

Catherine Penn

# **SUR DEUX INTRADUISIBLES**

**FANTASIE ET IMAGINATION  
AU XVII<sup>e</sup> SIÈCLE : DU LEXIQUE GÉNÉRAL  
À LA TERMINOLOGIE PHILOSOPHIQUE**





**Roma Tre**

Università degli Studi Roma Tre

Dipartimento di Lingue, Letterature e Culture straniere

# PRISMES

COLLANA DIRETTA DA BRUNA DONATELLI E LAURA SANTONE

n. 1, maggio 2019

Traduire Zola, du XIX siècle à nos jours

sous la direction de Bruna Donatelli et Sophie Guermès

n. 2, ottobre 2020

Médias et émotions

Catégories d'analyses, problématiques, concepts

sous la direction de Pascale Vergely et Guillaume Carbou

n. 3, giugno 2021

Allegretto vivace

Omaggio a Bruna Donatelli

a cura di Francesco Fiorentino e Laura Santone

n. 4, dicembre 2021

*Aurelio Principato*

Tre percorsi letterari parigini

a cura di Laura Brignoli, Bruna Donatelli, Simona Pollicino

n. 5, ottobre 2022

Fellini. L'intime et la mer

A cura di Sophie Guermès

n. 6, dicembre 2023

Rimediare, performare, intermediare: il corpo sonoro della scrittura

A cura di Laura Santone

COLLANA  
**PRISMES**

Università degli Studi Roma Tre  
DIPARTIMENTO DI LINGUE, LETTERATURE E CULTURE STRANIERE

**7**

Catherine Penn

# **SUR DEUX INTRADUISIBLES**

**FANTASIE ET IMAGINATION  
AU XVII<sup>e</sup> SIÈCLE : DU LEXIQUE GÉNÉRAL  
À LA TERMINOLOGIE PHILOSOPHIQUE**



*Roma Tre Press*  
**2025**



COLLANA PRISMES

diretta da Bruna Donatelli e Laura Santone

*Comitato scientifico*

Silvia Adler (Università Bar-Ilan, Tel Aviv)

Franca Bruera (Università di Torino)

Dario Cecchi (Sapienza Università di Roma)

Alessandro Duranti (UCLA, Los Angeles)

Laurent Fauré (Università Paul Valéry-Montpellier, Praxiling-CNRS)

Marco Maria Gazzano † (Università degli Studi Roma Tre)

Sophie Guermès (Université de Brest, CECJI)

Sophie Moirand (professeur émérite Sorbonne Nouvelle)

n. 7

*Sur deux intraduisibles.*

*Fantaisie et Imagination au XVII<sup>e</sup> siècle : du lexique général à la terminologie philosophique*

Catherine Penn

*Coordinamento editoriale*

Gruppo di lavoro *Roma TrE-Press*

*Cura editoriale e impaginazione*

teseo  editore Roma [teseoeditore.it](http://teseoeditore.it)

*Elaborazione grafica della copertina*

**MOSQUITO**  [mosquitoroma.it](http://mosquitoroma.it)

Caratteri grafici utilizzati: Courgette Regular; Minion Pro Regular; Nexa Bold (copertina e frontespizio). Garamond (testo).

Edizioni *Roma TrE-Press* ©

Roma, marzo 2025

ISBN 979-12-5977-445-3

<http://romatrepres.uniroma3.it>

Quest'opera è assoggettata alla disciplina Creative Commons attribution 4.0 International Licence (CC BY-NC-ND 4.0) che impone l'attribuzione della paternità dell'opera, proibisce di alterarla, trasformarla o usarla per produrre un'altra opera, e ne esclude l'uso per ricavarne un profitto commerciale.



L'attività della *Roma TrE-Press* è svolta nell'ambito della  
Fondazione Roma Tre-Education, piazza della Repubblica 10, 00185 Roma.

## TABLE DES MATIÈRES

<i>Préface</i>	9
Micaela Rossi	
<b>Introduction</b>	15
Partie I	
<b>Cadre de la recherche</b>	23
Chapitre 1. État de lieu de la recherche sur <i>fantaisie et imagination</i>	25
1. 1. <i>Les travaux de l'ILIESI et du Vocabulaire Européen des Philosophies</i>	25
1. 2. <i>Phantasia-imaginatio. Héritage gréco latin de fantaisie et imagination</i>	27
1. 3. <i>Les travaux consacrés à fantaisie et imagination</i>	28
Chapitre 2. Émergence d'une nouvelle théorie de l'imagination au XVII <sup>e</sup> siècle	33
2. 1. <i>Un changement de paradigme historique</i>	33
2. 2. <i>L'imagination dans la nouvelle représentation du siège de la pensée</i>	34
2. 3. <i>Une faculté déclassée mais pas complètement bannie</i>	35
2. 4. <i>Une théorie nouvelle exprimée dans une langue neuve</i>	37
Chapitre 3. Objectifs de la recherche	39
3. 1. <i>Problématique</i>	39
3. 2. <i>Vers une enquête d'histoire sémantique dans des textes fondateurs</i>	41
3. 3. <i>Quel(s) corpus ?</i>	44
3. 4. <i>Les unités étudiées</i>	49
Chapitre 4. Principes théoriques et méthodologiques	51
4. 1. <i>Les rapports entre lexique général et terminologie</i>	51
4. 2. <i>Approche du texte philosophique</i>	56
4. 3. <i>La valeur : conception différentielle du sens et analyse des relations</i>	58
4. 4. <i>Synonymie et relations sémantiques</i>	61
4. 5. <i>Démarche dans les textes lexicographiques</i>	66

Partie II	
<b>Le lexique philosophique cartésien et la langue française au XVII<sup>e</sup> siècle</b>	<b>69</b>
Chapitre 5. La question de la langue des savoirs à l'âge classique	71
5. 1. <i>L'épistémè de l'âge classique</i>	71
5. 2. <i>Le rêve d'une langue universelle</i>	72
5. 3. <i>Signe conventionnel versus signe naturel</i>	73
Chapitre 6. La langue française au XVII <sup>e</sup> siècle	75
6. 1. <i>Un nouveau rapport au latin et aux langues étrangères</i>	75
6. 2. <i>La langue de l'unité politique entre tendances normatives et exigences de liberté</i>	78
6. 3. <i>L'Académie française : fondation et visée</i>	81
6. 4. <i>L'institution de la langue commune</i>	82
6. 5. <i>La langue française dans les trois premiers dictionnaires monolingues</i>	84
Chapitre 7. Descartes et la constitution d'un lexique philosophique en français	87
7. 1. <i>Descartes, auteur bilingue dans une société colingue</i>	87
7. 2. <i>Quels rapports entre le latin et le français ?</i>	89
7. 3. <i>Les enjeux du choix de langue et de l'(auto)traduction</i>	91
7. 4. <i>Descartes : idées sur la langue et question de l'usage</i>	94
7. 5. <i>Bilan</i>	98
Partie III	
<b>Fantaisie et imagination dans les sources lexicographiques du XVII<sup>e</sup> siècle</b>	<b>101</b>
Chapitre 8. Les unités lexicales dans les dictionnaires bilingues du début du XVII <sup>e</sup> siècle	103
8. 1. <i>Le Thresor, le Tesoro, et A Dictionarie</i>	103
8. 2. <i>L'Inventaire</i>	114
8. 3. <i>Les Curiositez</i>	123
8. 4. <i>Bilan partiel</i>	128
Chapitre 9. Les unités lexicales dans les premiers dictionnaires monolingues français	131
9. 1. <i>Mise en regard des articles dédiés à fantaisie et imagination</i>	131
9. 2. <i>Comparaison des occurrences de fantaisie et imagination en dehors de leurs articles</i>	145
9. 3. <i>Les membres des séries lexicales d'imagination et fantaisie</i>	155
9. 4. <i>Bilan</i>	160

Partie IV	
<b><i>Fantaisie et imagination</i> dans les textes de Descartes</b>	163
Chapitre 10. La question de l'auctorialité des textes cartésiens	167
10. 1. <i>La traduction des Meditations : éclaircir ses pensées, traduire, réécrire</i>	167
10. 2. <i>Clerselier, éditeur de la correspondance et promoteur du cartésianisme</i>	171
Chapitre 11. Analyse des unités lexicales dans les traités de Descartes	177
11. 1. <i>Quelques données quantitatives</i>	177
11. 2. <i>Les éléments de définition fournis par Descartes pour les unités étudiées</i>	180
11. 3. <i>Les réactions des interlocuteurs de Descartes</i>	198
11. 4. <i>Syntagmatique comparée, fonctions syntaxiques et contextes de fantaisie et d'imagination</i>	201
11. 5. <i>Les périphrases puissance/faculté/vertu d'imaginer</i>	212
11. 6. <i>Syntagmatique des membres des séries lexicales de fantaisie et d'imagination</i>	212
11. 7. <i>Bilan partiel</i>	221
Chapitre 12. Analyse des unités lexicales dans la correspondance du philosophe	225
12. 1. <i>Quelques données quantitatives</i>	225
12. 2. <i>Quels éléments de définition dans la correspondance ?</i>	228
12. 3. <i>Syntagmatique comparée, fonctions syntaxiques et contextes de fantaisie et d'imagination</i>	241
12. 4. <i>Syntagmatique des membres des séries lexicales de fantaisie et d'imagination</i>	254
12. 5. <i>Bilan</i>	262
Chapitre 13. Retour aux dictionnaires	267
<b>Conclusions</b>	273
<b>Bibliographie</b>	283
<b>Index des noms propres</b>	295

## Préface

Micaela Rossi

La langue de la science est-elle universelle ? Les concepts scientifiques sont-ils indépendants de leurs dénominations ? Richard Feynman, l'un des plus grands physiciens du XX<sup>e</sup> siècle, semble le suggérer lorsqu'il affirme :

Tu peux apprendre le nom d'un oiseau dans toutes les langues du monde, mais quand tu auras terminé, tu ne sauras absolument rien du tout sur l'oiseau. Alors, regarde l'oiseau et observe ce qu'il fait, c'est cela qui compte. (Leighton 1988, notre traduction)

La fascination d'un langage univoque et parfait, hors de l'emprise des expressions linguistiques, est une constante de l'histoire de la pensée scientifique, depuis le *Cratyle* de Platon, en passant par la Révolution scientifique du XVII<sup>e</sup> siècle et la philosophie empiriste, jusqu'à nos jours. La terminologie en tant que discipline scientifique naît sous le signe de cette exigence orthonymique (Gaudin 2023).

Et pourtant, l'expérience de la communication démontre que les termes sont le signe évident du pouvoir modélisateur des langues, pouvant orienter la vision des concepts par leur forme et par leur usage dans les communautés langagières, empruntant ce que Freixa Aymerich *et al.* (2008) appellent des « chemins dénominatifs » différents. Chaque terme est une vision du monde : on revient ainsi à la leçon de Humboldt, pour lequel la langue n'est pas seulement *ergon*, mais aussi *energeia*, énergie active qui influence la conceptualisation du réel :

Toutes les langues ensemble ressemblent à un Prisme, dont chaque face montrerait l'univers sous une couleur différemment nuancée. (Humboldt, dans Trabant 1999 : 82, *cit.* Oustinoff 2008)

Les langages scientifiques n'échappent pas à cette dualité profonde, propre à toute langue : en 2004, le *Vocabulaire européen des philosophies : dictionnaire des intraduisibles* dirigé par Barbara Cassin démontre que le vocabulaire philosophique est bien sujet, comme tout autre vocabulaire, à l'*energeia* intrinsèque à toute langue, et que l'histoire des idées est

indissolublement liée à l'histoire des langues-cultures qui en permettent l'expression.

Le volume de Catherine Penn se positionne dans cette lignée d'études, sous le signe de ce principe d'indissolubilité, se focalisant sur l'évolution sémantique et discursive d'un microdomaine spécifique, à savoir les deux lexèmes *fantaisie* et *imagination* dans le langage philosophique français du XVII<sup>e</sup> siècle. Dans le sillage du travail accompli par l'*Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo e la Storia delle Idee (ILIESI)* en relation à ces deux mots dans l'histoire de la langue française aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles, Penn vise en particulier à saisir les relations entre la pensée cartésienne, le lexique général du français, l'ancienne terminologie philosophique latine et la terminologie française naissante, et à vérifier leur impact dans l'élaboration de ce microdomaine lexical au cours de la période 1606-1694 (dates de parution respectivement du premier dictionnaire monolingue, le *Thrésor* de Nicot, et de la première édition du *Dictionnaire de l'Académie*).

Quelle est l'histoire sémantique et discursive de *fantaisie* et d'*imagination* dans le contexte français au cours du XVII<sup>e</sup> siècle ? Comment retracer leur parcours, la définition de leurs contours sémantiques et leur différenciation progressive dans les textes et les discours qui forment l'imaginaire linguistique et philosophique collectif de l'époque ? Comment Descartes se positionne-t-il par rapport aux usages terminologiques et généraux enregistrés dans les dictionnaires ? Quel est le poids de ses ouvrages dans l'élaboration de ces deux concepts philosophiques dans le contexte français ?

L'objectif du volume est ambitieux. Il exige une approche interdisciplinaire et éclectique, qui convoque les acquis de l'histoire des idées philosophiques ainsi que la métalexicographie, la sémantique et l'analyse du discours. Les concepts scientifiques étant des objets « multipolaires » (Cabré 1999), ce n'est que par une approche holistique que l'on peut les décrire dans leur complexité, et c'est justement cette approche holistique qui est l'un des atouts de ce volume.

