transmettant tout au plus la *figure* des corps extérieurs – comme le théorise Descartes dans la douzième des *Regula ad directionem ingenii*. L'imagination n'est donc plus, à proprement parler, une faculté de l'âme – dans le sens psychologique, mais aussi médico-physiologique propre à l'usage traditionnel – mais un mécanisme de traduction figurative des rapports quantitatifs des choses dans l'ordre de mouvement propre au corps de l'homme⁷.

Les bouleversements ne sont pas mineurs sur le plan de la vie pratique. Les passions elles-mêmes sont conceptualisées par Descartes et Hobbes en accord avec un modèle mécaniste : elles sont bien déclenchées par des images des objets désirés, mais ces images sont à leur tour les résultats d'un contre-mouvement matériel causé par la réaction du corps aux heurts extérieurs. La notion médiévale, qui survit encore dans la Renaissance, de l'imagination comme *vis aestimativa* et comme pouvoir évaluatif sur le plan de l'intelligence sensible est remplacée par une cinématique des images conçues comme expressions des impulsions corporelles⁸.

Les analogies entre les deux philosophes sont frappantes aussi relativement au rôle positif de l'imagination dans la reconstruction du savoir. Lorsqu'il s'agit de démarrer le processus de la connaissance véritable, ils assignent à l'imagination même le pouvoir créatif d'une construction *ex nihilo*⁹ : ce qui comporte d'ailleurs une tension, qui

7 Cf. *Reg.* XII, AT X, 413. Cf. J.-L. MARION, *Sur la théologie blanche de Descartes*, p. 236-246. Sur l'idée de ressemblance, cf. G. LEBRUN, « La notion de ressemblance, de Descartes à Leibniz ».

8 Cf. F. PIRO, *Il retore interno. Immaginazione e passioni all'alba dell'età moderna*.

9 Pour une analyse générale de cette question, cf. H. BLUMENBERG, *Die Legitimität der Neuzeit*, II, Chap. 5 (*La cosmogonie comme paradigme de l'auto-constitution*). À propos de Descartes, cf. J. KLEIN, *Greek Mathematical Thought and the Origin of Algebra*; D.R. LACHTERMAN, *The Ethics of Geometry*, et C. BOURIAU, « L'imagination productrice : Descartes entre Proclus et Kant ». Sur les affinités et les différences entre Hobbes et Descartes à ce propos, cf. D. SEPPER, « Imagination, Phantasms, and the Making of Hobbesian and Cartesian Science »; A. FERRARIN, « Immaginazione e memoria in Hobbes e Cartesio ». La nature constructive de l'imagination

prend des formes partiellement différentes, entre la notion d'image en tant qu'«idée corporelle», et celle d'image en tant que production disciplinée par la raison et conçue à l'instar de la méthode génétique de la géométrie¹⁰. On verra que l'écart entre imagination en tant que cause d'erreur, d'une part, et de *medium* productif de la volonté d'autre part, est au cœur de la doctrine des passions de Descartes ainsi que de l'anthropologie de Hobbes.

Il y a bien sûr une opposition de principe – qu'on réalise assez rapidement en lisant l'échange acide des *Tertiae Responsiones* – relative à la manière dont Descartes et Hobbes conçoivent les rapports entre image et raison¹¹. Tandis que Hobbes identifie l'image à l'idée, Descartes établit une distinction essentielle entre image en tant que figuration sensible et idée intellectuelle. Cette opposition remonte à une conception profondément divergente de la raison. Selon Descartes, la raison est au fond l'expression spontanée d'une substance spirituelle pure, réellement distincte du mécanisme corporel – bien que, du moins chez l'homme, elle opère le plus souvent de manière coordonnée avec le corps. Pour Hobbes, la raison est le pouvoir de liaison régulée des mots, à savoir, des signes abstraits produits par l'imagination¹². Il n'y a pas de discontinuité entre imagination, conception et raison; l'idée même d'une substance

hobbesienne est au centre de l'investigation de G. FIASCHI, *Il desiderio del Leviatano*.

- 10 L'explicitation de cette tension est au centre de la contribution de S. ROSEN, «A Central Ambiguity in Descartes». Pour une analyse du rôle complexe de l'imagination dans la science et l'épistémologie cartésienne, cf. F. de BUZON, *La Science cartésienne et son objet*, p. 197-219.
- 11 Sur les *Tr. Rép.*, cf. les contributions récentes de G. MORI, «Hobbes, Descartes, and Ideas: a Secret Debate», et M.P. ADAM, «The Wax and the Mechanical Mind: Reexamining Hobbes's Objections to Descartes's *Meditations*».
- 12 Cf. l'analyse de G. NERNEY, «Homo Notans: Marks, Signs, and Imagination in Hobbes's Conception of Human Nature». Le lien étroit entre imagination, signes et mots est affirmé déjà dans les *Elements of Law* [EL.] (ed. F. Tönnies, Simpkin, Marshall, and Co., London 1889; cf. I, 4, § 9 et 5, § 1-2, p. 15, 17-18); mais l'identification de l'entendement et de la raison à des espèces de calcul sémiotique, avant d'être reprise dans le *Léviathan*, est introduite seulement dans les *Tr. Obj.* et dans le ch. 30 du *De motu, loco et tempore*: G. BALDIN, *La Croisée des savoirs*, p. 239-261 soutient de manière convaincante que cette évolution hobbesienne s'explique justement par le besoin de mieux marquer la distance par rapport à Descartes.

spirituelle propre à l'homme est l'une des fictions les plus nuisibles d'une imagination sans discipline¹³. Descartes soustrait l'esprit au régime des causes physiques – un régime impliquant d'abord les images – puisqu'il veut préserver la réalité de l'intellection pure des *simplicia*, aussi bien que la liberté du vouloir. Hobbes critique radicalement la notion de volonté libre comme cause spontanée, et réduit l'intellection à la perception de la concordance des mots avec les conceptions que ces mots sont censés évoquer.

Le but de cette contribution est de montrer que, en dépit de cette divergence, le lien entre images et raison implique des ambivalences et des problèmes similaires chez les deux philosophes – du moins par rapport à notre perspective thématique particulière, à savoir la doctrine des passions. La question de l'affectivité de l'âme sollicite Descartes à mettre en jeu l'imagination comme source d'une pensée latente et impure, presque contiguë à la passivité du corps. De manière à peu près complémentaire, les passions de l'esprit sont animées chez Hobbes par une *pensée imaginative* irréductible au mécanisme corporel¹⁴. La tradition qui voyait dans l'imagination pratique une *vis aestimativa* avait hérité de la difficulté essentielle de la notion d'imagination dans le *De Anima* d'Aristote : sa nature à la fois sensible et intellectuelle. Cette espèce de *generatio æquivoca* impliquait les plus grandes ambiguïtés dans la philosophie de la connaissance ainsi que dans la philosophie pratique du Moyen-âge et de la Renaissance¹⁵. La théorie mécaniste de l'image était censée résoudre ces ambiguïtés moyennant une réduction de l'imagination à la sphère de la causalité efficiente entre corps. Les problèmes intrinsèques aux anthropologies morales de Descartes et de Hobbes montrent pourtant, d'une manière qui n'est pas essentiellement différente chez les deux penseurs en dépit de leurs positions antinomiques, dans quelle mesure la nature de l'image demeure énigmatique.

13 Il s'agit d'ailleurs d'une fiction créée par la rhétorique pseudo-philosophique de l'Église de Rome : cf. G. FRILLI, «Hobbes's Genealogy of Private Conscience».

14 Cf. BALDIN, *La Croisée des savoirs*, p. 251-261, à propos des objections de Hobbes et Gassendi à l'idée cartésienne d'une pensée sans images dans les *Méditations*.

15 Cf. à ce propos A. FERRARIN, «Kant's Productive Imagination and Its Alleged Antecedents».

1. L'imagination dans *Les Passions de l'âme*

1.1 *L'ambivalence de l'imagination dans la vie affective*

Le rôle de l'imagination dans l'affectivité de l'âme est crucial, et en même temps assez difficile à définir¹⁶. Au moins à un premier niveau, Descartes est cohérent avec son intention déclarée: toute image, à savoir toute perception figurée des objets, est le produit d'une inscription de traces sensibles dans le cerveau. Les images font partie du corps matériel; elles-mêmes n'étant que des agitations de matière cérébrale, des stimulations trouvant leur origine dans la sensibilité. La psychophysiologie mécaniste que Descartes résume dans les articles 6-16 du traité a pour but de montrer que toutes les opérations liées à la vie animale n'impliquent pas du tout l'âme en tant que cause immatérielle, mais ne sont explicables qu'en se référant à la perfection étonnante du mécanisme corporel. Sensibilité, imagination et mémoire, en tant que telles, sont donc des actions matérielles que nous partageons avec les animaux, dans la mesure où elles résultent du dynamisme mécanique des esprits. La matière fine des esprits animaux, grâce à la coordination motrice entre sang, cœur, nerfs, muscles, cavités cérébrales et glande pinéale, meut et conserve le corps sans intervention d'un principe causal formel ou téléologique. C'est pourquoi Descartes peut enfin conclure, par soustraction, «qu'il ne reste rien en nous que nous devons attribuer à notre âme, sinon les pensées»¹⁷.

La volonté, en tant qu'expression pure de l'âme, n'a donc en soi aucun rapport avec les images: les actes volontaires affirment – dans le contexte de la moralité – la puissance non-figurative de la pensée¹⁸. La racine spirituelle de la vertu n'est pas contaminée par l'imagination; en tant que libre arbitre articulé dans les actes de jugement, la volonté n'a pas besoin d'images pour exercer son pouvoir. L'âme, selon Descartes, a la capacité de se maintenir dans cette sphère d'activité pure, dans la mesure où son attention volontaire et sa perception intellectuelle se

16 Cf. la discussion éclairante de D. KAMBOUCHNER, *L'Homme des passions*, I, p. 193-196.

17 *Pass.* I, 17, AT XI, 342.