La première partie est consacrée au cadre théorique et méthodologique de la recherche. L'état de l'art des études sur *fantaisie* et *imagination* est tracé dans le détail, avec une attention particulière pour les travaux de l'ILIESI et le *Vocabulaire européen des philosophies*. L'évolution de l'héritage gréco-latin, dans le passage de *phantasia-imaginatio* à *fantaisie-imaginatio* est également évoquée. Un deuxième chapitre se penche sur le changement du concept d'*imagination* au XVII<sup>e</sup> siècle : cette évolution du paradigme scientifique va de pair avec l'émergence d'une nouvelle langue scientifique, le français, rivalisant avec les langues classiques dans l'ex-

pression des contenus philosophiques. Deux autres chapitres complètent cette première partie, décrivant les objectifs de la recherche, les corpus sélectionnés (qui comprennent un corpus lexicographique, mais aussi un corpus composé d'ouvrages cartésiens) et les principes méthodologiques à la base de l'analyse.

Une deuxième partie du volume est consacrée à l'illustration de la formation du lexique philosophique cartésien dans le cadre de l'évolution de la langue française comme langue d'expression des savoirs au cours de la phase de codification au XVII<sup>e</sup> siècle. Le rapport entre français et langues classiques est également abordé, dans la mesure où cette période est aussi le premier moment fondateur des terminologies spécialisées en langue française, terminologies qui se nourrissent le plus souvent d'un mouvement fécond de traduction. La troisième partie est focalisée sur l'analyse des lexèmes *fantaisie* et *imagination*, ainsi que sur leurs séries lexicales, dans un corpus de sources lexicographiques. Un premier chapitre se concentre sur les profils sémantiques et combinatoires des deux lexèmes dans les ouvrages lexicographiques du début du XVII<sup>e</sup> siècle. L'étude fine des occurrences dans le *Trésor* de Nicot, le *Tesoro* de César Oudin et les *Curiositez* d'Antoine Oudin (ce qui permet de toucher également à la phraséologie), le *Dictionarie* de Cotgrave et l'*Inventaire* de Monet, est conduite avec rigueur, chaque paragraphe explorant le comportement lexico-sémantique des deux entrées fondamentales, ainsi que de leurs séries lexicales, dans les articles qui leurs sont consacrés, mais également dans l'ensemble des articles des dictionnaires. Cette analyse se sert des outils d'analyse lexicométrique disponibles dans le domaine des études en métalexigraphie des textes anciens. Un deuxième chapitre aborde l'évolution des deux lexèmes *fantaisie* et *imagination* et de leurs séries au sein des trois grands monuments lexicographiques de la fin du XVII<sup>e</sup> siècle : le *Dictionnaire françois* de Richelet, le *Dictionnaire universel* de Furetière et la première édition du *Dictionnaire de l'Académie*. L'autrice croise les sources et contraste les deux corpus lexicographiques afin de retracer les changements à l'œuvre dans le traitement des lexèmes, le glissement de certains traits sémantiques d'une unité à l'autre, mais aussi les lignes de partage qui se dessinent entre acceptions générales et terminologiques. Au fil des dictionnaires bilingues et monolingues, qui jouèrent un rôle crucial dans la régulation et l'institutionnalisation de la langue, cette étude permet de reconstruire les aires sémantiques recouvertes par *fantaisie* et *imagination* et les évolutions enregistrées par les lexicographes du XVII<sup>e</sup> siècle.

La dernière partie de l'ouvrage s'ouvre par un chapitre consacré à l'analyse des unités lexicales *fantaisie* et *imagination* dans les traités écrits

en français par Descartes et dans les textes traduits en français sous sa supervision. Le corpus d'analyse est dans ce cas constitué par les traités de Descartes, mais également par la correspondance du philosophe – ce qui peut être extrêmement utile pour tracer l'histoire des idées et des mots dans un contexte plus libre d'un point de vue des contraintes discursives. Le rapport entre les traités rédigés en latin et leurs traductions françaises est également pris en considération, permettant ainsi de cerner les équivalences établies par le philosophe et ses traducteurs entre les lexèmes de la langue classique et ceux de la langue moderne. Un retour aux dictionnaires complète cette dernière partie, dans un mouvement récursif qui rend compte de la circulation des idées dans la formation des terminologies. L'analyse de l'autrice permet de réfléchir encore une fois à la perméabilité des traditions scientifiques, mais également à leur nature foncièrement culturelle, dépendant de la langue-culture qui les nourrit et qui est à l'origine de leur création. Autrement dit, les concepts scientifiques n'existent que dans la langue où ils sont exprimés ; l'utopie d'un langage scientifique universel, tel que celui rêvé par Leibniz, est destinée à se heurter à la réalité des usages. Descartes même en était conscient, comme le raconte Gaudin (2023 : 170) :

Cette visée régulatrice suscitait déjà le scepticisme de Descartes concernant sa mise en usage. Dans sa lettre au Père Mersenne du 20 novembre 1629, il concluait que concevoir une telle langue était possible et même utile, tout en mettant en garde son interlocuteur : « n'espérez pas de la voir jamais en usage ; cela présuppose de grands changements en l'ordre des choses, et il faudrait que tout le monde ne fût qu'un paradis terrestre, ce qui n'est bon à proposer qu'au pays des romans. » (Descartes 1953 : 915).

Les conclusions générales permettent à Catherine Penn de revenir sur le contexte culturel et philosophique dans lequel Descartes travaille ses notions de *fantaisie* et d'*imagination* avec un bagage précis de données et d'occurrences relevées dans des corpus divers, tous convergeant néanmoins vers une description détaillée des dynamiques sémantiques et discursives concernant les deux lexèmes, en rapport avec l'œuvre cartésienne. L'analyse de l'autrice, toujours fine et détaillée, retrace l'étendue sémantique et les usages en contexte des deux termes dans les textes lexicographiques du XVII<sup>e</sup> siècle, leurs évolutions dans les ouvrages mêmes du philosophe, leur comportement dans les textes lexicographiques influencés par la pensée cartésienne ; on voit bien apparaître en filigrane les enjeux liés à la circulation des idées philosophiques au cours



de la période considérée, le parcours de figement progressif des concepts au sein de la théorie philosophique et dans le débat scientifique, la retombée de l'apport de Descartes à la précision du vocabulaire philosophique en perspective diachronique.

Ce volume est un ouvrage original, qui se signale par l'ambition des objectifs, l'ampleur des disciplines convoquées, la rigueur dans l'analyse et dans la réflexion, et surtout par une méthodologie profondément interdisciplinaire, conjuguant des traditions épistémologiques diverses et complémentaires, de la terminologie à l'histoire des idées scientifiques, de la philosophie à la linguistique de corpus, de la métalexigraphie à l'analyse du discours.

#### RÉFÉRENCES CITÉES

- Cabré, M.T. (1999) *La terminología : Representación y comunicación. Una teoría de base comunicativa y otros artículos*, Barcelona, Institut Universitari de Lingüística Aplicada, Universitat Pompeu Fabra, Sèrie Monografies 3.
- Cassin, B. (dir.) (2004) *Vocabulaire européen des philosophies : dictionnaire des intraduisibles*, Paris, Le Seuil/Le Robert.
- Freixa Aymerich, J., Fernández Silva, S. & Cabré Castellví, M.T. (2008) « La multiplicité des chemins dénominatifs », *Meta*, 53 (4), p. 731-747.
- Gaudin, F. (2023) « L'orthonymie, un concept à facettes ? », in *Alain Rey. Lumières sur la langue*, Paris, Honoré Champion, p. 169-175.
- Leighton, R. (dir.) (1988) *“What Do You Care What Other People Think?”: Further Adventures of a Curious Character*, New York, W. W. Norton.
- Oustinoff, M. (2008) « Traduction et energieia à l'heure de la mondialisation », *Les nouveaux cahiers francopolonais*, 7, p. 31-46.
- Trabant, J. (1999) *Traditions de Humboldt*, trad. M. Rocher Jacquin, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme.



## Introduction

Toute langue possède un lexique qui lui est propre et qui ne coïncide exactement avec le lexique d'aucune autre langue. C'est la grande leçon de la traduction : les lexiques des langues, même très proches, sont fondamentalement asymétriques.

Il en va de même pour les lexiques intellectuels des langues européennes et néolatines. Comme le fait remarquer De Mauro (2014), ces idiomes partagent un fonds linguistique commun, hérité directement du latin ou bien du grec par l'intermédiaire des traductions et refontes latines, et édifié grâce à une tradition pluriséculaire d'échanges de richesses culturelles entre les peuples de l'Europe. Au regard des similitudes morphologiques évidentes entre les lexiques intellectuels de ces langues, on pourrait postuler, avec Leopardi (1898), l'existence d'une sorte de langue transnationale, d'« une petite langue » commune à tous les peuples de l'Europe : celle des sciences et de la philosophie. La traduction de ces lexiques indique pourtant que des différences de fond subsistent dans le passage d'une langue à l'autre. Par exemple, si l'on trouve effectivement des équivalents morphologiques de l'unité française *esprit* en italien, *spirito*, et en anglais, *spirit*, toutes issues du latin *spiritus*, elles revêtent des significations très différentes pour les locuteurs des trois langues. De fait, les lexiques intellectuels des langues néolatines sont bâtis sur des unités lexicales souvent dérivées des mêmes mots latins, mais qui ont été employées, dans chaque contexte socio-culturel et historique où la langue est parlée, par des auteurs donnés, pour servir des visées et exprimer des idées spécifiques, déterminant d'importantes différences sémantiques entre les équivalents morphologiques dans les différents idiomes néo-latins.

Ce sont des problèmes traductifs de ce genre qui sont à l'origine du présent ouvrage. Au fil d'expériences d'analyse stylistique et phraséologique de traductions de textes littéraires et philosophiques contemporains, une question simple s'est spontanément présentée à nous : pour traduire aujourd'hui le substantif *fantasia* italien, qu'il soit utilisé dans la langue de tous les jours (on pense aux expressions *avere fantasia*, *avere una fantasia ricca/povera*, etc.) ou dans les textes littéraires ou philosophiques (on songe à Calvino pour la littérature et la critique littéraire, à Vico pour la philosophie), pourquoi le traduisant le plus immédiat, et

souvent le plus adéquat, est-il *imagination* en français ? Cette interrogation en a immédiatement généré d'autres : pour quelles raisons *fantasia* ne revêt-elle pas les mêmes acceptions que son équivalent morphologique *fantaisie* ? En français actuel, pourquoi le terme *fantaisie* n'est-il employé que très rarement pour désigner une faculté créative de l'homme, à la différence d'*imagination* ? Quelle a été l'évolution de ces deux mots en français ?

Ces questions, pourtant écloses dans la pratique de l'analyse traductologique et animées par le désir de répondre à un problème traductif concret, s'éloignaient peu à peu de ce champ du savoir, pénétrant dans un bois profond et mystérieux<sup>1</sup> : l'histoire de la langue, liée à l'histoire des idées. Car *fantaisie* et *imagination* ne sont pas seulement des mots du français de tous les jours ; il s'agit, certes, de formes lexicales utilisées au quotidien par un nombre important de locuteurs francophones, mais qui ont également une vie propre dans certaines terminologies de spécialité, des beaux-arts à la philosophie, de l'esthétique à la médecine psychiatrique (Starobinski 1988). Autre particularité de ces deux mots, et difficulté supplémentaire : ils sont susceptibles d'être utilisés pour désigner des éléments du monde qui ne sont pas clairement identifiables, ni même visibles.

C'est ainsi que nous nous sommes proposée de mener une enquête d'histoire sémantique sur un épisode de la vie de *fantaisie* et *imagination*, dans le sillage de Spitzer (1947). Ces deux unités ont déjà fait l'objet d'importants travaux menés par l'équipe de l'*Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo e la Storia delle Idee (ILIESI)* à Rome et par le groupe de chercheurs réunis autour du projet du *Vocabulaire Européen des Philosophies : dictionnaire des intraduisibles*, dirigé par Cassin et publié au début du XXI<sup>e</sup> siècle. Les recherches réalisées à ce jour, en particulier l'étude réalisée par Gorcy (1988), indiquent que la distinction sémantique entre *fantaisie* et *imagination* en langue française ne surviendrait qu'au siècle des Lumières. À travers l'analyse des définitions disponibles dans les dictionnaires monolingues du XVII<sup>e</sup> et du fonctionnement en discours des unités dans un corpus de textes de la même époque, Gorcy montre que *fantaisie* et *imagination* sont globalement encore synonymes durant le Grand Siècle, et souligne toutefois que *fantaisie* tend à être employée pour désigner une manifestation ponctuelle de l'imagination.

Les travaux existants (Gorcy 1988, Ferreyrolles 1995, Négroni 2002) prennent en compte l'histoire des idées et les changements de pa-

---

<sup>1</sup> Nous reprenons ici une métaphore de Tatarkiewicz, qui compare la tâche de l'historien des idées à celle d'un garde forestier (1975).

radigme qui s'y opèrent, mais n'explorent pas les textes qui sont pourtant à l'origine de ces bouleversements. Ferreyrolles (1995) met en lumière la rupture épistémologique opérée par la philosophie cartésienne dans la théorie de la connaissance, rupture qui mine profondément le concept d'imagination, remettant en question la fiabilité de la faculté dans le processus cognitif. Les textes de Descartes ont déjà intéressé les linguistes pour l'emploi du terme *esprit* (Ricken 1984), et, dans le champ de la philosophie, ils ont récemment fait l'objet de nouveaux travaux, en particulier concernant la question du concept cartésien d'imagination. L'emploi des unités dérivées des formes anciennes *φαντασία* et *imaginatio* dans ces textes constitue toutefois un terrain inexploré. En tant qu'écrits qui jouent un rôle-clé pour la fondation d'une terminologie philosophique en langue française, et pour l'influence durable qu'ils exerceront sur l'histoire des idées et la langue-culture française, la manière dont les unités *fantaisie* et *imagination* y sont employées n'apparaît pas comme un thème anodin. Les conclusions formulées par Gorcy (1988) méritent du moins que l'on vérifie si des prodromes d'une différenciation sémantique entre les deux unités n'émergent pas dans des textes où le concept de faculté imaginative est drastiquement remis en cause.

Outre l'étude sur corpus de Gorcy (1988), les travaux effectués s'appuient sur les textes lexicographiques monolingues de la fin du XVII<sup>e</sup> siècle et analysent exclusivement les articles dédiés à *fantaisie* et *imagination* pour tenter de reconstruire leur paradigme sémantique. Une prise en compte des dictionnaires bilingues bâtis sur des ébauches de définition, et publiés dès le début du XVII<sup>e</sup> siècle, pourrait cependant apporter des informations complémentaires sur ces questions. D'autre part, l'identification des contextes d'occurrence des unités en dehors de leurs articles pourrait également fournir des données intéressantes sur leurs relations paradigmatiques et syntagmatiques, permettant ainsi une reconstruction plus précise de la valeur qu'elles revêtent en langue selon les lexicographes, à fortiori dans le contexte actuel de la recherche où, grâce au travail de longue haleine mené par plusieurs groupes de méta-lexicographes, des versions numérisées et recherchables des dictionnaires français anciens sont désormais accessibles. En outre, l'étude des dictionnaires apparaît potentiellement fructueuse pour répondre à la question qui nous anime, dans la mesure où ces textes revêtent une fonction à la fois descriptive, mais aussi prescriptive. C'est notamment le cas pour les trois premiers dictionnaires monolingues français, qui contribuent à réguler les usages de leur époque, donnant naissance à une « langue commune » destinée à s'imposer progressivement en tant que norme dans les siècles à venir (Wionet 2007). Dans ce cadre, il pourra également

être intéressant d'interroger les textes de Descartes pour observer si l'emploi des unités par le philosophe suit ou s'écarte des usages enregistrés dans la première et dans la seconde moitié du siècle, mais aussi d'examiner les dictionnaires de la fin du XVII<sup>e</sup> siècle afin de vérifier si l'on peut identifier des traces d'une quelconque influence de l'emploi cartésien des unités sur les représentations lexicographiques fournies.

Notre travail est donc basé sur une sélection de textes dont le poids sur la langue est loin d'être indifférent et sur leurs relations. Il questionne ainsi la dynamique langue/parole et individu/collectivité théorisée par Saussure (1916), ainsi que les rapports entre lexique général et terminologie philosophique. À travers l'étude des sources lexicographiques et des textes cartésiens, nous tenterons de répondre à différentes questions :

- 1) Quelle est la valeur des unités *imagination* et *fantaisie* dans les textes étudiés ?
- 2) Apparaissent-elles comme des synonymes ?
- 3) Si oui, peut-on parler de synonymie totale ou partielle ?
- 4) Dans le cas d'une synonymie partielle, dans quels contextes et dans quelles constructions peuvent-elles commuter ?
- 5) Quels procédés le philosophe met-il en œuvre pour construire son lexique, donnant ainsi naissance à des intraduisibles philosophiques ?
- 6) Observe-t-on des différences ou des similitudes entre les représentations de la langue proposées par les lexicographes et l'emploi des unités dans les textes du philosophe ?
- 7) De quels rapports avec la langue et la terminologie philosophique l'emploi des unités par Descartes témoigne-t-il ?
- 8) La manière dont le penseur use des unités agit-il en retour sur les représentations de la langue ?

Nous faisons référence au concept d'*intraduisible* forgé par Cassin (2004), dans la mesure où il nous permet de penser la différence entre des langues en tant que spécificité qui émerge de la mise en regard des idiomes et des rapports qui les lient les uns aux autres ; il nous semble particulièrement fécond pour les textes étudiés, écrits à une époque charnière où latin et français se côtoient encore de très près dans la pratique des hommes de lettres et dans la société, où elles entretiennent un rapport de colinguisme (Balibar 1985). Le concept de *lexique intellectuel* de Gregory (1985) nous est également apparu opératoire puisqu'il permet de penser un pont entre lexique général, disponible pour tous les locuteurs, et terminologie philosophique, utilisée par les savants. Nous reprenons en outre

les modélisations proposées par Cossutta (2020) : comme toutes les unités qui servent à fabriquer des concepts philosophiques, *imagination* et *fantaisie* sont prises dans trois contextes d'usage différents, qui sont en étroite communication, du réseau constitué par la langue française, à la terminologie partagée par les philosophes, au lexique philosophique constitué par un auteur.

Dans cette étude historico-sémantique, nous ne nous intéresserons pas au concept d'imagination en lui-même, mais à des formes lexicales historiquement liées à ce concept et à la valeur (Saussure 1916 ; Rastier 2009) qu'elles revêtent dans des textes fondateurs, tant pour la langue française que pour la terminologie philosophique d'expression française : il s'agira donc d'analyser les associations syntagmatiques dans lesquelles entrent *fantaisie* et *imagination* et les relations paradigmatiques qu'elles entretiennent avec les autres unités afin de préciser l'aire sémantique qu'elles recouvrent au sein de ces textes. Pour ce faire, nous examinerons les textes lexicographiques en nous appuyant sur des travaux de métalexicographie consacrés aux dictionnaires anciens, parmi lesquels Quemada (1967), Wooldridge (1977) et Pruvost (2006). Quant aux textes philosophiques, nous les aborderons à travers une analyse textuelle (Lhomme 2019) qui mobilisera à la fois les outils de l'analyse du discours, en particulier de l'analyse du discours philosophique (Cossutta & Maingueneau 1995 ; Cossutta 2020), de la linguistique textuelle (Adam 2011), de l'analyse syntaxique et de la philologie. Le lien entre unité lexicale et concept philosophique sera toujours présent dans notre démarche, où nous tenterons de prendre en compte l'étroite imbrication des plans lexicaux, sémantiques et conceptuels dans toute leur complexité.

Faire retour sur un épisode de la vie de deux formes lexicales devenues des intraduisibles philosophiques, c'est tenter de retracer leur histoire sémantique afin d'éclairer des problèmes de traduction actuels. Mais revenir sur le parcours de *fantaisie* et *imagination* en français au XVII<sup>e</sup> siècle, c'est également s'intéresser à la manière dont deux formes historiquement liées à la formation du concept de créativité (Tatarkiewicz 1975) ont été reçues et employées à l'aube de la modernité, mais aussi intégrées à la terminologie philosophique française naissante. Cette enquête vise ainsi, *in fine*, à explorer les enjeux sémantiques et conceptuels qui se nichent sous ses formes, dont nous sommes aujourd'hui les héritiers, et plus profondément le concept de créativité qu'ils servent à exprimer.

Dans la première partie de cet ouvrage, nous présenterons le cadre de notre enquête de sémantique historique : nous passerons en revue les travaux consacrés aux intraduisibles *fantaisie* et *imagination* (chapitre 1) et nous mettrons en évidence que le nouveau concept d'imagination qui

émerge avec la philosophie cartésienne n'a guère été pris en compte par ces études, alors même que l'influence du philosophe sur la terminologie philosophique française et la langue est reconnue (chapitre 2). Cette carence rend intéressante une exploration de l'emploi des unités lexicales dans les textes cartésiens, que nous nous proposons de combiner à une analyse des sources lexicographiques du XVII<sup>e</sup> siècle, et notamment de dictionnaires qui n'ont jamais été examinés dans les recherches précédentes (chapitre 3). Nous exposons enfin les principes théoriques et méthodologiques suivis dans notre enquête, soucieuse de prendre en compte la complexité et la spécificité du texte philosophique en tant qu'écrit où se trouvent enchevêtrés divers contextes d'usages, et qui met en jeu des rapports interlangagiers mouvants (chapitre 4).

Dans la seconde partie, il s'agira d'esquisser les grandes lignes du cadre historique, linguistique et socio-culturel dans lequel l'œuvre de Descartes est écrite et diffusée : le philosophe entre en scène alors qu'émerge un nouveau rapport des hommes de science à la langue au tournant du XVII<sup>e</sup> siècle (chapitre 5), nouveau rapport qui est en partie dû au déclin du latin et aux modifications des rapports entre langue ancienne et jeunes vulgaires, et qui est concomitant, en France, avec la progressive instrumentalisation de la langue en tant qu'outil permettant de garantir l'unité politique (chapitre 6). Dans ce contexte colingue, l'auteur offre au public une œuvre fondamentalement bilingue où le latin et le français se nourrissent réciproquement (chapitre 7).

Dans la troisième partie de cet ouvrage, nous présenterons et mettrons en regard les résultats de l'analyse des articles consacrés à nos unités et de leurs occurrences hors-article dans les sources lexicographiques du début du XVII<sup>e</sup> (chapitre 8), et dans les sources de la fin du siècle (chapitre 9).

Dans la quatrième partie, nous aborderons la problématique de l'auctorialité des textes cartésiens (chapitre 10), avant d'exposer les résultats de l'analyse du fonctionnement de nos unités en discours dans les traités (chapitre 11) et dans la correspondance (chapitre 12), analyse menée en prenant en compte à la fois les associations syntagmatiques dans lesquelles *fantaisie* et *imagination* entrent, les énoncés définitoires de l'auteur et les relations paradigmatiques qu'il établit avec les autres unités au sein de son discours afin de reconstruire la valeur qu'elles acquièrent dans ce lexique philosophique. En dernière instance, nous reviendrons brièvement aux dictionnaires, que nous analyserons à la lumière de l'emploi cartésien des unités, afin de vérifier si des indices d'une éventuelle influence du lexique du philosophe est observable dans les descriptions lexicographiques (chapitre 13).



# PARTIE I

## Cadre de la recherche



## PARTIE I

### Cadre de la recherche

Il s'agira, dans cette première partie, de présenter le cadre théorique et méthodologique de notre recherche. Dans le premier chapitre, nous esquisserons l'état de lieu des travaux accomplis pour l'étude des intraduisibles philosophiques, en nous focalisant principalement sur les recherches consacrées aux unités *fantaisie* et *imagination*. Nous soulignerons que les résultats des études réalisées n'accordent pas une importance centrale à la rupture épistémologique qui s'opère avec la philosophie cartésienne et qui remet en question le rôle de l'imagination dans le processus de connaissance ; le deuxième chapitre mettra en lumière les enjeux de cette rupture. En raison du succès des théories cartésiennes et de la large diffusion de ses traités et de son lexique philosophique à l'échelle française et européenne, nous nous proposons de mener une enquête de sémantique historique dont nous exposons les objectifs au chapitre 3 : nous y présentons notre hypothèse de recherche ainsi que les corpus que nous nous proposons d'étudier. Dans le chapitre 4, nous précisons la démarche adoptée et les méthodes suivies pour l'étude des textes, ainsi que les pré-supposés théoriques qui sous-tendent notre recherche.



# Chapitre 1

## État de lieu de la recherche sur *fantaisie* et *imagination*

### 1.1 *Les travaux de l'ILIESI et du Vocabulaire Européen des Philosophies*

Les intraduisibles philosophiques et les lexiques dans lesquels ils s'inscrivent ont déjà suscité l'intérêt des chercheurs, philosophes, spécialistes de l'histoire des idées, et linguistes. En ce qui concerne les terminologies scientifiques et philosophiques, deux grandes équipes œuvrent depuis plusieurs décennies à retracer l'évolution des formes lexicales et des concepts philosophiques qu'ils ont servi à exprimer au cours de leur histoire, d'un penseur à l'autre : l'équipe de l'*ILIESI* à Rome et le groupe réuni autour du projet du *Vocabulaire Européen des Philosophies : dictionnaire des intraduisibles* de Cassin en France.

Fondé à Rome en 1963 par Gregory, le groupe de recherche *Lessico Intellettuale Europeo (LIE)*, devenu en 2001 un institut, l'*Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo e la Storia delle Idee (ILIESI)*, travaille depuis ses débuts sur les termes-clés des traditions lexicales européennes et organise des colloques internationaux de grande envergure depuis 1974. Les travaux de l'*ILIESI* s'intéressent en particulier aux différentes acceptions que les concepts et les unités lexicales provenant de la tradition gréco-latine ont revêtues dans les différents lexiques intellectuels édifiés au-moment où les penseurs abandonnent le latin au profit des jeunes langues vulgaires, et à l'évolution sémantique des unités dérivées d'une même base morphologique dans chaque langue.

Par l'expression *lexique intellectuel*, Gregory renvoie à ce qui constitue l'objet d'étude du *LIE*, à savoir l'ensemble des mots d'une langue qui touchent à la vie intellectuelle individuelle ou collective, ensemble qui comprend également les « mots de culture » qui ont joué un rôle important dans l'histoire des idées « en tant qu'expressions de notions essentielles pour tel ou tel courant de pensée »<sup>2</sup> (Gregory 1985 : 3). Afin de mettre au

---

<sup>2</sup> C'est nous qui traduisons.

jour les grands moments de bascule au sein de ces lexiques, le *LIE* prend comme point de départ des formes lexicales héritées de l'Antiquité, par exemple *mens*, *spiritus*, *res*, *ordo*, *signum*, etc., et observe l'évolution de leurs acceptions et de celles de leurs dérivés dans les langues européennes à travers l'étude des grands textes du savoir européen, d'Aristote à la Scolastique médiévale et aux penseurs de la modernité. Ce groupe de recherche privilégie notamment les textes qui s'inscrivent dans les périodes historiques de transition philosophique et scientifique et de *translatio*, ces deux mouvements étant souvent concomitants. En Italie, le *LIE* a également été l'un des premiers groupes à réfléchir sur l'application des outils informatiques à l'étude de ces lexiques, et notamment de la statistique lexicale, avec la publication d'un ouvrage pionnier (Fattori & Bianchi 1982), où paraît notamment une étude lexicométrique de Brunet sur le « vocabulaire intellectuel français depuis 1789 », mené sur le corpus de l'Institut de la langue française alors disponible (Brunet 1982).