18 Le rapport entre intellection et volonté est parmi les sujets les plus complexes de la philosophie de Descartes. Sur la primauté de la volonté dans les *Passions*, cf. la discussion de SEPPER, *Descartes's Imagination*, p. 266 et suivantes.

focalisent sur les idées immatérielles, comme l'idée de soi ou de Dieu. Cette activité s'accompagne de satisfactions et de tristesses absolument pures, non liées au corps – et donc, à la rigueur, non passionnelles¹⁹. L'émotivité active et volontaire est, pour Descartes, la pierre de touche pour explorer, par contraste et dégradation, la complexe implication émotive de l'âme avec la vie du corps.

Toute passivité de l'âme est en effet due à son émotivité non volontaire, c'est-à-dire au plaisir et à la douleur qu'elle partage avec le corps. Dans son affectivité, l'âme fait l'expérience de quelque chose qui la dépasse; elle rencontre le corps et son opacité, sa résistance obstinée à la volonté. Mais cela implique aussi qu'elle rencontre l'imagination. L'émotivité passive de l'âme est nourrie par l'imagination, et toujours exprimée en images. Les images enregistrées dans la glande pinéale sont le premier et principal contact de l'âme avec le monde extérieur; de même, c'est en provoquant le mouvement de la glande – et donc la production d'images dans la *phantasia* – que la volonté peut mouvoir les esprits animaux et les muscles. De façon générale, on peut dire que lorsque l'âme regarde au-dehors de soi et perçoit des idées non pures, liées au corps, elle imagine²⁰. Mais ce fait – essentiel pour la philosophie de

19 *Pass.* II, 91, AT XI, 396. Un point crucial à regarder de plus près serait justement la question de l'émotivité intellectuelle; si la joie intellectuelle manifeste une certaine passivité de l'âme, il semble qu'il ne s'agisse que de la passivité impliquée dans l'intellection elle-même. Percevoir une idée, en avoir conscience, c'est d'emblée en être dépendant ou limité: Dieu seulement, étant une volonté qui en même temps crée ses objets d'intellection, est sans passivité. L'émotivité intellectuelle semble ainsi être une marque de finitude; la volonté de l'homme est infinie en elle-même, c'est plutôt son intellect qui est limité. Plusieurs questions se posent ici: peut-on parler chez Descartes d'une finitude de la *vis cognoscens* à l'écart de toute image? Y a-t-il une vraie discontinuité qualitative entre la joie intellectuelle et celle liée à l'imagination – ou leur différence n'est-elle plutôt due qu'à la présence, quelque peu extrinsèque, d'un mouvement des esprits? Cf. l'analyse de KAMBOUCHNER, *op. cit.*, I, p. 347 et suivantes.

20 Il s'agit d'ailleurs d'une thèse cardinale déjà formulée dans la *Règle* XII. L'imagination n'est qu'une *fonction* ou une opération particulière de l'intellect: «*eadem etiam idcirco juxta has functiones diversas vocatur vel intellectus purus, vel imaginatio, vel memoria, vel sensus [...] si intellectus de illis agat, in quibus nihil fit corporeum vel corporeo simile, illum non posse ab istis facultatibus adjuvari [...]* Si vero intellectus examinandum aliquid sibi proponat, quod referri possit ad corpus, ejus idea, quam

Descartes dans sa globalité – est à l'origine d'une ambiguïté persistante, qui devient particulièrement manifeste dans l'analyse des passions mentales. L'imagination se dédouble: d'un côté, elle reste une action du corps dans son mécanisme autonome; de l'autre, elle devient une action de l'âme – imprégnée ainsi de tensions mentales, de jugements implicites, de symbolisme. En imageant, l'âme perçoit le corps; elle perd la clarté et la distinction des intellections pures – à l'exception peut-être de l'imagination purifiée, presque libre et intellectualisée, active dans la construction géométrique. Pour Descartes, il n'y a pourtant pas de géométrie des passions. L'imagination affective est passive et non-constructive. Mais cela ne veut pas dire qu'elle n'est pas expression de l'âme: l'imagination de soi-même et du corps propre impliquée dans les passions est une perception de l'âme, et non pas seulement une activité du corps.

Ainsi, le paradoxe d'une *activité pure qui se fait passive*, ou si l'on veut d'une volonté non pleinement volontaire, est au cœur de la question de l'émotivité de l'âme – car, au fond, il s'agit du paradoxe même de l'unité de l'âme avec le corps à partir d'un dualisme substantiel²¹. La duplicité de l'imagination – à la fois expression du corps et perception active-passive de l'âme – est l'indice le plus éloquent de ce paradoxe. Le point d'ambiguïté le plus frappant de l'anthropologie morale cartésienne réside peut-être justement dans l'affirmation programmatique *d'un seul côté* de l'imagination – sa corporéité – sans que l'autre côté ne cesse d'être mobilisé pour expliciter la structure des passions. L'imagination n'est pas soumise à la cinématique physiologique des esprits animaux, mais exprime des jugements implicites, des volontés peu conscientes, des convictions et des suppositions inaperçues. En d'autres termes, les bornes entre émotions intellectuelles et passions, entre le domaine du volontaire

distinctissime poterit, in imaginatione est formanda» (*Reg. XII, AT X, 416-417*).

- 21 Cette hypothèse – qui est à la fois une interprétation et une critique de Descartes – est avancée de façon stimulante par P. RICOEUR, *Le Volontaire et l'Involontaire*. Des discussions plus récentes de l'unité entre âme et corps à partir du problème de l'imagination sont celles F. de BUZON, D. KAMBOUCHNER, «L'Âme avec le corps: les sens, le mouvement volontaire, les passions» et L. GAUDEMARD, «Descartes's Conception of Mind through the Prism of Imagination».

et celui du non-volontaire, ne sont pas aussi strictes que le dualisme de Descartes les présente.

1.2 Imagination et rhétorique

Dans la première partie du traité, l'imagination est introduite par Descartes en sa qualité de représentation fictive. En tant que fiction, l'imagination trompe souvent le jugement et la volonté, les poussant à l'erreur. Les représentations fictives des objets, soit en sommeil soit en éveil, sont le résultat de l'agitation des esprits, qui mêlent de façon accidentelle les impressions sensibles avec les traces déjà enregistrées dans le cerveau²². La volonté elle-même peut stimuler la glande pinéale et lui faire produire des fictions intentionnelles, comme la chimère. Cette capacité est très importante pour corriger les passions, mais, étant volontaire, elle relève plus de l'activité de l'âme que de son affectivité²³. Qu'elle soit volontaire ou involontaire, la fiction imaginative est en tout cas un processus matériel: l'âme perçoit ou produit des idées imaginatives qui résident dans le corps. En réduisant l'imagination à une fiction matérielle, Descartes essaie d'en rabaisser l'importance pour la vie affective. S'il est vrai que les fictions peuvent générer des impressions aussi vivaces que les sens, et de ce fait peuvent stimuler dans l'âme des passions également réelles²⁴, «il paroist neantmoins [...] que toutes les [passions] peuvent aussi estre excitées par les objets qui meuvent les sens, & que ces objets sont leurs causes plus ordinaires & principales»²⁵.

Autrement dit, en tant que cause physiologique des passions, l'imagination – fiction d'objets absents – est le plus souvent subordonnée à la sensibilité, dont les impressions se rapportent à des objets présents. Avec cette thèse, il est assez probable que Descartes veuille se distancer des moralistes anciens, qui ignoraient la physiologie des esprits et donc ne comprenaient pas la nature du rapport de l'âme avec le corps: l'exagération du rôle de l'imagination est une conséquence de cette incompréhension. On verra que, lorsqu'il décrit effectivement les passions, Descartes doit réintroduire la fonction rhétorique, et

22 *Pass.* I, 21, AT XI, 344-345.

23 *Pass.* I, 20, AT XI, 344.

24 *Pass.* I, 26, AT XI, 349.

25 *Pass.* II, 51, AT XI, 372.

non simplement fictive, de l'imagination dans la vie affective. Mais le problème se manifeste aussi si on considère attentivement la caractérisation générale que Descartes donne au rapport entre passions et impressions sensibles.

L'âme n'a de passions qu'en raison de son lien – à la fois intime et extérieur – avec les mouvements des esprits animaux qui font mouvoir le mécanisme corporel. Toute passion mentale est donc causée, stimulée ou renforcée par les impressions qui se rassemblent dans le cerveau, et qui à leur tour agitent l'interconnexion dynamique des esprits, du sang, du cœur, des nerfs et des muscles²⁶. Sans une certaine altération du corps, l'âme peut avoir des habitudes ou des vertus, elle peut effectuer des jugements ou bien éprouver des émotions intérieures; mais elle n'a pas d'affections. Pour cette raison, toute définition des passions est suivie de l'illustration des modifications corporelles concomitantes dans les esprits et dans le sang: par exemple, le courage ou l'envie, s'ils ne sont pas accompagnés de ces modifications, sont des vices et non des passions²⁷.