Publié pour la première fois en 2004 et depuis constamment revu et augmenté, le *Vocabulaire Européen des Philosophies : dictionnaire des intraduisibles* (désormais *VEPh*) propose des articles qui ont des points communs avec les travaux réalisés par le *LIE*. Comme le *LIE*, le groupe coordonné par Cassin s'attache, dans chaque article, à retracer l'histoire d'une forme lexicale dans la tradition philosophique européenne. L'approche est cependant différente : alors que le *LIE* prend pour point de départ une forme latine ou grecque et enquête sur le destin de ses dérivés et de ses traduisants dans les langues européennes, postulant une unité de fond des lexiques intellectuels européens, construits sur les mêmes formes issues des langues de l'Antiquité, le *VEPh* part des nœuds de traduction que sont les intraduisibles philosophiques afin de mettre au jour les différences entre les langues-cultures européennes, différences qui sont regardées comme autant de richesses à valoriser pour l'Europe de demain, dans le projet ouvertement politique qui est porté par ce dictionnaire. Revendiquant sa filiation par rapport à l'œuvre pionnière de Benveniste, le *Vocabulaire des Institutions Européennes* en deux volumes, publié en 1969 (Cassin 2019b/2004 : XVII), le *VEPh* accorde une importance fondamentale à l'étude des réseaux dans lesquels s'inscrit une unité lexicale dans la langue objet et à la comparaison avec les systèmes d'autres idiomes.

Cassin définit les intraduisibles comme des nœuds qui rendent manifestes des asymétries lexicales, morphologiques, syntaxiques, et donc sémantiques et conceptuelles entre les langues : l'intraduisible est ce mot de la langue où se condense une idée, un concept philosophique original qui témoigne d'une manière particulière de penser et de voir le monde.

Les intraduisibles mettent en lumière des écarts précieux pour la recherche traductive potentiellement infinie qu'ils suscitent : « l'intraduisible[...], c'est ce qu'on ne cesse pas de (ne pas) traduire » (*ibid.*).

Parmi les nombreux intraduisibles auxquels se sont intéressés ces deux équipes, *fantaisie* et *imagination* ont fait l'objet de plusieurs études.

## 1.2 Phantasia-imaginatio. Héritage gréco-latin de fantaisie et imagination

En 1986, l'équipe du LIE organise un colloque intitulé *Phantasia-Imaginatio* où Fattori et Canone présentent des communications qui éclairent l'histoire de ces formes lexicales, issues de la terminologie philosophique latine (Fattori 1988 ; Canone 1988), et dont les unités françaises *fantaisie* et *imagination* sont des dérivés.

Dans un article consacré aux traitements des termes dans la lexicographie philosophique, Canone montre que le parcours historique de ce doublet latin est d'autant plus complexe que les rapports entre *phantasia* et *imaginatio* varient d'un auteur à l'autre, et parfois dans les textes d'un seul et même auteur, en particulier chez les philosophes de la Renaissance (Canone 1988). Son étude met en lumière un fait significatif : les questions de synonymie ou de différenciation sémantique entre *phantasia* et *imaginatio* sont étroitement liées aux débats que suscitent les diverses interprétations du *De anima* d'Aristote, où le statut de la faculté désignée par l'unité φαντασία est ambigu, dans la mesure où il s'agit d'une puissance de l'âme, qui n'est cependant pas regardée comme une force active et une activité à part entière (Canone 1988 : 232-233).

Pour traduire ce terme, les Latins de l'Antiquité avaient proposé la création lexicale *imaginatio* tout en accueillant également le calque *phantasia*. Ces deux termes traverseront les siècles : si les versions latines des textes d'Aristote ont longtemps privilégié l'équivalence φαντασία-*imaginatio*, *phantasia* n'a pas pour autant été éjectée des lexiques philosophiques latins de la Renaissance, au contraire : Canone remarque que dans les dictionnaires philosophiques d'orientation aristotélicienne et chez les philosophes de la fin de la Renaissance proches de l'aristotélisme, c'est la forme *phantasia* qui est privilégiée, notamment en raison des significations nouvelles qu'*imaginatio* avait acquies dans le cadre de la tradition magique et de la mnémotechnique de la Renaissance (*ivi* : 230). Alors que les deux termes sont utilisés comme des synonymes dans la tradition thomiste – *phantasia sive imaginatio* –, certains auteurs en proposent des modélisations différentes, qui varient aussi selon leurs domaines de connaissance, de la philosophie, à la théologie, à la médecine. Ces emplois

différenciés s'inscrivent globalement dans la question identifiée par Canone à propos de *phantasia* comme puissance ou activité, mais aussi autour de la distinction réalisée à partir du *De anima* entre « un type de fantaisie supérieur [...] en rapport avec la volonté et [qui] appartient seulement aux natures intelligentes [...] et un type de fantaisie inférieur [...] purement sensible et involontaire [...], auquel correspond dans le monde animal une gradation de plus ou moins grande perfection »<sup>3</sup> (*ibid.*).

Ce qui semble primer dans le rapport entre les deux unités, c'est la question du lien entre imagination et volonté humaine. Dans le *Liber de anima*, version latine médiévale du traité d'Avicenne publié à Pavie en 1485, le philosophe arabe « distingue, grosso modo, et non sans hésitations quant aux mots à utiliser, entre *phantasia* qui correspondrait au *sensus communis*<sup>4</sup>, et *imaginatio* entendue comme *vis imaginativa* »<sup>5</sup> (Fattori 1988). Au moment où s'opère la transition du latin aux jeunes langues vulgaires européennes, les unités *phantasia* et *imaginatio* ne possèdent donc pas une acception univoque dans la terminologie philosophique latine. Les questions d'ordre sémantique concernant les dérivés des deux unités dans les langues néolatines et européennes sont étroitement liées aux problèmes de cette tradition et aux débats sur la conceptualisation de l'imagination en tant que faculté active ou passive, et en tant que faculté de reproduction du réel ou hautement créative. C'est ainsi que les distinctions entre *fancy* et *imagination* en anglais ne recourent pas les différences sémantiques de *fantasia* et *immaginazione* en italien ; en français contemporain, on constate en outre que les unités *fantaisie* et *imagination* ne sont pas des synonymes totaux (Muller 1988) et qu'elles posent d'importants problèmes dans la traduction du français vers d'autres langues et vice-versa. Il apparaît donc intéressant de tenter de remonter aux origines de la différenciation sémantique entre les deux dérivés des anciens synonymes latins.

### 1.3 Les travaux consacrés à fantaisie et imagination

L'histoire des concepts de fantaisie et d'imagination a donné lieu à des études qui vont de la philosophie (Sartre 1936, Sanna 2007, pour n'en citer que quelques-uns) à la critique littéraire (Starobinski 1970). D'après les recherches effectuées à ce jour dans le champ de la linguistique

---

<sup>3</sup> C'est nous qui traduisons.

<sup>4</sup> Sens interne qui constitue pour Avicenne une sorte de terminal où convergent les sensations, qu'il transforme en perceptions (Libera 2004).

<sup>5</sup> C'est nous qui traduisons.



tique et des études littéraires liées à l'histoire des idées, les unités *imagination* et *fantaisie* seraient encore synonymes au XVII<sup>e</sup> siècle.

C'est ce qu'affirme Gorcy dans une contribution présentée au colloque *Phantasia-Imaginatō*, intitulée « *Fantaisie, imagination* dans les textes du corpus du dix-septième siècle constitué à l'Institut National de la Langue Française (Nancy) ». Le linguiste y présente les résultats d'une analyse conduite sur le fonctionnement en discours des deux substantifs dans un corpus d'environ 250 textes, qui correspond au « sous-corpus [...] qui pouvait être exploré sur ordinateur en juillet 1985 » (Gorcy 1988 : 513), au sein duquel il a privilégié les écrits relevant de la littérature d'idées et les traités philosophiques (*ivi* : 542). Gorcy expose d'abord les cooccurrences antonymiques et synonymiques remarquables recensées dans le corpus : à partir des contextes où *fantaisie* et *imagination* apparaissent en cooccurrence, et notamment des passages de l'*Abrégé de la Philosophie de Gassendi* de Bernier, il apparaît que nos deux unités sont parfois utilisées comme des synonymes, mais que « la fantaisie est [également] regardée comme une manifestation ponctuelle de l'imagination » (*ivi* : 517). Après une étude des contextes où sont évoquées les modalités d'exercice des deux facultés, des séries associatives qui révèlent leurs causes et leurs effets, et une comparaison de la syntagmatique des deux substantifs, le linguiste conclut que « les exemples étudiés reflètent bien l'usage de leur temps, qui considérerait l'imagination et la fantaisie comme des “puissances trompeuses” » (*ivi* : 542). Bien que l'unité *imagination* soit trois fois plus présente que *fantaisie* dans le corpus traité, Gorcy observe que leurs aires sémantiques se recoupent encore largement ; d'après lui, la différenciation sémantique entre les deux unités n'aura lieu qu'au siècle suivant.

La conclusion de Gorcy a été reprise par Ferreyrolles dans un chapitre des *Reines du monde* où il retrace la longue et complexe histoire du concept d'imagination dans l'histoire des idées européennes, en mettant notamment en regard sa place dans les traditions empiristes à matrice aristotélicienne et dans la « ligne idéaliste, voire mystique, naissant de Platon » (Ferreyrolles 1995 : 125). Le spécialiste de Pascal s'appuie notamment sur les définitions de *fantaisie*, d'*imagination* et d'*imaginer* présentes dans le *Dictionnaire Universel* de Furetière (1690), et montre que les énoncés témoignent, d'une part, d'une reprise de la représentation traditionnelle de l'imagination, et d'autre part, de la synonymie entre *imagination* et *fantaisie*, cette dernière « fournissant seulement (sans doute en raison de sa proximité du grec) l'occasion d'expliciter de manière plus technique le sens du [premier] » (Ferreyrolles 1995 : 126).

Les définitions proposées par les premiers dictionnaires français pour les unités lexicales appartenant aux « catégories du visionnaire et

de l'imaginaire » ont également été étudiées par Clerici (1992), et Négroni (2002) s'est elle aussi intéressée aux énoncés lexicographiques fournis pour les substantifs *fantaisie* et *imagination* dans le *Dictionnaire Universel* de Furetière, dans le *Dictionnaire françois* de Richelet (1680) et dans le *Dictionnaire de l'Académie française* (1694), les comparant avec les représentations de l'imagination présentes dans une sélection de textes philosophiques, littéraires et scientifiques « les plus représentatifs du XVII<sup>e</sup> siècle » (Négroni 2002 : 260). À la différence de Clerici, qui proposait un passage en revue relativement succinct des traitements lexicographiques présents dans les dictionnaires du XVII<sup>e</sup> siècle, Négroni s'attache à explorer ces mêmes définitions en les recontextualisant à la fois au sein de la production textuelle de l'époque, et par rapport aux traditions philosophiques et rhétoriques grecques, latines et médiévales. La chercheuse montre notamment que Furetière présente la *fantaisie* comme une « figure métonymique » de l'*imagination* (*ivi* : 266), et suggère que les unités sont moins liées par une relation de synonymie que par un rapport de type hiérarchique : la *fantaisie* apparaîtrait comme la subalterne de l'*imagination* ; Négroni réfute ainsi les conclusions de Clerici (1992), qui interprétait les traitements lexicographiques comme des indices d'une relation hiérarchique inverse. Négroni remarque en fait que les auteurs et les lexicographes semblent gênés lorsqu'il s'agit d'employer ou de définir *fantaisie*, unité dont le sens semble flou, alors qu'*imagination* est plus longuement et plus soigneusement décrite. La chercheuse affirme enfin que si les définitions d'*imagination* proposées par les sources lexicographiques de la fin du XVII<sup>e</sup> siècle peuvent effectivement être reconduites aux deux courants de pensée identifiés par Ferreyrolles, il semble en fait que ces courants « se fondent jusqu'à créer une sorte de confusion sémantique » (*ivi* : 268) : les représentations de l'imagination empiriste et idéaliste cohabitent dans les sources étudiées, notamment chez Furetière.

Ces recherches fournissent des éléments de réponse au problème que nous nous sommes posé. Si elles prennent en considération le changement de paradigme qui s'opère au XVII<sup>e</sup> siècle à propos de la faculté imaginative, elles élisent néanmoins comme objet d'étude la langue et ses représentations dans la lexicographie et les grands textes de l'époque. Afin de les compléter et d'approfondir les conclusions auxquelles elles ont abouti, il nous semble opportun d'explorer ce qu'il en est dans les textes philosophiques où est à l'œuvre ce changement de paradigme, et auxquels ces études ne s'intéressent pas de près. La différenciation sémantique entre *fantaisie* et *imagination* en langue n'advient qu'au XVIII<sup>e</sup> siècle, soit, mais il n'est peut-être pas inutile d'étudier leurs rapports dans les textes philosophiques rédigés en français durant le siècle précédent,

période historique où émerge une nouvelle théorie de la pensée humaine et de l'imagination qui connaîtra un succès et une diffusion très large au niveau européen.



## Chapitre 2

### Émergence d'une nouvelle théorie de l'imagination au XVII<sup>e</sup> siècle

#### 2.1 *Un changement de paradigme historique*

Comme l'ont montré Foucault (1966) et Robinet (1978), la problématique de l'origine des connaissances est centrale à l'âge classique ; c'est dans ce cadre que l'imagination, faculté liée à l'activité cognitive, est propulsée au cœur du débat entre empiristes et rationalistes, et que son rôle est mis en question.