Descartes s'efforce d'expliquer avec soin le rapport entre les mouvements des esprits animaux et les affections de l'âme. On ne peut dire que l'impression matérielle A soit la cause efficiente d'un effet passionnel A₁ dans l'âme – car l'âme est immatérielle et libre. Il s'agit plutôt, en utilisant le terme de Leibniz, d'une sorte de parallélisme d'événements psycho-physiques: A (disons, l'image d'un fauve) excite la réponse émotive A₁ (crainte ou courage) en raison de l'expérience passée, de la constitution personnelle, de l'habitude ou de l'éducation, mais aussi de la tendance en quelque sorte naturelle de l'âme à s'accorder à son corps. Bien qu'involontaires, les réponses passionnelles ne sont pas des automatismes: elles comportent une marge de plasticité qui peut être utilisée – toujours en mesure partielle et de façon indirecte – pour un conditionnement volontaire²⁸. La passion de la joie est souvent stimulée par le plaisir du corps, sans pour autant être l'effet mécanique du plaisir: elle exprime la manière dont l'âme est habituée à favoriser le pouvoir auto-conservatif de la corporéité. Par rapport à l'âme, l'impression physiologique ne dispose pas d'un pouvoir de causalité efficiente, mais

26 *Pass.* I, 33-39 AT XI, 353-358.

27 *Pass.* III, 171, 182-183, AT XI, 460, 466-467.

28 *Pass.* I, 30, AT XI, 351.

plutôt d'incitation, de dissuasion ou de persuasion. Les états du corps sont comme des rhéteurs pour l'âme²⁹.

Cette description paraît déjà très équivoque par rapport aux intentions de Descartes. La capacité de persuasion présuppose des convictions et des jugements, propres au rhéteur aussi bien qu'à l'auditeur : elle a peu à faire avec la structure physique que les hommes ont en commun avec les animaux. C'est la raison pour laquelle, à partir d'Aristote, les passions étaient le sujet propre de la rhétorique, et non pas de la psychologie en tant que discipline physique. C'est pour la même raison que Hobbes, malgré son matérialisme, renonce à une physique des passions et a recours à la rhétorique aristotélicienne³⁰. Descartes reste à mi-chemin. D'un côté, il donne la priorité au côté physique et s'efforce de différencier chaque passion sur la base de sa physiologie propre ; mais de l'autre, l'élément capable de spécifier les passions paraît plutôt résider dans leur complexité cognitive et évaluative, avec le mélange variable d'éducation, d'habitude, de préjugé et d'attente que cette complexité implique.

Si l'imagination – particulièrement en sa qualité de *vis aestimativa* – était conçue par la tradition comme un « rhéteur intérieur », c'était justement en raison de son pouvoir de déclenchement des passions³¹. L'imagination était vue comme l'instrument essentiel de la rhétorique – intersubjective, mais aussi intrasubjective – grâce à sa capacité d'agrandissement et de minimisation des objets du désir. Cette capacité était regardée comme trompeuse, mais non parce qu'elle produisait simplement des fictions : le rhéteur tire parti des préjugés et des suppositions implicites pour modifier la perception de la valeur ou du sens *des objets réels*. Toute la difficulté de la position de Descartes réside dans la tentative équivoque d'assigner aux impressions matérielles la capacité d'influencer les perceptions des valeurs.

La lecture croisée des articles 52 et 210 confirme cette hypothèse. On a vu que les causes principales des passions sont les impressions sensibles rassemblées dans le cerveau. Descartes précise désormais que

29 *Pass.* II, 79, 94, AT XI, 387, 396.

30 Cf. l'ouvrage classique de L. STRAUSS, *The Political Philosophy of Hobbes*. La lecture de Strauss est aussi en partie à la base de l'interprétation qu'on donnera de l'imagination hobbesienne.

31 Je fais allusion encore à l'étude de PIRO, *op. cit.*

les objets des sens « n'excitent pas en nous diverses passions à raison de toutes les diversitez qui sont en eux, mais seulement à raison des diverses façons qu'ils nous peuvent nuire ou profiter, ou bien en general estre importants »³². C'est donc la valeur des objets pour nous, et non une considération détachée de ces objets, qui fait la passion. Mais est-ce la sensibilité en tant qu'événement physique qui nous fait percevoir l'importance des choses? S'agit-il par ailleurs d'une valeur visant la conservation du corps ou les besoins de l'âme? À la fin du traité, en indiquant les remèdes contre les démesures passionnelles, Descartes assigne explicitement à l'imagination, et non à la sensibilité, la fonction rhétorique de manipulation de la valeur des objets :

« [...] ainsi ceux qui sont fort portez de leur naturel aux emotions de la Joye, ou de la Pitié, ou de la Peur, ou de la Colere, ne peuvent s'empêcher [...] d'avoir le sang tout emeu, en mesme façon que s'ils avoient la fièvre, lors que leur fantaisie est fortement touchée par l'objet de quelcune de ces passions. Mais ce qu'on peut toujours faire en telle occasion [...] c'est que, lorsqu'on se sent le sang ainsi emeu, on doit estre averti, & que le souvenir que tout ce qui se présente à l'imagination, tend à tromper l'ame, & à luy faire paroistre les raisons, qui servent à persuader l'objet de sa Passion, beaucoup plus fortes qu'elles ne sont, & celles qui servent à la dissuader, beaucoup plus faibles »³³.

Loin d'être réduite à une hallucination accidentelle ou à une fiction volontaire, l'imagination paraît ainsi être identifiée à la cause principale des passions, tandis que les modifications physiques des esprits apparaissent ici comme des effets concomitants, mais en rien déterminants. On pourrait objecter qu'il s'agit en tout cas, pour Descartes, de l'imagination en tant qu'action matérielle : un mouvement des esprits qui cherche à persuader l'âme de la justesse des raisons du corps. Mais pour pouvoir persuader l'âme, il faut participer de son émotivité et connaître ses valeurs. Si l'imagination est un rhéteur, elle doit posséder une qualité mentale, évaluative et symbolique, et ne pas se réduire au corps.

32 *Pass.* II, 52, AT XI, 372.

33 *Pass.* III, 210, AT XI, 486-487.

1.3 La structure imaginative de l'admiration et de l'amour

Lorsqu'il examine la nature des passions primitives et dérivées, Descartes utilise de manière subtile les ressources émotives de l'implicite, de la supposition inaperçue et de l'anticipation non réfléchie. Il décrit un sujet dont le lien avec le corps ne comporte pas une simple passivité, mais plutôt un élargissement de la dimension cognitive et délibérative de l'âme dans la direction d'une *intelligence passionnelle*. Un tel élargissement a du mal à se concilier avec la présupposition méthodique d'un dualisme substantiel entre le domaine de la volonté et celui du mécanisme involontaire du corps, ou entre jugement et affection. Mais l'émergence même de la question de l'affectivité de l'âme peut éventuellement être l'indice de la tentative dans les dernières œuvres de Descartes de nuancer ou d'approfondir cette présupposition. On rappellera, à ce propos, la lettre à Élisabeth du 28 juin 1643, où Descartes soutient que la conception de l'unité de l'âme et du corps se présente de manière spontanée et plus correcte dans la vie ordinaire que dans la métaphysique ou dans la géométrie; elle devient obscure, par contre, lorsqu'on prétend la traduire dans le langage réflexif de la philosophie³⁴. Cette affirmation implique du moins l'ébauche d'une appréciation inouïe pour une intelligence affective, voire non purifiée par la méthode.

L'imagination au sens large, en tant que capacité rhétorique de préfiguration et d'évaluation non réfléchie des choses, se trouve conséquemment au cœur de la structure des passions. On ne manquera pas de s'en apercevoir dès la thématization de la racine même de la vie affective de l'âme, à savoir l'admiration. Nous sommes étonnés par l'objet admiré « avant que nous connoissions aucunement si cet objet nous est convenable, ou s'il ne l'est pas »³⁵. La surprise de l'âme est la conséquence d'une expectative démentie: nous faisons l'expérience d'un écart entre ce que nous imaginions de l'objet, et l'objet lui-même. Il est vrai que si Descartes reconnaît le rôle constitutif de l'imagination, il tente aussitôt de l'identifier à une réaction mécanique du corps: l'admiration est causée « par l'impression qu'on a dans le cerveau, qui represente l'object comme rare, & par consequent digne d'estre fort consideré »³⁶; « la connoissance

34 À Élisabeth, 28 juin 1643, AT III, 694.

35 *Pass.* II, 53, AT XI, 373. Cf. sur cette question E. SCRIBANO, « Il controllo delle passioni. Ascesa e caduta della meraviglia da Descartes a Spinoza ».

36 *Pass.* II, 70, AT XI, 380.

de la chose qu'on admire [n'a de rapport qu'] avec le cerveau»³⁷. Mais en premier lieu, cette identification est en soi assez peu plausible, aussi bien que peu compatible avec la thématization cartésienne de l'admiration comme passion de l'âme – car sa conséquence serait qu'on devrait éprouver inéluctablement de l'admiration pour toute chose jamais rencontrée auparavant; en second lieu, elle s'accorde tout aussi peu avec une thèse cruciale de la dernière période de Descartes – que l'on retrouve explicitée dans sa correspondance avec Arnauld. Nous faisons référence à la thèse selon laquelle *la conscience de la nouveauté dans l'expérience* ne peut jamais être donnée par la mémoire corporelle, à savoir par les traces enregistrées dans le cerveau: c'est au contraire à une forme intellectuelle de mémoire de la réaliser³⁸. On peut en déduire que, si l'imagination est à l'œuvre dans l'appréciation admirative d'une chose qui nous surprend, il s'agit d'une imagination mentale – ou mieux, d'une *pensée imaginative*.

Cette hypothèse interprétative est corroborée par la discussion cartésienne de l'amour. Si l'estime est une dérivation de l'admiration³⁹, et partage donc avec l'admiration un sentiment de considération relativement détachée de la valeur d'une chose, nous aimons ce que nous estimons non seulement comme bon en soi, mais comme bon *pour nous*⁴⁰. Quand on aime, on se sent incomplet, et on voit l'objet de l'amour comme capable de nous compléter. Il y a ici une imagination du soi unie à l'imagination de l'autre personne; mais il y a aussi *l'imagination d'une totalité*: l'amour «vient des perfections qu'on imagine en une personne, qu'on pense pouvoir devenir un autre soy-meme», aussi bien qu'«on se considere comme defectueux, & comme si on n'estoit que la moitié d'un tout»⁴¹.

Dans le cas de l'amour aussi, Descartes tente d'enraciner l'imagination dans le mouvement matériel des esprits: «l'amour est une émotion de l'ame, causée par le mouvement des esprits, qui l'incite à se joindre de volonté aux objets qui paroissent luy estre convenables»; c'est la présence d'une telle incitation qui distinguerait l'amour comme passion de l'amour

37 *Pass.* II, 71, AT XI, 381.

38 Descartes à Arnauld, 29 juillet 1648, AT V, 220. Cf. la discussion de D. KAMBOUCHNER, *op. cit.*, I, p. 150-154.

39 *Pass.* III, 149, AT XI, 443.

40 *Pass.* II, 56, AT XI, 374.

41 *Pass.* II, 90, AT XI, 395.

comme libre jugement de la volonté⁴². Mais la distinction entre amour pur ou volontaire et amour passionnel, causé par le cerveau, apparaît extrêmement instable, plus encore que dans le cas de l'admiration. Descartes lui-même l'efface quand il doit distinguer entre volonté et désir: à la différence du désir, qui concerne les objets futurs, l'amour volontaire est un « contentement par lequel on se considère dès à présent comme joint avec ce qu'on aime: en sorte qu'on imagine un tout, duquel on pense estre seulement une partie »⁴³. Dans cette perspective, il n'y a donc aucune rupture substantielle entre activité et passion, ou pensée et imagination. Au plus, les esprits animaux secondent l'imagination de l'objet aimé, ou la renforcent de manière instrumentale; mais c'est une *âme imaginante* qui lui donne la vie: « car l'Amour occupe tellement l'ame à considérer l'objet aymé, qu'elle employe tous les esprits qui sont dans le cerveau à lui représenter l'image, & arreste tous les mouvemens de la glande, qui ne servent point à cet effect »⁴⁴. On remarque que l'âme imagine, mais sans volonté, au contraire de la fiction intentionnelle. L'imagination est le moyen d'une activité pensante qui *se fait* affection, sans attendre la passivité mécanique du corps.

2. *Homo imaginans*: Hobbes et les passions mentales

2.1 *Physique et anthropologie de l'imagination*

On réservera au paragraphe 2.4 quelques observations ultérieures sur la conception cartésienne du désir: une brève analyse de cette passion permettra d'obtenir une compréhension synoptique et efficace des affinités, aussi bien que des divergences majeures, entre Descartes et Hobbes. Pour cela, il faut questionner le rapport entre imagination et passions chez Hobbes. Notre but est de montrer que ce rapport n'est pas moins ambivalent que chez Descartes, et cela pour des raisons fondamentalement analogues.

L'inversion par rapport à Descartes est manifeste: Hobbes place son système sous le signe d'un matérialisme mécaniste, mais il ne déploie jamais une analyse mécaniste des passions. Il affirme que toute connaissance dérive des sens – à savoir, des *phantasmata* qui se

42 *Pass.* II, 79, AT XI, 387.

43 *Pass.* II, 80, AT XI, 387.

44 *Pass.* II, 120, AT XI, 417.

produisent en nous lorsque notre corps est heurté par d'autres corps⁴⁵; que l'imagination n'est que *decaying sense* – trace sensible qui s'affaiblit⁴⁶; et qu'il n'y a pas de raison en tant que substance séparée du corps, car la raison n'est que la discipline linguistique de séries d'images. Tout est donc matière en mouvement, et rien ne se meut de soi: tout effet dynamique est strictement nécessité par une cause externe. Même la série des conceptions mentales, qui paraît relever d'une certaine liberté par rapport à la corporéité, est le résultat nécessaire soit des associations non réglées – qui à leur tour peuvent être chaotiques aussi bien que gouvernées par l'expérience, l'éducation ou la constitution du corps – soit d'une passion qui donne aux séries leur direction réglée⁴⁷. C'est pourquoi Hobbes affirme que les pensées sont instrumentales aux désirs et aux passions: elles sont comme des explorateurs ou des espions qui doivent découvrir l'accès aux choses désirées⁴⁸. Le désir est ainsi un effort physique (*conatus*) déterminé par l'apparition ou *phantasma* des objets des sens⁴⁹. Hobbes l'appelle «mouvement volontaire», non parce qu'il relève d'une volonté libre, mais plutôt pour le distinguer du mouvement simplement animal ou physiologique, c'est-à-dire non déterminé par la *phantasia*. Par ailleurs, la volonté consiste en la passion elle-même – plus précisément, elle est la passion lorsqu'elle devient la cause intégrale d'une action.

Rien, dans la constitution de la nature humaine, n'est censé échapper au domaine d'un tel matérialisme de la nécessité naturelle. Il est vrai que le langage, avec sa fille la raison, distingue l'homme des autres animaux, tandis que les sens, l'imagination, la passion et même la volonté et l'entendement leur sont communs. Le langage est l'invention la plus puissante de l'homme, car il permet l'artifice, et donc la construction – plus ou moins réglée – d'un monde social et politique. Mais l'invention des signes comme aides pour la mémoire – l'activité à l'origine du

45 T. HOBBS, *Leviathan* [Lev.], chapitre I; EW III (*The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury, now first Collected and edited by Sir William Molesworth, 11 vol., Bohn, London 1839-45*), p. 1-2. Sur la notion de *phantasma*, cf. Y.-C. ZARKA, «Le vocabulaire de l'apparaître».

46 *El.* I, 3, § 1, p. 8; *Lev.* 2, EW III, p. 4-5.

47 *El.* I, 4, § 1-2, p. 13; *Lev.* 3, EW III, p. 12-13.

48 *Lev.* 8; EW III, p. 61.

49 *El.* I, 7, p. 28; *Lev.* 6, EW III, p. 39.

langage verbal⁵⁰ – est la conséquence d'une passion particulière: la curiosité⁵¹. Elle est donc le développement d'une puissance de la nature. Cela implique que les corps artificiels, dont le fonctionnement est établi par la convention linguistique, sont un cas spécifique de corps naturel⁵².

Pourquoi donc ne retrouve-t-on pas chez Hobbes une physique de l'homme, et en particulier une physique mécaniste des passions comme celle tentée par Descartes? Cette question renvoie au statut épistémique de la deuxième partie du système de Hobbes: l'homme en tant qu'élément intermédiaire entre physique et politique. Deux points sont à remarquer à ce propos: en premier lieu, même s'il affirme l'inclusion générale des corps artificiels à l'intérieur de la nature, Hobbes ne formule pas une physique politique. En accord avec Descartes, il soutient l'unité de la méthode scientifique en tant que source de l'ordre; mais cette unité présente néanmoins des différences internes, puisque les facteurs déterminants de la politique, y compris la religion et les passions les plus polémiques, ont évidemment une structure symbolique ou rhétorique qui deviendrait incompréhensible dans une perspective rigide

50 *Lev.* 4; EW III, p. 19.

51 Hobbes le dit explicitement dans *El.* I, 9, § 18, p. 45-46, et dans un passage remarquable du *De motu, loco et tempore*: «causa huius rei ea videtur esse quod homines aliqui extiterint curiosi, quibus satis non fuit natura frui, nisi etiam in eandem inspicerem, causasque omnium rerum cognoscerent; quumque hoc fieri non posse viderent sine rerum comparatione – comparationem autem non institui in ipsis rebus, sed in phantasmatis, nec phantasmata comparari, nisi revocari possint – excogitarunt notas, præsertim vero nomina, quæ in loco phantasmatum præteritorum, eorum similia excitarent» (*Critique du De Mundo de Thomas White*, ed. Par J. Jacquot et H.W. Jones, Vrin, Paris, 1973, ch. XXX, § 15, p. 356). La curiosité, passion propre à l'homme (*Lev.* 6; EW III, p. 44-45) est d'ailleurs non seulement la cause du langage, de la science et de l'art, mais aussi de la religion: religion et langage sont donc les deux traits spécifiques de l'animal humain. De la même manière qu'il y a un langage naturel – parce que non discipliné par les définitions et les conventions claires – et un langage convenu, il y a de même une religion naturelle et une religion établie par pacte.

52 Cf. l'interprétation de la place de la politique dans le système hobbesien effectuée par J. TERREL, *Hobbes. Matérialisme et politique*, p. 123-134. L'analyse de Terrel est importante pour la lecture ici proposée, car elle montre à quel point le détachement du désir par rapport au simple mouvement vital implique une dissociation entre être et valeur (p. 159-160).

naturaliste. En second lieu, Hobbes, même dans le tardif *De Homine*, a toujours abordé l'anthropologie à partir de la perspective implicite de la politique : il a préféré la voie *analytique* de la lecture de soi, qui, à bien y regarder, présuppose déjà la socialité des passions, à la voie synthétique de la compréhension des passions sur la base des « motions of the mind »⁵³. En particulier, Hobbes a admis une physique mécaniste de la sensibilité humaine – c'est au fond sa théorie optique⁵⁴ ; mais il n'a pas écrit une physique de l'imagination. Dans la mesure où la passion, étant un mouvement volontaire, dépend de l'imagination des objets désirés, il ne peut pas non plus y avoir de physique des passions.