Le XVII<sup>e</sup> siècle représente en effet « un moment critique dans l'histoire du concept d'imagination : celui où une tradition [qui lui est] globalement favorable [...] est minée et subvertie par une tradition nouvelle qui lui est globalement hostile » (Ferreyrolles 2002 : 139). Dans un chapitre de son ouvrage *Les Reines du monde*, Ferreyrolles retrace méticuleusement l'histoire de ce concept et montre que le XVII<sup>e</sup> constitue effectivement un moment charnière où la tradition scolastique aristotélico-thomiste, qui voit dans l'imagination une faculté intellectuelle fondamentale pour la connaissance, est contestée par une nouvelle représentation de l'imagination, à matrice platonicienne et augustiniennne, qui apparaît de manière emblématique dans la philosophie cartésienne. Avec Descartes, l'imagination n'est plus un passage obligatoire dans la démarche cognitive puisque cette faculté est regardée comme potentielle source d'erreur : « la faculté d'imaginer devient étrangère à la *vis intelligendi* » (Ferreyrolles 1995 : 133).

Si, comme le précise Muller dans la présentation du numéro des *Cahiers Philosophiques de Strasbourg* consacré à « L'imagination chez Descartes et ses contemporains », le philosophe considère cette faculté comme une « aide précieuse pour l'entendement » dans la mesure où elle permet la formation des images des objets perçus, elle « ne peut [pour] rien affirmer sur le monde extérieur sans la vérification de [ce dernier] » (Muller 2020). Un nouveau regard est posé sur l'imagination, un regard méfiant qui la décline de faculté nécessaire à la connaissance, à faculté accessoire dans ce processus, qu'il faut impérativement subor-

donner à la raison, faute de quoi l'on risque d'être victime des illusions et des erreurs qu'elle est susceptible d'engendrer.

Ricken explique que, pour les cartésiens, la faculté d'imaginer pose problème dans la mesure où la distinction proposée par Descartes entre intellect et imagination « se situe dans le champ de tension créé par le dualisme cartésien des deux substances [...] et par les termes dans lesquels Descartes avait conçu l'union de l'âme et du corps » (Ricken 1988 : 285-286) :

L'imagination, comme la sensation et les passions, est une forme de pensée déclenchée par le corps, tandis que l'intellect agit indépendamment de la perception sensible et constitue ainsi un mode de pensée conforme à la nature incorporelle de l'âme. C'est pourquoi l'intellect peut garantir une connaissance infaillible tandis que l'imagination n'est que le renouvellement par la pensée d'une impression reçue antérieurement par les sens. Elle est ainsi sujette aux erreurs dans lesquelles nous induisent les sens, attributs de la vie corporelle de l'homme. (*ivi* : 286)

Pour les cartésiens, il faut s'en méfier, en douter souvent, sinon toujours. Au contraire, Gassendi et Hobbes considèrent que la distinction cartésienne entre intellect et imagination n'a pas lieu d'être ; l'imagination a pour eux un rôle de premier plan, permettant la jonction entre perception sensible et pensée abstraite (*ivi* : 287).

Ces divergences radicales sur le statut accordé à la faculté imaginative dans le processus de connaissance est en fait dû au nouveau modèle de pensée proposé par Descartes, qui se concrétise dans la problématique d'équivalence établie entre *mens* et *esprit*.

## 2.2 *L'imagination dans la nouvelle représentation du siège de la pensée*

La philosophie cartésienne s'inscrit en rupture avec l'aristotélisme des Écoles, et notamment avec la représentation de l'âme développée par Avicenne et saint Thomas d'Aquin à partir d'Aristote. Comme le souligne Balibar dans l'article « Âme » du *VEPb*, Descartes balaye les « schémas antiques [...] de division-hiérarchisation des "parties de l'âme" » (Balibar 2019/2004 : 80) et donc les concepts d'*anima* et de *mens* hérités de l'Antiquité. Pour la Scolastique médiévale d'inspiration aristotélicienne, la *mens* correspond à la partie supérieure de l'âme, aux facultés intellectuelles : elle est lexicalement distinguée de l'*anima*, qui renvoie à

ses parties inférieures, liées aux facultés « basses » de l'homme, les sensations et le principe vital capable d'animer le corps humain. Dans cette optique, les concepts de *mens* et d'*anima* ne coïncident donc pas.

Pour Descartes au contraire, la *mens* est une et indivisible en ce qu'elle est substance distincte du corps, auquel elle est cependant unie : la *mens* est *res cogitans* ; le corps *res extensa*. La *res cogitans* est l'apanage exclusif de l'homme ; les animaux et les automates ne sont quant à eux que pures *res extensa*. Descartes propose ainsi un nouveau modèle de *mens*, qui englobe toutes les facultés intellectuelles humaines, en même temps qu'il repense son lien avec le corps. Dans le préambule de la relation qu'il présente au cycle de séminaires du *LIE* consacré à l'histoire du concept de *mente*, Lamarra explique que Descartes transfère les facultés basses de l'âme de l'*anima* à la *res extensa* et redéfinit ainsi le concept de *mens* en le faisant coïncider avec celui d'une *anima* débarrassée des facultés végétatives de la tradition aristotélicienne, mais aussi avec le concept de conscience, une rupture conceptuelle qui traversera les siècles, jusqu'à nos jours (Lamarra 2007 : 224-225).

Descartes repense ainsi les rapports entre la pensée et le corps et remet en question le rôle de la sensation, autrement dit la validité des perceptions corporelles, mais aussi de l'imagination, faculté intellectuelle proche du corps, dans la construction du savoir. C'est tout le problème de l'union de l'âme et du corps que touche cet avènement de la conscience, et l'imagination entre de plein fouet dans ces questions, dans la mesure où les images qu'elle produit ne sont pas toujours conscientes et volontaires.

### 2.3 Une faculté déclassée mais pas complètement bannie

Situé à « l'intersection de l'âme et du corps », la faculté imaginative occupe un statut fondamentalement ambigu dans la philosophie de Descartes, ses disciples se retrouvant bien en peine face au problème de la nature spirituelle ou corporelle de l'homme (Balibar 2019/2004 : 75).

À l'image de cette représentation de la faculté placée à la jonction entre les deux substances, l'œuvre du philosophe révèle que sa méfiance envers l'imagination n'est pas inconditionnelle. C'est ce qu'ont montré des travaux relativement récents, effectués dans le champ de la philosophie (Harvey 1975, Sepper 1996, Bitbol-Hespériès 2000, Nolan 2005, Nikulin 2002, Rabouin 2009), que Sepper reprend dans l'article « Imagination » du *Cambridge Descartes Lexicon* (Nolan 2016). Le spécialiste y souligne que la prise en compte de la totalité des œuvres de Descartes,

en particulier de ses œuvres de jeunesse, ainsi qu'une lecture plus attentive des *Méditations*, montrent que le philosophe ne bannissait pas la faculté imaginative du processus cognitif, au contraire : si elle est effectivement distincte de l'entendement, l'imagination revêtirait en fait un rôle central dans son système de pensée (Sepper 2016).

Le numéro de la revue des *Cahiers Philosophiques de Strasbourg* consacré à « L'imagination chez Descartes et ses contemporains », paru en 2020, va dans le même sens : dans l'un des articles, Kambouchner montre que le jeune Descartes la considérait comme une force intuitive liée à l'enthousiasme des poètes et à l'intuition (Kambouchner 2020). Dans ce riche numéro, les spécialistes font voir que cette faculté est en réalité polyfonctionnelle pour Descartes. Comme le rappelle toutefois Sepper (2016), les contemporains du philosophe n'ont pas eu accès à tous ses textes et ont donc sous-estimé l'importance accordée à la faculté. Le public du XVII<sup>e</sup> siècle et les disciples de Descartes ont principalement lu les *Méditations* et les traités successifs comme des textes où le rôle de l'imagination en tant que faculté nécessaire dans le processus de connaissance est drastiquement miné. Elle n'est certes pas considérée comme une faculté à mettre au rebut, mais il est clair qu'on ne peut plus s'y fier, raison pour laquelle il convient de la placer sous le contrôle attentif de l'entendement.

Par ailleurs, le philosophe ne bannit pas les images pour la rédaction de ses propres traités, et y recourt même abondamment. À travers une étude minutieuse du style de Descartes, des constructions syntaxiques employées et des thèmes convoqués dans son œuvre, Cahné met en évidence que cette écriture, par laquelle voit pourtant le jour une doctrine qui est considérée comme le point de départ du rationalisme moderne, se rattache en fait de façon très étroite à l'esthétique et à la sensibilité baroque (Cahné 1980).

Face aux bouleversements que subit la représentation de l'imagination au XVII<sup>e</sup> siècle, profondément ébranlée par la philosophie cartésienne, une enquête sur les formes lexicales historiquement liées au concept de faculté imaginative, *imagination* et *fantaisie*, dans la production philosophique cartésienne pourrait être fructueuse. À fortiori parce que Descartes écrit aussi ses textes à une époque où advient un point de bascule entre le latin de l'École et la langue française et où commence à émerger une terminologie philosophique en français.



## 2.4 Une théorie nouvelle exprimée dans une langue neuve

Les textes de Descartes présentent un autre intérêt pour notre recherche : d'après les travaux menés par le LIE et l'équipe du VEP<sup>h</sup>, le philosophe joue un rôle de premier plan dans la formation des intraduisibles français désignant le siège de l'activité intellectuelle et ses facultés, comme *âme* et *esprit*. L'article « Français » du VEP<sup>h</sup> met en lumière le geste fondateur opéré par Descartes, et ce dès la publication du *Discours de la Méthode* en 1637, pour la création d'une langue philosophique d'expression française où la syntaxe s'imposerait au détriment du lexique (Badiou 2004) : le philosophe affirme en effet que l'agencement des mots dans le discours et l'enchaînement des idées compterait bien plus que les termes utilisés en eux-mêmes. À l'article « Âme », Balibar souligne néanmoins la portée historique, lexicale et philosophique, qu'ont eue les unités choisies par Descartes dans ses traités (et autorisées dans ses traductions), pour désigner le siège de la pensée humaine, ainsi que les problèmes traductifs qu'ils font émerger (Balibar 2004). De même, l'établissement de l'équivalence *mens-esprit* lors de la traduction française des *Méditations Métaphysiques* et les répercussions qu'une telle opération linguistique ont pu avoir sur l'élargissement de l'aire sémantique d'*esprit* dans la langue française du XVII<sup>e</sup> siècle ont été étudiées par Ricken dans un exposé présenté au colloque *Spiritus*, organisé par le LIE en 1983 (Ricken 1984).

Le penseur du *cogito* n'est certes pas le premier à écrire des traités de philosophie en français : on sait qu'avant lui, en 1555, le philosophe et grammairien Pierre de la Ramée a publié une *Dialectique*, qu'entre 1580 et 1595 ont paru différentes éditions des *Essais* de Michel de Montaigne, et que Pierre Charron, théologien et philosophe, a rédigé plusieurs traités à la fin du XVI<sup>e</sup> et au tout début du XVII<sup>e</sup> siècle, parmi lesquels *De la Sagesse*, paru en 1603. Par ailleurs, trois ans avant le *Discours de la Méthode*, le contemporain Charles Sorel avait publié le premier volet d'une *Science universelle*. Plusieurs recherches menées durant les trente dernières années ont d'ailleurs montré que Descartes a lu ses prédécesseurs et s'en est largement inspiré (Robinet 1996, Faye 1998, Kambouchner 2008, Kambouchner & Beyssade 2009).

S'il est abusif de le considérer comme le fondateur unique et absolu d'une terminologie philosophique en français, Descartes tient cependant un rôle très important dans son édification. D'une part, parce que ses œuvres connaîtront un retentissement tel, à l'intérieur et à l'extérieur du royaume de France, que le lexique français et latin dans lequel il présente ses théories au public sera repris et retravaillé par ses disciples

et par les philosophes qui viendront après lui. D'autre part, parce qu'elles sont rédigées et publiées dans un contexte historique où s'opère un tournant significatif pour la langue française, qui commence à revêtir une forme toujours plus homogène, notamment grâce au travail de régulation de la langue opéré par les lettrés qui gravitent autour de la nouvelle institution de l'État monarchique, créée en 1635 : l'Académie française.

En effet, bien que d'autres traités philosophiques aient été rédigés en français avant lui, le *Discours de la Méthode* est passé à la postérité comme le texte où la langue française a acquis un statut nouveau, devenant une langue « digne de philosophie » (Maingueneau 2005 : 24). Il s'agit d'un geste historique, que Descartes poursuit avec la traduction française des textes publiés après le *Discours*, et qui va entraîner la formation d'une terminologie philosophique dans une langue qui en est alors dépourvue. Néanmoins, ce geste a d'autres conséquences pour le français de l'époque : en tant que « discours constituant » (Cossutta & Maingueneau 1995), le discours philosophique cartésien se concrétise, entre autres, à travers l'investissement d'« un code langagier » qui « permet, en jouant sur la diversité irréductible des zones et des registres de langue, de produire un effet prescriptif qui résulte de la convenance entre l'exercice du langage qu'implique le texte et l'univers de sens qu'il déploie » (Cossutta & Maingueneau 1995 : 119). Cet effet est d'autant plus sensible que le choix du français à partir du *Discours de la Méthode* va dans le même sens que le travail alors mené par l'Académie : « La dynamique éclairante de la méthode cartésienne investit une langue qui est elle-même traversée par la dynamique d'un cheminement vers la clarté » ; c'est ainsi qu'« il se produit un étayage réciproque des deux forces » (*ivi* : 122). L'œuvre de Descartes entretiendrait donc un rapport privilégié avec la langue encadrée par les lettrés au cours du XVII<sup>e</sup> siècle.