Qu'est-ce qui, dans l'imagination, rend impossible une réduction directe de l'humain à l'ordre de la physique – une réduction qui paraît pourtant tendanciellement impliquée dans l'affirmation d'un système matérialiste de la nécessité ? On a rappelé que la passion de la curiosité, propre seulement à l'homme, est à la base du langage, aussi bien que de la religion. Mais la curiosité trouve son origine dans une capacité

53 Un des textes canoniques pour encadrer cette discussion est *De Corpore*, I, 6, §7 : « civil and moral [ici, la philosophie morale est présentée par Hobbes en tant que discipline physique, n.d.A.] philosophy do not so adhere to one another, but that they may be severed. For the causes of the motions of the mind are known, not only by ratiocination, but also by the experience of every man that takes the pains to observe these motions within himself. And therefore, not only they that have attained the knowledge of the passions and perturbations of the mind, by the *synthetical method*, and from the very first principles of philosophy, may by proceeding in the same way, come to the causes and necessity of constituting commonwealths [...] but even they also that have not learned the first part of philosophy, namely, *geometry* and *physics*, may, notwithstanding, attain the principles of civil philosophy, by the *analytical method* » (EW, I, p. 73-74). Il est vrai que la possibilité d'un passage synthétique de la physique à la politique est du moins abstraitement envisagée : Hobbes lui-même affirme d'ailleurs que la morale est une partie de la philosophie naturelle. Il semble y avoir ici une ambiguïté assez forte dans le système, car Hobbes tend à attribuer à une difficulté pratique (on ne peut pas présupposer la connaissance de la physique et de la géométrie pour aborder la politique) ce qui paraît plutôt relever d'une impossibilité épistémique de principe. Cf. l'interprétation de l'autonomie relative de la science politique donnée par T. SORELL, *Hobbes*, p. 4-28, et celle (la plus acceptable à notre avis) de A. FERRARIN, *Artificio, desiderio, considerazione di sé*. Cf. aussi les objections de N. MALCOLM, *Aspects of Hobbes*, ch. 5.

54 Sur la spécificité de l'optique hobbesienne par rapport à celle de Descartes, cf. J. MÉDINA, « Hobbes's Geometrical Optics ».

d'imagination tout à fait spéciale, qui donne une qualité spécifique aux séries des conceptions mentales :

«[...] l'enchaînement des pensées réglées est de deux sortes : l'une, quand, à partir d'un effet imaginé, nous recherchons les causes ou les moyens qui le produisent, et elle est commune aux hommes et aux bêtes; l'autre, quand, imaginant une chose quelconque, nous recherchons tous les effets possibles qui peuvent être produits par elle; c'est-à-dire que nous imaginons ce que nous pouvons en faire quand nous l'avons. De cela, je n'ai jamais vu aucun signe, si ce n'est en l'homme, car cette curiosité n'appartient guère à la nature des créatures vivantes qui n'ont pas d'autres passions que des passions sensuelles [...] En somme, le discours de l'esprit, quand il est gouverné par un dessein, n'est rien qu'une recherche, ou la faculté d'invention, que les Latins appellent *sagacitas* [...] : dénicher les causes de quelque effet présent ou passé, ou les effets de quelque cause présente ou passée»⁵⁵.

L'homme, comme les autres animaux, a des passions sensibles. La satisfaction de ces passions implique d'imaginer des moyens pour obtenir l'effet préfiguré, ou des causes capables de le produire : l'imagination est donc essentielle aux plaisirs des sens, mais instrumentale. Elle reste soumise au mécanisme du corps et au service de sa préservation. Le succès dans la satisfaction des besoins du corps imprime dans la mémoire les images des moyens nécessaires, en transformant l'imagination en expérience et en prudence. La prudence est donc commune aux hommes et aux animaux : elle est structurée par des enchaînements d'images devenues habituelles. À cet égard, l'imagination apparaît comme un prolongement de la sensibilité : une physique de l'imagination et des passions des sens serait bien possible.

L'homme peut toutefois utiliser l'imagination de deux autres façons. Il peut soit envisager une chose, présente ou passée, comme la cause d'une série d'effets possibles dans l'avenir, en faisant abstraction de son utilité tangible pour le corps ; soit examiner cette même chose comme un effet présent de causes inconnues dans le passé, qui sont recherchées par un esprit curieux sans considération directe de leur convenance avec les besoins des sens. La première capacité est à l'origine de l'industrie

55 *Lev.* 3 ; EW III, p. 13-14. Ici et dans la suite on adopte la traduction française par P. Folliot consultable librement : <http://classiques.uqac.ca/classiques/hobbes_thomas/leviathan/leviathan.html>.

et de l'artifice; la seconde, de la religion et de la science. L'imagination en tant que curiosité, «lust of the mind»⁵⁶ et non du corps, fait ainsi l'humanité de l'homme: n'étant pas instrumentale au corps, elle est la racine même de toutes les passions de l'esprit, comme l'admiration l'est chez Descartes. On touche ici de près l'ambiguïté, voire la circularité de la conception de Hobbes: en tant qu'imagination curieuse, l'esprit s'affirme comme cause en soi, partiellement libre à l'égard de la pression nécessitante du mécanisme naturel; mais en même temps, Hobbes le conçoit comme une réalité entièrement subordonnée au système dynamique de la corporéité matérielle.

2.2 *Imagination du possible et passions de l'esprit*

La doctrine des passions de l'esprit est présentée par Hobbes dans les *Elements of Law*, et reformulée en partie dans le *Léviathan*. Les différences entre les deux textes ont surtout à voir avec le lien entre passions de l'esprit et conflit: dans les *Elements*, les passions mentales de la gloire et de l'honneur sont décisives pour déclencher la guerre de tous contre tous, tandis que dans le *Léviathan* c'est plutôt le désir général de pouvoir – qu'il soit dirigé vers la satisfaction des besoins du corps ou de l'esprit – qui mène au conflit⁵⁷. Toutefois, cette divergence ne semble pas être le signe d'une perte de centralité des passions mentales et de leurs conséquences dans les rapports sociaux⁵⁸: l'importance extraordinaire des passions religieuses dans le *Léviathan* en témoigne. Le changement réside davantage dans la systématisation des plaisirs de l'esprit. Alors que dans les *Elements*, Hobbes paraît privilégier leur physionomie morale – ce qui le conduit à donner la primauté à la recherche de gloire et de reconnaissance – dans le *Léviathan* leur présentation est plus indifférente aux aspects axiologiques, et plus sensible à leur source anthropologique commune: *l'imagination de la possibilité*. Le lien entre imagination et passions mentales était déjà au premier plan dans les *Elements*. On peut dire que le *Léviathan* donne à ce lien le rôle d'un véritable fondement

56 *Lev.* 6; EW III, p. 45.

57 Cf. l'analyse assez détaillée du problème dans le livre de D. D'ANDREA, *Prometeo e Ulisse*.

58 Cf. FERRARIN, *Artificio*, p. 211.

anthropologique, particulièrement au regard de l'origine imaginative des passions religieuses.

Selon Hobbes, désirer quelque chose c'est d'abord l'imaginer : en avoir le *phantasma*⁵⁹. Cela implique que toute passion ait un élément mental, dans la mesure où, à la différence de la simple sensation, le *conatus* se détache en partie de la chose afin de pouvoir l'envisager. À la base du *conatus*, il y a une certaine indistinction d'imagination et de sensation physique, c'est-à-dire d'absence et de présence de l'objet : « le plaisir [...] est l'apparition, la sensation de ce qui est bon ». Appétit et désir sont de ce fait à peu près synonymes, car avoir soif c'est aussi imaginer la chose qui peut la satisfaire. De la même manière, *amour* et *désir* sont des expressions équivalentes, « sauf que par désir, nous signifions l'absence de l'objet, et par amour, plus couramment la présence du même objet. De même, par aversion, nous signifions l'absence, et par haine, la présence de l'objet »⁶⁰. Descartes, on l'a vu, distingue amour et désir d'une façon similaire, la différence consistant dans le fait que Hobbes paraît souligner d'abord leur homogénéité : « tout appétit, tout désir, tout amour est accompagné de plus ou moins de volupté, et toute haine, toute aversion, de plus ou moins de déplaisir et du sentiment d'être blessé »⁶¹. La vraie discontinuité est plutôt introduite chez Hobbes par l'espèce d'imagination unie à ce que nous appétons, désirons ou aimons : dans le cas des plaisirs des sens – « provoqués par les opérations qui chargent et déchargent le corps, de même que tout ce que est plaisant à voir, entendre, sentir, goûter, ou toucher » – l'imagination est pour ainsi dire résorbée par la satisfaction présente du corps ; mais d'autres plaisirs ou déplaisirs « naissent de l'attente qui procède de la prévision de la fin ou des conséquences des choses, que ces choses plaisent ou qu'elles déplaisent dans la sensation »⁶².

Joie et chagrin – les formes les plus simples de l'émotivité de l'esprit – sont toujours jointes à une considération des objets *in absentia*, et donc à des images faisant référence de manière primaire à la possibilité. On peut aimer quelqu'un avec une prédominance de l'aspect sensuel – il s'agirait

59 Sur le lien entre imagination et action, cf. M. PÉCHARMAN, « Philosophie première et théorie de l'action selon Hobbes », p. 62-66.

60 *Lev.* 6 ; EW III, p. 43.

61 *Ibidem.*

62 *Ibidem.* Cf. aussi *El.* I, 8, §3-4, p. 31-32.

alors de la concupiscence naturelle – mais aussi *colorer* cette passion avec des images des plaisirs passés ou futurs, ainsi que des attentes de réciprocité ou d'exclusivité, comme la luxure, la souffrance d'amour ou la jalousie⁶³. En lisant Hobbes, on s'aperçoit aisément que les joies mentales liées à l'attente, à la supposition, à la curiosité, à l'espoir ou à la crainte sont plus fortes, durables et envahissantes que les plaisirs des sens, et qu'inversement les chagrins sont plus graves.