## Chapitre 3

### Objectifs de la recherche

#### 3.1 *Problématique*

Le lexique philosophique cartésien est édifié en relation avec la terminologie de l'École et avec la langue française, qui est progressivement sculptée et lissée par les lettrés du XVII<sup>e</sup> siècle : le choix de certaines unités, comme le substantif *esprit*, a eu un impact durable sur la terminologie philosophique formée (Balibar 2004) et sur le lexique général de la langue française (Ricken 1984).

À notre connaissance cependant, l'emploi des unités *fantaisie* et *imagination* chez Descartes et la question des rapports d'un tel lexique avec la langue de l'époque constitue un terrain inexploré pourtant susceptible de révéler des données intéressantes pour le problème qui nous occupe.

Certes, la prédilection pour la question d'*esprit* est compréhensible : *mens* en latin et *esprit* en français figurent parmi les unités les plus travaillées dans les textes de Descartes, le philosophe construisant le concept de *res cogitans*, l'un des piliers de son système philosophique, à partir de ce matériau linguistique. Le nouveau concept d'imagination qui naît avec la philosophie cartésienne apparaît comme un phénomène moins central par rapport au développement du concept de pensée comme substance pensante. Néanmoins, plusieurs études récemment réalisées dans le champ de la philosophie, et citées par Sepper dans l'article du *Descartes Lexicon* mentionné plus haut (Sepper 2016), ont montré que l'imagination joue un rôle pivot dans la pensée cartésienne et qu'elle évolue à mesure que le philosophe et son système gagnent en maturité. L'intérêt des chercheurs en philosophie s'est ravivé autour de cette question, comme en témoigne également la publication d'un récent numéro thématique des *Cahiers Philosophiques de Strasbourg* (2020). Si les articles contenus dans cet opus n'abordent pas de manière frontale la problématique des unités lexicales choisies pour exprimer le concept d'imagination, d'autres importants travaux des vingt-cinq dernières années offrent une place de choix

à la question du lexique philosophique cartésien : Buzon et Kambouchner ont ainsi publié un *Vocabulaire de Descartes* en 2002, et Nolan a dirigé le *Cambridge Descartes Lexicon* paru aux États-Unis en 2016. Il est intéressant de remarquer que ces ouvrages soulignent tous deux combien le concept d'imagination cartésien a longtemps été incorrectement interprété, les successeurs du philosophe privilégiant une lecture essentiellement négative du rôle de la faculté dans le processus de connaissance ; on constate, d'autre part, que ni le *Vocabulaire*, ni le *Lexicon* ne consacrent d'articles à l'unité *fantaisie* : seule *imagination* est traitée en tant qu'unité du lexique philosophique cartésien à part entière. Le substantif *fantaisie* apparaît cependant dans les articles dédiés à *imagination* : d'après le *Lexicon*, il désignerait exclusivement un organe (Sepper 2016 : 397-398), tandis que le *Vocabulaire* suggère qu'il existe une relation de synonymie entre *fantaisie* et *imagination*, du moins dans les premiers travaux de Descartes, où *imagination* renvoie à une partie du cerveau, le philosophe réservant ensuite ce terme « à l'acte intellectuel correspondant, et n'évoqu[ant] pour sa composante matérielle qu'une localisation cérébrale précise, la glande pinéale ou *conarium*, où l'esprit peut par exemple "dessiner" certaines figures » (Buzon & Kambouchner 2002 : 57). Buzon et Kambouchner indiquent donc qu'il y aurait une évolution de l'emploi du terme *imagination* chez Descartes, sans toutefois préciser ce qu'il en est de *fantaisie*. D'où le potentiel intérêt d'une analyse en discours des deux unités dans les textes du philosophe.

Descartes rédige ses traités en français et suit la traduction de ses textes latins à une époque où la langue française ne possède pas encore de terminologie philosophique propre. Pour ce faire, il s'appuie sur des unités lexicales qui n'ont pas d'acceptions philosophiques précisément délimitées mais qui appartiennent à la section du lexique général que Gregory a nommé *lexique intellectuel*, composé d'unités qui touchent à la vie intellectuelle individuelle ou collective, et dont les équivalents morphologiques latins possèdent des acceptions relativement stables, bien que non-univoques dans la langue des doctes.

Il serait donc intéressant de tenter de vérifier si, dans les textes de Descartes, la remise en question du statut traditionnel de la faculté imaginative débouche sur un système lexical où les deux unités se voient revêtir de nouvelles valeurs par rapport à leurs équivalents morphologiques latins et par rapport aux acceptions qu'elles possèdent déjà en langue. Le philosophe élabore-t-il ce nouveau concept d'imagination à partir des acceptions revêtues par les unités au sein du lexique général ou à partir des acceptions spécialisées de leurs équivalents dans la terminologie latine ? Par ailleurs, cette distinction entre acceptions générales et accep-

tions terminologiques se superpose-elle à la question de la langue choisie par l'auteur dans ses textes – le français qui y est utilisé correspond-il à la langue du texte de départ ou à la langue de traduction ? Descartes en use-t-il comme de synonymes, autrement dit reste-t-il fidèle, dans ses choix lexicaux, à la tradition aristotélico-thomiste dont il prend ses distances ? Ou propose-t-il un emploi différencié des deux unités ?

D'autre part, l'idée d'interroger l'emploi des unités dans les textes cartésiens à partir de la problématique des usages, et en particulier des usages retenus par les lettrés dans les dictionnaires, nous paraît potentiellement fructueuse en raison du caractère fondateur que revêt l'œuvre cartésienne pour la langue-culture française et en raison de la relation d'« étayage réciproque » (Cossutta & Maingueneau 1995) qui la relie à l'entreprise académique : la manière dont Descartes emploie *fantaisie* et *imagination* est-elle cohérente avec les emplois retenus par les lettrés ou s'en écarte-t-elle ? Comment sont-elles définies ? Comment sont-elles employées ? Cet emploi a-t-il, en retour, des répercussions sur nos unités dans la langue régulée par les lettrés ? Et les dictionnaires contiennent-ils des indices d'une quelconque différenciation sémantique entre nos deux unités ?

Afin de construire une étude qui tente de répondre aux différentes problématiques que nous venons de soulever, il convient de préciser l'approche que nous allons adopter, les textes que nous prendrons en considération et la manière dont nous les étudierons.

### 3.2 *Vers une enquête d'histoire sémantique dans des textes fondateurs*

Nous faisons nôtre la leçon de Spitzer sur la sémantique historique (1947), et nous reprenons notamment sa thèse selon laquelle l'aspect le plus « concret » d'un mot est sa signification, et non sa forme, puisque c'est elle qui subit, en premier lieu, l'impact des changements culturels (Spitzer 1947 : 2). Contrairement à la morphologie de l'unité lexicale, plus stable, c'est l'aire sémantique qu'elle recouvre qui est susceptible de changer. Une caractéristique des langues européennes que Spitzer explique par une hypothèse : l'homme européen tendrait davantage à réutiliser un matériau lexical déjà existant, à déployer de nouvelles possibilités sémantiques en exploitant sa richesse intrinsèque, plutôt qu'à créer de nouveaux mots (*ivi* : 223). Dans le sillage du philologue, nous considérons également que, s'il est évident que tout changement sémantique est le fruit d'interactions, de reprises des usages inédits d'un mot ou d'écarts par rapport à ces usages, il est tout aussi clair que le change-

ment ne surgit pas de nulle part, ni par hasard : un mot commence à être utilisé dans un sens nouveau par des locuteurs donnés, pour servir des visées précises. Les idées naissent certes dans les langues et à partir d'elles – comme l'affirme Benveniste, « la forme linguistique est [...] d'abord la condition de réalisation de la pensée » (1966 : 64) – mais les idées modifient aussi rétroactivement la langue dans laquelle elles sont exprimées.

Il s'agira donc de reconstruire la valeur sémantique des unités *fantaisie* et *imagination* à un moment donné de l'histoire, dans les textes de Descartes, et de cerner la manière dont le philosophe les emploie par rapport aux usages de l'époque, du point de vue de la langue française et de la terminologie philosophique.

Pour ce faire, nous prenons le parti d'inspecter le rapport entre descriptions et usages enregistrés par les dictionnaires de l'époque et emploi des unités dans les textes du philosophe. Nous nous inspirons de la démarche de Gorcy (1988) : comme lui, nous visons à construire une analyse qui permette d'identifier les associations syntagmatiques et les relations paradigmatiques dans lesquelles entrent nos unités en discours afin d'en reconstruire la valeur. Notre objectif se démarque pourtant du sien : le linguiste cherche à cerner des tendances générales à partir d'un rapide passage en revue des sources lexicographiques du XVII<sup>e</sup> siècle, et de l'étude d'un grand corpus de textes de l'époque, arrivant à la conclusion que *fantaisie* et *imagination* sont encore synonymes au XVII<sup>e</sup>, et que leur différenciation sémantique n'advient qu'au siècle suivant, et ce, « au sein de la langue courante même » (Gorcy 1988 : 542). De notre côté, nous souhaitons nous mettre en quête d'indices de prodromes de cette différenciation sémantique dans des textes fondateurs. Nous nous proposons ainsi de compléter l'étude de Gorcy et les autres travaux menés à ce jour dans le sens d'une étude plus approfondie des textes lexicographiques de l'époque, et dans le sens d'une analyse de l'emploi des unités dans des textes philosophiques déterminants pour la formation de la terminologie philosophique française et pour la langue française elle-même, textes où s'opère un changement de paradigme radical concernant la représentation de l'imagination. Dans ce travail, nous privilégions une idée de la langue, non comme somme des emplois des différents locuteurs extraits de textes mis sur le même pied d'égalité, mais comme système historique complexe où la parole de certains locuteurs, et en particulier certains textes écrits par certains locuteurs, ont pesé plus que d'autres sur l'idiome dont nous sommes aujourd'hui les héritiers.

En ce qui concerne les textes philosophiques, nous les considérons comme des « discours constitutants », au sens de Cossutta et Maingueneau (1995). Il s'agit de discours qui, au même titre que le discours scien-

tifique, religieux, juridique et littéraire, s'affirment en tant que discours fondateurs pour la production symbolique d'une société, tirant d'eux-mêmes leur légitimité et légitimant en même temps l'existence d'autres discours.

Quant aux textes lexicographiques, ils nous intéressent, d'une part, parce qu'ils n'ont été que partiellement explorés par les études précédentes et sont donc susceptibles de révéler d'autres informations concernant la sémantique des unités ; et, d'autre part, pour le rôle également fondateur qu'ils jouent dans le processus de grammatisation de la langue française (Auroux 1995).

Le travail que nous nous proposons de mener reste ouvert à de nombreux prolongements et pourra être enrichi, dans ses phases futures, par des études sur de grands corpus de textes. À la lumière des réflexions méthodologiques de Dumonceaux sur l'histoire de la langue, il nous a toutefois paru judicieux de commencer par une analyse des dictionnaires de l'époque : auteur de l'ouvrage *Langue et sensibilité au dix-septième siècle : l'évolution du vocabulaire affectif* (1975), Dumonceaux considère que, pour les études en histoire de la langue, l'analyse des sources lexicographiques est tout aussi incontournable que les dépouillements manuels ou automatiques de corpus de textes plus ou moins grands, et qu'elle doit même en constituer le point de départ puisque, « fruit[s] d'un long effort réflexif sur la langue, [les dictionnaires] offrent le premier champ d'exploration qui soit solide » (Dumonceaux 1984). C'est ce principe méthodologique qui est suivi par Gorcy dans son étude, qui commence par une analyse des informations sémantiques contenues dans certaines sources lexicographiques du XVII<sup>e</sup> siècle (Gorcy 1988). La prise en compte des dictionnaires pour notre enquête historico-sémantique va à contre-courant d'une conviction profonde de Spitzer, qui voyait dans les textes lexicographiques la conservation de « sédiments pétrifiés » (1947 : 180). S'ils fournissent une représentation nécessairement partielle et limitée de la langue, les dictionnaires constituent néanmoins des documents intéressants en raison de leur statut double : ils visent à fournir une description objective de la langue et informent donc sur les usages, mais, dans la mesure où les lexicographes sont contraints à sélectionner des emplois dans la multitude des emplois de la langue décrite, ils contribuent en même temps à la stabiliser et à la réguler, voire, pour reprendre les termes de l'historien de la langue Dumonceaux, à la « contrôler » (1975 : 11).

L'objet dictionnaire présente, à notre avis, un autre intérêt pour cette enquête où nous accordons une place centrale à des textes qui ont eu une fonction fondatrice pour la langue-culture française. Après les



travaux de Rey, le texte lexicographique n'apparaît plus seulement comme un objet descriptif et/ou prescriptif, mais comme un texte qui reflète profondément les idées et la culture d'une époque : « [c']est un objet spécifique, textuel, métalinguistique, culturel » (Rey 1977 : 6) ; à travers le prisme de son ou de ses auteurs, le texte lexicographique propose une *image* de la langue qui est *représentative* du regard d'un ensemble de locuteurs donné sur celle-ci, et donc des conceptions du moment historique où il est composé, parce qu'il est rédigé par un individu ou par un groupe d'individus qui vivent à un moment donné, dans une société donnée. En tant que produits culturels, dans le sens de produits d'une langue-culture, produits dans et pour une communauté linguistique donnée, et qui visent, mis à part à décrire la langue, à la contrôler, les dictionnaires peuvent ainsi nous fournir des informations, certes partielles, mais intéressantes sur la sémantique des unités lexicales et sur la manière dont les lexicographes perçoivent et interprètent les acceptations de ces unités en langue, participant ainsi à sa régulation.