Les êtres humains vivent la plupart du temps dans la dimension cognitive et affective de la virtualité. La crainte et l'espoir jouent un rôle crucial dans la définition de l'antagonisme de la condition naturelle⁶⁴, dans la mesure où l'anticipation d'un avenir inconnu et ouvert pousse tous les individus à tenter sans cesse d'agrandir leur pouvoir⁶⁵. L'anxiété perpétuelle au sujet de l'avenir rend l'homme semblable à Prométhée, «qui regarde trop loin devant lui par souci du temps futur»⁶⁶. La mémorable description hobbesienne de cette condition d'inquiétude permanente relie l'imagination de la possibilité tant aux plaisirs de la curiosité scientifique qu'aux craintes religieuses – car il s'agit de deux faces de la même pièce.

Trois conséquences sont principalement à remarquer. En premier lieu, les hommes ont le penchant à «être curieux des causes des événements qu'ils voient [...] dans la recherche des causes de leur propre bonne ou mauvaise fortune». En outre, cette propension conduit nécessairement à la conception d'un enchaînement des causes, jusqu'à l'idée d'une cause première. En dernier lieu, lorsque la curiosité et la supposition des causes premières s'accompagnent de la crédulité et de l'ignorance des causes prochaines des choses, l'imagination fabrique des pouvoirs invisibles capables d'interventions surnaturelles :

«[...] alors qu'il n'y a pas d'autre félicité, pour les bêtes, que de jouir, au quotidien, de leur nourriture, de leur bien-être, et de leur concupiscence, n'ayant que peu ou pas de prévision du temps à

63 Dans sa traduction de la *Rhétorique* d'Aristote, Hobbes écrit – en suivant l'usage terminologique d'un fameux essai de Bacon – que les opinions sont comme des couleurs, à savoir des apparences extérieures, que la persuasion donne aux arguments sur le bien et le mal. Sur cette question, cf. Q. SKINNER, *Reason and Rhetoric*, ch. 3, surtout p. 133 et suivantes.

64 *Lev.* 13; EW III, p. 111-112.

65 *Lev.* 11; EW III, p. 85-86.

66 *Lev.* 12; EW III, p. 95.

venir [...] l'homme observe comment un événement a été produit par un autre, se rappelle ce qui les a précédés et ce qui les a suivis; et quand il ne peut pas s'assurer des véritables causes des choses (car les causes de la bonne et de la mauvaise fortune sont pour la plupart invisibles), il suppose des causes de ces choses, soit telles que sa propre imagination les lui suggère, soit en se fiant à l'autorité d'autres hommes, ceux qu'il pense être ses amis, et être plus sages que lui-même»⁶⁷.

Curiosité scientifique et inquiétude sont ainsi inséparables, en tant que résultats de la projection de l'homme dans la dimension instable de l'absence, de la virtualité, mais aussi de la finitude: à savoir, de l'écart inévitable entre prévision et réalité, ou entre connaissance subjective des causes et structure effective des événements. Cet écart est également la racine de la superstition: l'imagination a toujours une propension à remplir le manque de présence et de connaissance avec la présentification fictive des pouvoirs invisibles. Si la superstition religieuse a autant d'influence sur l'imagination des hommes, c'est parce qu'elle offre une stabilité plus ou moins provisoire aux inquiétudes mentales provoquées par le détachement imaginatif de la présence.

Pour conclure, l'imagination permet de donner une présence substitutive à l'absence, et de contempler les possibilités propres à cette présence secondaire – qui peut certainement être une fiction, mais aussi une anticipation, une supposition, une variation ou une reconstruction idéale des choses réelles, ainsi qu'un projet qui est censé les modifier. En contemplant le domaine du possible, l'homme se détache en partie de la nature: c'est pour cela qu'une physique de l'imagination est impossible⁶⁸. Sur ce point, Hobbes est plus instructif que Descartes, dans la mesure où il souligne explicitement – et non seulement de manière indirecte et évasive comme dans les *Passions* – le rôle essentiel d'une telle imagination partiellement affranchie de la sensibilité dans la constitution de l'émotivité mentale. Il est surprenant que ce soit le plus matérialiste des deux philosophes qui le mette en avant.

67 *Ibidem*, p. 94-95.

68 Cf. pour une lecture analogue J. LEMETTI, «The Most Natural and the Most Artificial. Hobbes on Imagination». L'interprétation plus naturaliste de C. LAZZERI, *Droit, pouvoir, liberté*, ch. 1, insiste au contraire sur la continuité et même l'homogénéité ontologique entre autoconservation physique et désir imaginatif.

2.3 *L'émotivité du soi*

Hobbes dans son matérialisme, lorsqu'il s'agit d'illustrer la nature des passions humaines, semble décrire un esprit emprisonné dans le corps, ou mieux, narrer un soi qui, en qualité d'imagination du possible, s'efforce de s'affranchir de la présence sensible, tout en demeurant lié à la finitude des images. Si on se réfère à la deuxième section de la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel, il semble que, chez Descartes, la conscience de soi s'affirme dans la figure stoïcienne d'une raison explicitement universelle, bien qu'abstraitement séparée du désir particulier et de la passivité sensible des images. Chez Hobbes, au contraire, la conscience de soi se présente justement comme un désir particulier, voire comme une force instinctuelle, implicite, qui ne connaît pas son universalité et tente d'affirmer sa réalité non sensible dans le domaine de la sensibilité⁶⁹. On voit en effet que chez Hobbes les passions de l'esprit se nourrissent généralement de ce que Spinoza appellera l'infini de l'imagination : une conception imaginative de la série infinie des causes d'une chose, ainsi que de la virtualité infinie de ses effets dans l'avenir. Mais surtout les passions mentales sont des formes émotives d'affirmation d'un soi en quête de reconnaissance.

Rien, dans l'anthropologie de Hobbes, ne peut égaler la force émotive de l'imagination de soi face aux autres : les individus imaginent leur pouvoir et leurs mérites dans l'avenir, se comparent réciproquement, cherchent toujours des signes sociaux d'honneur, souffrent pour les offenses plus que pour les blessures ; ils rabaissent les autres pour s'élever, ou simulent de l'estime pour être acceptés⁷⁰. Le besoin inextinguible de gloire et de signes d'honneurs est la conséquence d'un soi anxieux qui s' imagine face à un avenir inconnu, et cherche chez les autres la confirmation de sa valeur⁷¹. L'imagination bâtit ainsi un monde symbolique où l'échange des signes d'estime sociale devient la réalité la plus importante, et affecte toutes les passions mentales liées à l'attente, à la crainte et à l'espoir : il s'agit du monde de l'imagination égocentrique dénoncé par Rousseau. Cependant, selon Rousseau

69 Cf. pour une analyse plus détaillée G. FRILLI, *Ragione, desiderio, artificio*, ch. II.

70 Cf. la lecture de FERRARIN, *Artificio*, ch. 6 ; B. CARNEVALI, « Potere e riconoscimento. Il modello hobbesiano ».

71 *El.* I, 9, § 1, 2, 8-12, p. 36sq.

l'artifice de l'émulation et le jeu des apparences sociales ne relèvent pas de la nature de l'homme, comme Hobbes le croyait, mais seulement de sa dégénération historique : l'orgueil et la quête de gloire sont les causes du plus grave désordre, sans pourtant appartenir à la nature de l'homme.

L'imaginaire symbolique des passions sociales, ceci n'a peut-être pas été suffisamment remarqué, colore également les passions religieuses. On s'en aperçoit d'abord en lisant la théorie hobbesienne de la religion naturelle : les hommes donnent des signes d'honneur à un pouvoir qu'ils imaginent – à raison – irrésistible⁷². De plus, non seulement la relation verticale entre les hommes et Dieu, mais aussi la relation horizontale qui existe au sein de la communauté religieuse, sont soutenues par l'imagination de soi face aux autres et à l'avenir. L'espérance en la résurrection et en la vie éternelle est une image qui, pour ainsi dire, soigne l'anxiété perpétuelle au sujet de l'avenir⁷³ ; comme nous l'apprennent les premières communautés chrétiennes, cette image peut aussi devenir – de manière étonnante si on s'arrête à une interprétation trop étroite de Hobbes – le moyen de diffusion des passions mentales *non polémiques* comme la modestie, l'admiration, la bienveillance, la bonne volonté, la charité, la générosité, et même la pitié et la compassion⁷⁴. Bien que Hobbes présente souvent ces pratiques comme des vertus et des habits rationnels, elles sont en même temps pleinement des passions, et possèdent donc un pouvoir émotif intrinsèque. En d'autres termes, les chrétiens des origines qui croyaient en la résurrection ne pratiquaient pas la charité par obéissance à la raison, encore moins par simple crainte de la punition, mais par une inclination passionnelle intérieure : sans être des hommes exceptionnellement moraux, ils étaient influencés par une puissante image eschatologique de conciliation entre les amours qu'ils ressentaient pour leur destin personnel et pour les destins d'autrui⁷⁵.

À partir de cette perspective, aussi marginale que l'on voudra et pourtant bien présente dans la troisième partie du *Léviathan*, on peut apprécier encore une fois la formidable importance de l'imagination pour les passions : l'imagination ne se limite pas à seconder des tendances

72 *Lev.* 12, 31 ; EW III, p. 103 sq, 348 sq.

73 À ce sujet, cf. F. TORO, « Gesù e gli Apostoli nel 'Leviatano' ».

74 Ce point est plus amplement traité dans G. FRILLI, « L'esperienza morale in Hobbes » ; mais voir aussi F. TORO, « Hobbes e l'amicizia ».

75 Cf. la longue description du pouvoir des pasteurs dans la vie communautaire chrétienne : *Lev.* 42 ; EW III, p. 524 et suivantes.

rigides préexistantes, comme l'égoïsme, mais peut également cultiver des directions passionnelles opposées, et parfois même compatibles avec une socialité bien ordonnée. Si l'imagination, en allumant le feu de l'orgueil et de la vaine gloire, est capable d'exacerber les tensions conflictuelles de l'émotivité humaine, elle peut également, ne serait-ce que dans une certaine mesure, les harmoniser et les concilier entre elles.

2.4 Désir, générosité, reconnaissance

En conclusion, un rapprochement de la conception du désir et de ses conséquences éthiques permet de mieux illustrer notre interprétation. Descartes, d'une manière comparable à Hobbes, conçoit le désir comme une espèce d'amour qui regarde l'avenir, et se tourne donc vers des choses absentes⁷⁶. L'imagination active dans le désir est une représentation des biens et des maux futurs, et donne lieu à des passions dérivées telles que l'espoir, la crainte, la jalousie, la confiance en soi-même et le désespoir⁷⁷. En affirmant que toutes les passions pour les biens présents peuvent aussi se transformer en désirs des biens futurs⁷⁸, Descartes paraît, ce qui devient de plus en plus clair dans l'analyse des passions dérivées, établir une hiérarchie de nature morale. L'éloignement du présent est, en même temps, éloignement par rapport à un critère d'équilibre émotif et moral; c'est une perte de mesure. L'individu qui vit trop dans l'imagination de l'avenir est destiné, aux yeux de Descartes, à perdre contact avec une réalité partagée et indépendante de lui, et à ne s'alimenter que d'un amour de soi dépourvu de toute mesure. Il est alors plus facilement en proie à des passions vicieuses, égocentriques et tristes comme l'orgueil⁷⁹, l'envie⁸⁰, la colère des âmes faibles⁸¹, la vaine gloire⁸², et aussi la honte, qui n'est pas la vraie humilité de l'homme généreux, mais une vanité unie à l'absence de confiance en soi-même: «car lorsqu'on s'estime si fort,

76 *Pass.* II, 57, AT XI, 374-375.

77 *Pass.* II, 58, AT XI, 375.

78 *Pass.* II, 62, AT XI, 377.

79 *Pass.* III, 157-159, AT XI, 448-450.

80 *Pass.* III, 182-183, AT XI, 466-467.

81 *Pass.* III, 202, AT XI, 480.

82 *Pass.* III, 204, AT XI, 482.

qu'on ne se peut imaginer d'estre mesprisé par personne, on ne peut pas aysement estre honteux »⁸³.

Pour Descartes, le désir est une appréciation sans estime, ou mieux, sans critère d'estime ou de mépris. L'homme du désir, comme le Prométhée de Hobbes, regarde trop loin devant lui, tandis que le fondement de l'estime réside dans une perception du présent. Le modèle normatif de la générosité est l'idéal d'une vie passionnelle accompagnée d'une estime bien fondée de soi⁸⁴; c'est-à-dire d'une vie dans laquelle l'admiration et l'amour, les passions de la présence, ont la primauté sur le désir. L'homme généreux est rarement plein d'espoir ou de crainte; il n'est pas angoissé outre mesure par l'avenir, ni envieux des biens d'autrui, car il est satisfait de ce qu'il a: c'est presque le contraire de ce qui se passe avec les individus anxieux chez Hobbes. Dans les cas d'admiration et d'amour, l'imagination est pour ainsi dire ancrée dans une réalité qui dépasse l'individu: admirer quelque chose veut dire en être surpris, voire se former une idée qui réfute les suppositions et les attentes précédentes; aimer, c'est imaginer une totalité qui nous complète et nous transcende. Dans le désir, par contre, l'imagination ne rencontre pas de résistance inattendue; elle ne trouve ni stabilité, ni complétude⁸⁵. Comme le dit Hobbes, la vie devient une course sans but, ou une transition perpétuelle d'un désir à un autre sans aucune satisfaction définitive⁸⁶.

En déplaçant le centre de la vie affective vers la curiosité inquiète, la découverte jamais apaisée, et l'imagination de l'avenir, Hobbes rejette les modèles éthiques classiques qui prescrivent une bonne mesure des passions fondée sur l'estime de soi. On touche ici de près le point de divergence le plus significatif avec Descartes, qui accorde au contraire la priorité à l'admiration et à l'amour comme sources de la satisfaction de soi. Cela n'implique pourtant pas que tout contrepoids affectif à la démesure du désir soit impossible. Afin de sortir de l'état de conflit interne

83 *Pass.* III, 205, AT XI, 482.

84 *Pass.* III, 153, AT XI, 445-446. Cf. KAMBOUCHNER, *op. cit.*, II, p. 308 sq.

85 La question de la résistance du monde à l'imagination est l'un des thèmes les plus stimulants de l'interprétation de L. STRAUSS, *Hobbes's Critique of Religion*. Pour un rapprochement entre Hobbes et Descartes à ce propos, cf. M. FARNESI CAMELLONE, «Hobbes, Descartes and the *Deus deceptor*».

86 *El.* I, 9, §21, p. 47; *Lev.* 11, EW III, p. 85.

et externe, comme l'a soutenu Oakeshott⁸⁷, Hobbes paraît s'appuyer non seulement sur la crainte de la mort, mais aussi, plus positivement, sur l'équilibre passionnel d'un amour-propre plus tempéré: une passion qui n'est pas si éloignée, du moins quant aux conséquences pratiques, de celle qui anime l'homme généreux de Descartes. Il semble en effet y avoir un espace problématique, dans l'anthropologie de Hobbes, pour une curiosité qui accepte son ignorance et ne se fait pas superstition, ainsi que pour une soif de gloire qui ne se déploie pas au détriment d'autrui⁸⁸. On a déjà appelé, à ce propos, l'exemple des communautés chrétiennes, dans lesquelles une croyance partagée dans la résurrection permettait un véritable processus de reconnaissance mutuelle: à savoir une conciliation entre amour de soi et amour de charité, égoïsme et bienveillance. Finalement, il nous semble donc que l'opposition entre Descartes et Hobbes ne se situe pas tant entre la priorité de l'estime de soi et la démesure du désir, qu'entre un modèle encore classique de noblesse éthique et presque esthétique chez Descartes, et une dynamique passionnelle de reconnaissance chez Hobbes, qui anticipe les théories de Rousseau, Fichte et Hegel, et n'exclut peut-être pas *a priori* toute possibilité de réciprocité⁸⁹.

Conclusion

Chez Descartes comme chez Hobbes, on l'a évoqué dans l'introduction, l'imagination a une fonction ambivalente dans la construction de la nouvelle science: critiquée comme source fondamentale d'erreur, elle est en même temps l'instrument de reconstruction d'un savoir enfin

87 M. OAKESHOTT, «The Moral Life in the Writings of Thomas Hobbes», p. 128.

88 Notre conclusion diffère en partie de celle de la contribution au demeurant instructive de R. COBB-STEVENS, «Descartes and Hobbes on the Passions», p. 160. Selon Cobb-Stevens, qui se rallie au point de vue de Leo Strauss, «Hobbes' more fundamental intent was to found morality on fear of violent death», puisque Hobbes «seems to have no comprehension of a spirit of generosity rooted in virtue». On a suggéré au contraire que, bien que distant de l'inspiration aristotélécienne et stoïcienne de la générosité de Descartes, l'homme de Hobbes n'est pas forcément étranger à une affectivité plus sociable.

89 Cf. sur cette question F. TOTO, T. PÉNIGAUD DE MOURGUES et E. RENAULT (dir.), *La Reconnaissance avant la reconnaissance*.

purifié par la méthode scientifique. En d'autres termes, l'imagination est accusée en tant qu'expression des préjugés inscrits dans la corporéité, mais elle devient essentielle lorsqu'il s'agit d'instituer à nouveau le lien entre la raison – substance pure chez Descartes, système verbal de calcul chez Hobbes – et le monde des corps.

Quelque chose d'analogue se passe dans l'anthropologie morale. D'un côté, Descartes et Hobbes stigmatisent l'imagination en raison de sa capacité rhétorique exerçant une influence sur les passions. L'imagination déforme l'apparence des objets du désir, bouleversant la perception de l'utile et du nuisible ; parfois, elle nous pousse à remplacer l'absence de prévision ou de connaissance par des suppositions peu fiables – ou même des fictions tout à fait irréelles. On a vu aussi dans quelle mesure l'imagination, de manière plus subtile, joue avec la temporalité complexe de l'expérience affective, en donnant au présent la teinte de la virtualité et de l'attente ; ou à quel point elle est capable de gonfler les satisfactions ainsi que les illusions du soi, en amplifiant les passions de l'amour-propre. De plus, l'imagination nous fait conjecturer les passions et les volontés d'autrui, et nous fait percevoir les jugements des autres individus comme importants pour l'image que nous avons de nous-mêmes. Elle est un rhéteur intérieur, aussi bien que l'instrument des vrais rhéteurs et des prophètes, puisqu'elle permet de manipuler les passions égocentriques ainsi que les apparences sociales et les croyances partagées.

Mais d'un autre côté, et de manière plus ambivalente, l'imagination établit le cadre d'une vie affective incarnée. On a insisté à ce propos sur un chiasme : chez Descartes, l'imagination paraît dessiner les contours de l'émotivité passive de l'âme, alors que chez Hobbes, elle signale plutôt la présence de l'esprit en tant qu'activité implicite, presque instinctuelle, cachée dans le corps. Il nous semble que cette inversion met finalement en lumière deux aspects complémentaires d'une même réalité. L'imagination à l'œuvre dans la vie passionnelle est une activité implicite de jugement et de réflexion, ainsi qu'une sorte de pensée passive, latente dans l'affectivité. Dans cette optique, attentive non seulement aux déclarations de principe, mais aussi aux tensions et aux conséquences des deux théories, quelques-uns des contrastes les plus évidents entre Descartes et Hobbes tendent à s'estomper pour faire apparaître une proximité surprenante.