### 3.3 *Quel(s) corpus ?*

Pour les textes français de Descartes qui sont lus au XVII<sup>e</sup> siècle et qui passeront à la postérité, on retient les quatre grands traités :

- *Discours de la methode pour bien conduire sa raison, et chercher la verité dans les sciences. Plus La Dioptrique. Les Meteores. Et La Geometrie. Qui sont des essais de cete methode* (1637)
- *Les Meditations metaphysiques de René Des-Cartes touchant la Première philosophie, dans lesquelles l'existence de Dieu, et la distinction réelle entre l'ame et le corps de l'homme sont démontrées. Traduites du Latin de l'Auteur par M. le D. D. L. N. S., et les objections faites contre ces meditations par diverses personnes très doctes, avec les réponses de l'auteur, traduites par M. C. L. R.* (1647)
- *Les Principes de la philosophie, écrits en Latin, par René Descartes. Et traduits en François par un de ses Amis* (1647)
- *Les Passions de l'âme* (1649)

Ces textes ont été écrits en français par Descartes (le *Discours* et les *Passions*) ou traduits sous sa supervision (les *Méditations* et les *Principes*) : ils nous permettront d'observer la pratique linguistique du philosophe à l'œuvre. La comparaison entre les traductions françaises et les textes latins (donc les *Meditationes* de 1641 et les *Principia* de 1644) ainsi que la prise



en compte du caractère traduit des textes français et du bilinguisme de l'auteur, est susceptible d'apporter des informations intéressantes.

Il s'agit néanmoins de textes où la pratique linguistique de Descartes est soumise à un degré de contrôle métalinguistique relativement fort. La comparaison du corpus des traités avec celui de la correspondance du philosophe pourrait ainsi s'avérer fructueuse : alors que les traités sont des textes philosophiques et scientifiques écrits pour le public (nous verrons que les publics visés sont multiples et varient en fonction du sujet des traités et de la langue choisie par l'auteur) et que leur publication a été voulue et suivie par Descartes, la correspondance constitue un ensemble de lettres privées du philosophe à l'intention de destinataires individuels (même si certains correspondants montraient probablement leurs lettres à des amis et que l'auteur écrivait ses missives en connaissance de cause) et dont l'édition a été réalisée par Clerselier, traducteur des *Objections et Réponses*, après la mort de l'auteur. Il s'agit des trois volumes suivants :

- *Lettres de Mr Descartes où sont traitées plusieurs belles questions touchant la morale, physique, medecine et les mathematiques. Nouvelle édition, revev et avgmente. Tome Premier* ([1657] 1663)
- *Lettres de Mr Descartes où sont expliquées plusieurs belles difficultez touchant ses autres Ouvrages. Nouvelle édition, revev et corrige. Tome Second* ([1659] 1666)
- *Lettres de Mr Descartes où il répond a plusieurs difficultez qui luy ont esté proposées sur la Dioptrique, la Geometrie, et sur plusieurs autres sujets. Tome troisieme, et dernier* (1667)

La correspondance de Descartes connaît un immense succès à l'époque : par son travail d'édition, Clerselier contribue à diffuser la philosophie cartésienne et à divulguer ses principes à un public large, des mondains aux hommes de sciences.

La comparaison de l'emploi des unités dans le corpus des lettres avec leurs modalités d'usage dans les traités nous permettra donc de saisir de manière fine la valeur sémantique attribuée aux unités dans des textes très différents, où le poids donné aux termes est probablement variable tout comme le contrôle de la langue par l'auteur. Ces quatre traités de Descartes ainsi que les trois volumes de la correspondance sont disponibles et recherchables dans leurs éditions originales sur la plateforme *Corpus Descartes* de l'Université de Caen.

Nous étudierons les sources lexicographiques de l'époque afin de vérifier si la valeur conférée aux unités dans le lexique cartésien suit, ou

se démarque, des usages et des acceptions enregistrées dans les dictionnaires. La terminologie philosophique française étant à un stade embryonnaire au XVII<sup>e</sup> siècle, on ne dispose pas de dictionnaires terminologiques français qui permettraient d'observer la manière dont les terminologues décrivent les acceptions de *fantaisie* et *imagination* ; néanmoins, la terminologie philosophique fait partie des tous premiers lexiques de spécialité à entrer dans les dictionnaires de langue générale du XVII<sup>e</sup> siècle, en particulier dans les trois premiers dictionnaires monolingues français.

Ces trois textes apparaissent comme des sources extrêmement intéressantes, non seulement parce qu'ils fournissent trois images différentes de la langue de la seconde moitié du XVII<sup>e</sup> siècle, mais aussi parce qu'ils contribuent à façonner une langue française homogène, et à en stabiliser les usages. Les trois premiers dictionnaires monolingues, et en particulier le *Dictionnaire de l'Académie*, Wionet l'a montré, proposent une image du français qui revêtira progressivement le statut de norme, pérennisant la langue consignée dans leurs pages, et permettant plus tard la diffusion d'une langue commune sur le territoire national et, plus tard encore, hors des frontières de la France (Wionet 2007).

Ces dictionnaires diffèrent les uns des autres, tant du point de vue de l'étendue de la nomenclature que du traitement des unités appartenant au lexique général et aux termes. Le *Dictionnaire universel* de Furetière (1690) est un ouvrage encyclopédique composé de 40.000 entrées, relativement ouvert à la variété linguistique et sociolinguistique du français de la seconde moitié du XVII<sup>e</sup> siècle, qui offre un espace conséquent aux termes des arts et métiers ; ces termes sont également accueillis dans le *Dictionnaire françois* de Richelet (1680), qui compte environ 25.000 entrées, à l'inverse du très sélectif *Dictionnaire de l'Académie française* (1694), constitué de 18.000 entrées, ouvrage qui vise à institutionnaliser une langue d'usage commun, et écarte la plupart des termes. Les trois textes illustrent en outre les acceptions des unités par des procédés divergents : alors que le *Dictionnaire de l'Académie* privilégie les exemples forgés, le *Dictionnaire françois* s'appuie sur des citations d'auteurs illustres ; le *Dictionnaire universel* ne néglige ni l'un ni l'autre procédé, fournissant au lecteur une profusion d'informations sur les mots enregistrés et les éléments du monde qu'ils désignent (Rey 2006).

Le dictionnaire de l'Académie a été rédigé par les membres de l'institution de 1635 à 1694, et de manière plus assidue de 1673 à 1694, alors que celui de Richelet est composé en deux ans, de 1677 à 1679, par un cercle de lettrés réunis autour d'Olivier Patru (Petrequin 2009 : 30), et celui de Furetière à partir du début des années 1670 (Rey 2006). Quant à Descartes, il rédige les traités publiés de son vivant et les lettres éditées

par Clerselier après sa mort sur un arc temporel d'environ vingt-ans, de 1630 à 1650. Dans la mesure où les dictionnaires enregistrent les changements linguistiques avec un certain retard par rapport aux usages effectifs, la comparaison entre les emplois cartésiens et les traitements lexicographiques proposés dans ces trois dictionnaires est possible, mais elle gagnerait cependant à être enrichie d'une comparaison ultérieure, notamment avec les dictionnaires publiés dans la première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle. Descartes est né en 1596 et il effectue sa scolarité chez les jésuites, puis à l'université, entre 1607 et 1616 environ : la manière dont il use des unités a peut-être plus d'affinités avec les traitements proposés dans les textes lexicographiques de la première moitié du XVII<sup>e</sup>. Il pourrait en tout cas être intéressant d'observer si l'emploi des unités par le philosophe est plutôt cohérent avec les acceptions et les usages décrits par ces textes ou avec ceux des dictionnaires monolingues de la fin du siècle.

Ces sources n'ont jamais été explorées dans les études précédentes, et ce, probablement en raison de leur statut bilingue : les différentes acceptions des unités du français y sont décrites par leurs équivalents en latin ou en langues étrangères. Certaines contiennent cependant des embryons de définition en français qui sont susceptibles de révéler des données intéressantes sur la sémantique de *fantaisie* et *imagination*, et qui donnent une certaine idée de l'emploi que pouvaient en faire les lettrés, en particulier dans les œuvres littéraires, même si la langue française est alors marquée par une grande variabilité. D'autre part, les équivalents sélectionnés peuvent également nous fournir des informations sur les toiles de relations qui se tissent dans le français et entre le français, le latin et les autres vulgaires européens en ce début de siècle, où la pratique linguistique des locuteurs lettrés est caractérisée par un fort bilinguisme, voire par un multilinguisme. Aborder la question du lexique par sa traductibilité nous a paru un angle d'exploration potentiellement fructueux, qui pourrait nous permettre de compléter les recherches déjà menées sans nous cantonner aux données strictement « en français ». La prise en compte de ces sources nous permettra en tout cas de vérifier si la manière dont les lexicographes enregistrent et décrivent les acceptions des unités étudiées a évolué durant le XVII<sup>e</sup> siècle et si des indices d'une différenciation sémantique sont présents dans ces textes.

Les articles consacrés à *imagination* et *fantaisie* dans les trois premiers dictionnaires monolingues ont déjà été explorés dans les études précédentes (Gorcy 1988, Ferreyrolles 1995, Négroni 2002). L'analyse de ces sources pourrait cependant révéler des données inédites si on l'enrichit en prenant en considération les articles mais aussi les occurrences des unités ailleurs que dans les articles qui leur sont dédiés, procédure au-

jourd'hui rendue possible par la numérisation des dictionnaires et les outils informatiques qui permettent de soumettre ces textes à des requêtes précises, approche que nous nous proposons d'adopter également pour l'étude des sources du début du XVII<sup>e</sup> siècle. L'examen des occurrences des unités en dehors des articles qui leur sont consacrés nous permettra d'obtenir des informations supplémentaires sur leur fonctionnement syntaxique mais aussi sur les relations sémantiques qu'elles entretiennent avec les autres unités (en observant par exemple pour quelles unités elles servent de définisseurs), et donc de mieux cerner les aires sémantiques qu'elles recouvrent selon les lexicographes. D'autre part, il pourrait être intéressant de compléter les études déjà menées dans ces textes en nous concentrant particulièrement sur les acceptions enregistrées en tant qu'acceptions terminologiques, mais aussi au rapport qu'elles entretiennent avec les autres acceptions recensées, autrement dit aux points de rencontre entre lexique général et terminologie philosophique dans les textes lexicographiques.

Nous parcourons donc en premier lieu les sources lexicographiques publiées durant la première moitié du siècle en prenant appui sur la liste d'ouvrages dans lesquels Pruvost (2006) identifie des embryons de définition en français :

- *Le Thésor de la langue françoise tant ancienne que moderne* de Jean Nicot (1606)
- *Tesoro de las dos lenguas francesas y española* de César Oudin (1607)
- *A Dictionarie of the French and English Tongues* de Randle Cotgrave (1611)
- *Invantaire des deus langues latine et françoise* du père Monet (1635)
- *Curiositez françoises pour servir de suppléments aux dictionnaires* d'Antoine Oudin (1640)

Ces sources sont disponibles dans leur édition originale sur la plateforme *Gallica* de la BnF. Le *Thésor* de Nicot, les *Curiositez* d'A. Oudin et le *Dictionarie* de Cotgrave ont été numérisés et sont donc recherchables ; il est également possible d'interroger les deux premiers grâce au moteur de recherche *PhiloLogie4* sur la plateforme *Dictionnaires d'autrefois*. Quant au *Tesoro* et à l'*Invantaire*, leur océrisation n'étant qu'incomplète au moment de cette étude, nous avons opté pour une recherche manuelle des unités.

Le *Thésor* français-latin de Nicot, constitué d'environ 18.200 entrées, le *Tesoro* espagnol-français et français-espagnol de C. Oudin et le très riche *Dictionarie* français-anglais de Cotgrave, doté de 40.000 entrées, s'apparentent davantage à des sommes de formes recensées dans des

sources écrites plus ou moins lointaines dans le temps : ils ne sont donc que partiellement représentatifs des usages en vigueur au début du siècle, mais sont toutefois susceptibles de fournir des informations pertinentes sur les acceptions revêtues par les unités dans les textes écrits, à l'orée du XVII<sup>e</sup> siècle. Pour la place conséquente qu'il accorde au français dans ses pages (Quemada 1967 : 53), ainsi que pour la « réforme thérapeutique de la langue » qu'il vise, conjointement à « l'explication de la langue ancienne » (Wooldridge 1977/1997), le *Thresor* de Nicot pourrait notamment révéler des éléments significatifs pour notre étude. C'est pourtant l'*Invantaire* français-latin de Monet qui apparaît comme le dictionnaire où l'enquête sera probablement la plus fructueuse, dans la mesure où chaque mot-adresse français y est systématiquement suivi d'unités ou de syntagmes synonymes dans la langue-objet, qui servent de définisseurs. Concernant le recueil d'A. Oudin, qui recense 8.000 unités phraséologiques issues du français parlé et populaire de la première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle, il pourra nous renseigner sur les éventuels emplois phraséologiques de nos unités.

Nous comparerons les informations contenues dans ces textes entre elles ; nous les mettrons ensuite en regard avec les données auxquelles nous parviendrons à travers l'étude des unités dans les trois premiers dictionnaires monolingues français :

- *Le Dictionnaire françois* de Pierre Richelet (1680) (DF)
- *Le Dictionnaire universel* d'Antoine Furetière (1690) (DU)
- *Le Dictionnaire de l'Académie française* (1694) (DAF)

Tous trois sont disponibles et recherchables sur la plateforme *Dictionnaires d'autrefois*.