Bibliographie

NB: Les références des éditions principales des œuvres de Descartes et les abréviations figurent dans la bibliographie liminaire du volume.

- ADAM Marcus P., «The Wax and the Mechanical Mind: Reexamining Hobbes's Objections to Descartes's Meditations», *British Journal for the History of Philosophy*, 22(3), 2014, p. 403-424.
- BALDIN Gregorio, *La Croisée des savoirs. Hobbes, Mersenne, Descartes*, Milano: Mimesis, 2020.
- BLUMENBERG Hans, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974² (1966).
- BOURIAU Christophe, «L'imagination productrice: Descartes entre Proclus et Kant», *Littératures classiques*, 45, 2002, p. 47-62.
- BUZON Frédéric (de), *La Science cartésienne et son objet. Mathesis et phénomène*, Paris: Honoré Champion, 2013.
- BUZON Frédéric (de), KAMBOUCHNER Denis, «L'âme avec le corps: les sens, le mouvement volontaire, les passions», in: BUZON Frédéric (de), CASSAN Élodie, KAMBOUCHNER Denis (dir.), *Lectures de Descartes*, Paris: Ellipses, 2015, p. 279-328.
- CARNEVALI Barbara, «Potere e riconoscimento. Il modello hobbesiano», *Iride*, 46, 2005, p. 515-540.
- COBB-STEVENS Robert, «Descartes and Hobbes on the Passions», *Analecta Husserliana*, 28, 1990, p. 145-163.
- D'ANDREA Dimitri, *Prometeo e Ulisse. Natura umana e ordine politico in Thomas Hobbes*, Firenze: La Nuova Italia, 1997.
- FARNESI CAMELLONE Mauro, «Hobbes, Descartes and the *Deus deceptor*», *Hobbes Studies*, 26 (1), 2013, p. 85-102.
- FERRARIN Alfredo, «Kant's Productive Imagination and Its Alleged Antecedents», *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 18, 1995, p. 65-92.
- FERRARIN Alfredo, *Artificio, desiderio, considerazione di sé. Hobbes e i fondamenti antropologici della politica*, Pisa: ETS, 2001.
- FERRARIN Alfredo, «Immaginazione e memoria in Hobbes e Cartesio», in: SASSI Maria M. (dir.), *Tracce della mente. Teorie della memoria da Platone ai moderni*, Pisa: Edizioni della Normale, 2007, p. 159-189.
- FIASCHI Giovanni, *Il desiderio del Leviatano. Immaginazione e potere in Thomas Hobbes*, Soveria Mannelli: Rubbettino, 2014.
- FOTI Véronique M., «The Cartesian Imagination», *Philosophy and Phenomenological Research*, 46, 1986, p. 631-642.

- FRILLI Guido, *Ragione, desiderio, artificio. Hegel e Hobbes a confronto*, Firenze: Firenze University Press, 2017.
- FRILLI Guido, «L'esperienza morale in Hobbes», *Iride*, 83, 2018, p. 29-47.
- FRILLI Guido, «Hobbes's Genealogy of Private Conscience», *European Journal of Philosophy*, Early Online View, 2020, <https://doi.org/10.1111/ejop.12519>.
- GAUDEMARD Lynda, «Descartes's Conception of Mind Through the Prism of Imagination: Cartesian Substance Dualism Questioned», *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 100 (2), 2018, p. 146-171.
- KAMBOUCHNER Denis, *L'Homme des passions. Commentaires sur Descartes*, 2 vol., Paris: Albin Michel, 1995.
- KLEIN Jacob, *Greek Mathematical Thought and the Origin of Algebra*, tr. E. Brann, Boston: MIT, 1968 (1936).
- LACHTERMAN David R., *The Ethics of Geometry. A Genealogy of Modernity*, New York-London: Routledge, 1989.
- LAZZERI Christian, *Droit, pouvoir et liberté: Spinoza critique de Hobbes*, Paris: PUF, 1998.
- LÉBRUN Gerard, «La notion de *ressemblance*, de Descartes à Leibniz», in: WAGNER Hans (Hrsg.), *Sinnlichkeit und Verstand in der deutschen und französischen Philosophie von Descartes bis Hegel*, Bonn: Bouvier, 1976, p. 39-57.
- LEIJENHORST Cees, «Sense and Nonsense about Sense: Hobbes and the Aristotelians on Sense Perception and Imagination», in: SPRINGBORG Patricia (ed.), *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*, Cambridge, UK: Cambridge University Press, p. 82-108.
- LEMETTI Juhana, «The Most Natural and the Most Artificial. Hobbes on Imagination», *Hobbes Studies*, 17(1), p. 46-71.
- MACINTOSH J.J., «Perception and Imagination in Descartes, Boyle and Hooke», *Canadian Journal of Philosophy*, 13, 1983, p. 327-352.
- MALCOLM Noel, *Aspects of Hobbes*, Oxford: Oxford University Press, 2002.
- MARION Jean-Luc, *Sur la théologie blanche de Descartes*, Paris: PUF, 1981.
- MÉDINA José, «Hobbes's Geometrical Optics», *Hobbes Studies*, 29 (1), 2016, p. 39-65.
- MICHAEL Emily, MICHAEL Fred, «Corporeal Ideas in Seventeenth-Century Psychology», *Journal of the History of Ideas*, 50, 1989, p. 31-48.

- MORI Gianluca, «Hobbes, Descartes, and Ideas: a Secret Debate», *Journal of the History of Philosophy*, 50 (2), 2012, p. 197-212.
- NERNEY Gayne, «*Homo Notans*: Marks, Signs, and Imagination in Hobbes's Conception of Human Nature», *Hobbes Studies*, 4, 1991, p. 53-75.
- OAKESHOTT Michael, «The Moral Life in the Writings of Thomas Hobbes», in: Id., *Hobbes on Civil Association*, Liberty Fund, Indianapolis, 2000, p. 80-132.
- PÄTZOLD Detlev, «Imagination in Descartes' Meditations», in: NAUTA Lodi, PÄTZOLD Detlev (ed.), *Imagination in the Later Middle Ages and Early Modern Times*, Leuven: Peeters, 2004, p. 153-173.
- PÉCHARMAN Martine, «Philosophie première et théorie de l'action selon Hobbes», in: ZARKA Yves-Charles, BERNHARDT Jean (dir.), *Thomas Hobbes: philosophie première, théorie de la science et politique*, Paris: PUF, 1990, p. 47-66.
- PIRO Francesco, *Il retore interno. Immaginazione e passioni all'alba dell'età moderna*, Napoli: La Città del Sole, 1999.
- REISS Timothy J., «Denying the Body? Memory and the Dilemmas of the History in Descartes», *Journal of the History of Ideas*, 57, 1996, p. 587-607.
- RICOEUR Paul, *Le Volontaire et l'Involontaire*, Paris: Aubier, 1950.
- ROSEN Stanley, «A Central Ambiguity in Descartes», in: Id. (ed.), *The Ancients and the Moderns*, New Haven-London: Yale Univ. Press, p. 22-36.
- SANTINELLI Cristina, «*Imago, phantasia, vis imaginandi*. Una lettura dell'immaginazione nell'opera di Cartesio», in: FORMIGARI Lia, CASERTANO Giovanni, CUBEDDU Italo (ed.), *Imago in phantasia depicta*, Roma: Carocci, 1999, p. 189-215.
- SCHUMANN Karl, «Phantasms and Idols: True Philosophy and Wrong Religion in Hobbes», in: FOISNEAU Luc, WRIGHT George (ed.), *Nuove prospettive critiche sul Leviatano di Hobbes nel 350° anniversario della pubblicazione*, Milano: Angeli, 2004, p. 25-31.
- SCRIBANO Emanuela, «Il controllo delle passioni. Ascesa e caduta della meravigliadaDescartesaSpinoza», *Ingenium*, 11, 2017, p. 151-161.
- SEPPER Dennis L., «Imagination, Phantasms, and the Making of Hobbesian and Cartesian Science», *The Monist*, 71, 4, 1988, p. 526-542.
- SEPPER Dennis L., *Descartes's Imagination: Proportion, Images, and the Activity of Thinking*, Berkeley: University of California Press, 1996.

- SKINNER Quentin, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- SORELL Tom, *Hobbes*, New York & London: Routledge, 1986.
- STRAUSS Leo, *The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and its Genesis*, Chicago: University of Chicago Press, 1963 (1936).
- STRAUSS Leo, *Hobbes's Critique of Religion and Related Writings*, Chicago: University of Chicago Press, 2011 (1933-1934).
- TERREL Jean, *Hobbes: matérialisme et politique*, Paris: Vrin, 1994.
- TOTO Francesco, «Hobbes e l'amicizia. Antropologia, etica e politica», *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, 2, 2018, p. 290-310.
- TOTO Francesco, «Gesù e gli Apostoli nel 'Leviatano'. Il cristianesimo delle origini tra etica e politica», *Teoria Politica*, à paraître.
- TOTO Francesco, PÉNIGAUD DE MOURGUES Theophile, RENAULT Emmanuel (dir.), *La Reconnaissance avant la reconnaissance*, Lyon: ENS Éditions, 2017.
- ZARKA Yves-Charles, «Le vocabulaire de l'apparaître: le champ sémantique de la notion de Phantasma», in: Id. (dir.), *Hobbes et son vocabulaire*, Paris: Vrin, 1992, p. 13-29.