### 3.4 *Les unités étudiées*

Les unités *fantaisie* et *imagination* constituent l'objet de cette étude. Ces deux substantifs entretiennent néanmoins des liens avec les membres de leurs séries lexicales respectives. Dans les conclusions du colloque *Phantasia-Imaginatio*, Starobinski (1988) rappelle que le substantif *imagination* s'inscrit aujourd'hui dans une série lexicale où il est solidement étayé par des verbes, *imaginer* et *s'imaginer*, à la différence de *fantaisie* : « *fantasier*, archaïque, a été oublié » (Starobinski 1988 : 584). Dans le sillage de Bally, qui affirme que l'idée reçue selon laquelle « les familles de mots formées sur des synonymes ont les mêmes caractères que les synonymes eux-

mêmes » demande à être vérifiée (Bally 1905 : 80, *cit.* Bisconti 2015 : 206), les remarques de Starobinski interrogent sur l'emploi des verbes appartenant à la série lexicale de *fantaisie* et *imagination* dans le corpus étudié et, plus généralement, sur les relations entre les substantifs et les membres de leurs séries lexicales.

À notre analyse en discours des unités *fantaisie* et *imagination*, nous intégrerons donc l'étude complète des modalités d'usage des autres membres de leur série lexicale dans les textes étudiés. Certaines unités lexicales qui font aujourd'hui partie de la langue française n'apparaîtront pas dans notre travail parce qu'elles ne sont pas encore enregistrées en langue au XVII<sup>e</sup> siècle : c'est le cas de *fantaisiste*, dont le *Dictionnaire historique de la langue française* situe l'entrée vers 1845 (Rey 2011).

## Chapitre 4

### Principes théoriques et méthodologiques

#### 4.1 *Les rapports entre lexicque général et terminologie*

Afin de correctement conceptualiser les relations entre le lexicque philosophique qui émerge sous la plume de Descartes lorsqu'il écrit en français, la terminologie philosophique latine et les usages du lexicque général de la langue française enregistrés par les dictionnaires par rapport auxquels il se situe, il convient d'abord de préciser les caractéristiques de la terminologie employée par les philosophes et les rapports qu'elle entretient avec les autres lexicques spécialisés et le lexicque général, commun à tous les locuteurs.

Nous épousons ici les présupposés théoriques de la socioterminologie et de la terminologie textuelle, approches foncièrement critiques de la Théorie Générale de la Terminologie de Wüster (1979), et basées sur l'idée que les termes sont des signes linguistiques à part entière, qui sont régis par les mêmes équilibres que les unités du lexicque général, de la polysémie à la synonymie, à la variation diachronique, etc. Dans le sillage de Gambier (1991) et de Gaudin (2003), nous considérons que la dynamique d'échanges interdisciplinaires que constitue l'innovation, et la circulation des savoirs et des termes dans lesquels ils sont exprimés, rend les lexicques de spécialité perméables les uns aux autres ainsi qu'au lexicque général. Dans le cadre de notre recherche, nous nous intéresserons en particulier aux rapports entre le lexicque philosophique cartésien en tant que base pour la terminologie philosophique naissante et le lexicque général stabilisé et décrit dans les textes lexicographiques. Nous accueillons également l'idée que l'étude de la terminologie passe par l'analyse de l'actualisation des termes dans les textes où ils sont employés, notamment défendue par Bourigault et Slodzian (1999), ainsi que Cabré (2000).

Commençons par noter que le terme « terminologie » est rarement appliqué au lexicque de la discipline philosophique : l'équipe de Cassin préfère en effet parler de « vocabulaire » des philosophies, et les cher-



cheurs du *LIE* tendent à privilégier la notion de lexique. Du côté des travaux des philosophes et des chercheurs en philosophie, on observe également une certaine tendance à considérer que la terminologie philosophique constituerait un lexique de spécialité à part. Sans prétendre à l'exhaustivité, nous nous appuyerons ici sur les travaux de deux auteurs qui se sont intéressés aux caractéristiques du lexique philosophique et qui ont nourri notre réflexion. Dans un article consacré à l'emploi de l'unité *esprit* chez Leibniz, Lamarra souligne ainsi que :

Bien que l'on puisse observer, dans l'histoire de la philosophie, la création et l'emploi de termes techniques qui n'ont pratiquement pas cours dans le système général de la langue employée, d'ordinaire, c'est principalement en raison des déterminations sémantiques particulières que revêtent, dans le lexique des philosophes, des termes qui, en soi, appartiennent également à la langue générale, que ce lexique s'écarte du lexique commun<sup>6</sup>. (Lamarra 1984 : 351)

Le lexique des philosophes se démarquerait donc des autres terminologies en raison d'un contact plus étroit avec le lexique général – il serait basé sur des unités polysémiques, possédant des acceptions dans la terminologie philosophique et dans le lexique général –, et en raison d'un recours bien plus fréquent à la néologie sémantique qu'à la néologie lexicale. Lamarra invite ainsi à regarder la langue des philosophes comme un « emploi philosophique » de mots appartenant en tout point au lexique général, plutôt que comme un lexique technique (*ibid.*) : le philosophe utiliserait des unités du lexique général en leur conférant de nouvelles significations au sein de ses textes.

Derrida s'est lui aussi interrogé sur les spécificités du lexique philosophique. Embrassant également l'idée d'un contact privilégié entre lexique des philosophes et lexique général, le penseur a particulièrement concentré son attention sur la catachrèse (1972), procédé par lequel l'aire sémantique d'un mot déjà existant en langue est étendue à une idée nouvelle, qui n'a pas encore de signe propre. Derrida commente notamment le *Supplément à la théorie des tropes* de Fontanier, et interroge le fonctionnement de la catachrèse dans le cadre du discours philosophique : il la désigne comme « l'inscription – violente, forcée, abusive – d'un signe, l'imposition d'un signe à un sens qui n'avait pas encore de signe propre dans la langue » (Derrida 1972 : 304), et reprend l'idée de Fontanier selon

---

<sup>6</sup> C'est nous qui traduisons.



laquelle la catachrèse donne lieu à « une nouvelle sorte de sens propre » (*ivi* : 307). Ce faisant, Derrida définit le lexique philosophique comme un « système de catachrèses » (*ibid.*), un ensemble structuré, édifié au fil des actes de violence perpétrés par les philosophes à l'encontre de la langue – langue qui se retrouverait, après coup, enrichie de nouvelles significations. Dans cette perspective, le lexique philosophique se distinguerait par son caractère transgressif, de détournement de la langue, à laquelle il serait relié par une relation d'influence à sens unique.

Derrida s'est également penché sur un autre processus de création employé par les philosophes, qu'il a baptisé la *paléonymie*. Par ce substantif de son invention, le philosophe renvoie au besoin de chercher des « pensées inouïes [...] à travers la mémoire des vieux signes » (Derrida 1967 : 115) : proche de la catachrèse, la paléonymie consiste en l'utilisation d'un mot vétuste afin de trouver et d'exprimer une pensée nouvelle. Construit à partir du substantif *néonymie*, utilisé par les linguistes pour désigner la création d'une unité lexicale nouvelle dans une terminologie donnée, dont le formant *néo-* est remplacé par le préfixe antonymique *paléo-*, ce néologisme semble souligner une différence entre lexique philosophique et autres lexiques de spécialité : la langue des philosophes entretiendrait un rapport particulier avec les formes lexicales héritées du passé, et avec la *mémoire* contenue dans ces unités, c'est-à-dire avec leurs acceptions anciennes, liées à l'étymologie ou aux discours dans lesquels elles ont autrefois été actualisées.

Les réflexions de Lamarra et de Derrida nous amènent néanmoins à nous interroger : les caractéristiques soulignées par le chercheur et le philosophe sont-elles propres au seul lexique philosophique ? On pourrait tout d'abord objecter que les autres terminologies sont, elles aussi, étroitement liées au lexique général, dont elles se nourrissent et qu'elles contribuent pareillement à enrichir : il est aujourd'hui reconnu que le processus de néologie sémantique n'est pas moins actif que celui de néologie lexicale dans les lexiques de spécialité, la métaphore apparaissant notamment comme un mécanisme de création lexicale extrêmement productif. Rossi montre en effet que, dans nombre de terminologies scientifiques et techniques, de la finance, à l'œnogastronomie, à l'astrophysique, les métaphores créées s'appuient sur les ressources de la langue parlée dans le contexte où les nouvelles connaissances émergent et sont formalisées et, en particulier, sur les ressources disponibles dans les différents domaines notionnels qu'elle met en relation (Rossi 2014).

D'autre part, dans les lexiques de spécialité, la néologie lexicale s'adosse elle aussi, dans une certaine mesure, à la « mémoire des vieux signes » : il suffit de penser à la productivité des formants hérités des

langues grecques et latines dans les terminologies de la médecine, de la biologie, de la physique, de la chimie, ou encore de la récente écologie<sup>7</sup> (pour ne donner que quelques exemples), formants dont la sémantique évolue en fonction des domaines où ils sont employés et des nouveaux termes qu'ils servent à forger au fil du temps, mais qui gardent, pour certains, la mémoire de leur étymologie, pour d'autres, la mémoire des acceptations des termes qu'ils ont contribué à fabriquer.

La seule différence subsisterait dans la question de la technicité ; néanmoins, d'autres sciences constituent des champs de recherche et d'élaboration des savoirs intrinsèquement spéculatifs, des mathématiques pures à la physique théorique.

Les études menées depuis une trentaine d'années par Cossutta, Maingueneau et le *Groupe de Recherche sur l'Analyse du Discours Philosophique (GradPh)*<sup>8</sup> né sous leur impulsion, ont permis d'approfondir ces questions en les déplaçant du plan du lexique à celui de son actualisation en discours. Dans un récent article, Cossutta (2020b) précise très clairement les enjeux des rapports entre discours philosophique, lexique de la philosophie et lexique général. Le chercheur y souligne la complexe imbrication du concept philosophique dans trois contextes d'usage distincts : la langue vernaculaire, où les unités lexicales possèdent un sens normalisé que les dictionnaires de langue contribuent à stabiliser ; le lexique de la philosophie, où ces unités sont resémantisées et forment ainsi un lexique de spécialité au même titre que toutes les autres disciplines « “à vocation scientifique” ou généralisante » (Cossutta 2020b : 16) ; et le lexique philosophique « spécifique à un régime de pensée indexé sur un nom propre ou un nom de doctrine », qui confère aux unités de ce lexique un « sens conceptuel particulier » (*ivi* : 17). Ces trois contextes d'usage sont en contact permanent : le travail de conceptualisation des philosophes peut faire varier les équilibres entre aires sémantiques des unités lexicales dans le lexique général et dans le lexique de la philosophie ; en même temps, l'élaboration du concept de la part du philosophe ne peut se passer de la langue dans laquelle il l'exprime. Même s'il préfère parler de « lexique de spécialité », Cossutta propose une vision complexe et articulée de la terminologie philosophique, soulignant par la même occasion qu'elle n'a rien de différent par rapport aux lexiques d'autres disciplines scientifiques et que, si elle est susceptible d'influer sur le lexique général de la langue, cette relation n'est pas à sens unique. Le modèle proposé par Cossutta

---

<sup>7</sup> Sur ce point, voir notamment Altmanova *et al.* (2022).

<sup>8</sup> Pour un panorama des plus récents travaux de ce groupe de chercheurs, nous renvoyons à Cossutta (2020a).

confère d'autre part un poids non-négligeable à l'emploi de la terminologie philosophique par les philosophes : dans cette optique, chaque philosophe ou, du moins, chaque école philosophique, peut conférer des valeurs sémantiques nouvelles aux unités appartenant à la terminologie de la discipline.

Les recherches menées par Maingueneau sur le lien entre discours philosophique et code langagier enrichissent ultérieurement cette perspective. Le concept d'« interlangue » fondé par le spécialiste (Maingueneau 1993) et ensuite réinvesti dans plusieurs travaux consacrés à l'analyse du discours philosophique (Maingueneau & Cossutta 1995 ; Maingueneau 2005, 2015), permet de penser le lexique philosophique en tant que système pris dans un réseau de rapports interlangagiers très dense. Par « interlangue », Maingueneau renvoie en effet aux « relations qui dans une conjoncture donnée se tissent entre les variétés de la “même” langue comme entre les multiples langues, passées ou contemporaines » (2005). Les philosophes se positionnent par rapport à l'interlangue en adoptant un ou des codes langagiers particuliers pour énoncer leurs discours, remettant ainsi en jeu les rapports de force qui sous-tendent l'interlangue et les hiérarchies entre les langues.

Dans le sillage de ces recherches, nous considérerons que le lexique d'un philosophe, qui est construit dans un ensemble de textes donnés, s'inscrit dans une toile de relations très complexe. Il se rapporte aux termes de sa discipline – qui possède les mêmes caractéristiques que les autres terminologies –, termes qu'il retravaille par un processus de conceptualisation, et aux unités lexicales de sa langue, qui subissent aussi, directement ou indirectement, ce même travail. Le choix d'une langue d'écriture donnée induit en outre des répercussions sur tout le système de relations interlangagières concerné.

À la différence de Cossutta (2020b), qui emploie l'expression « lexique philosophique » pour désigner l'ensemble lexical propre à la discipline et partagé par les philosophes, nous préférons, pour des exigences de clarté, parler de terminologie philosophique pour désigner le même ensemble et réserver le terme « lexique philosophique » au lexique propre à un philosophe ou à une doctrine philosophique particulière – dans le présent ouvrage, nous utilisons principalement ce syntagme pour parler du lexique philosophique de Descartes.

## 4.2 *Approche du texte philosophique*

Comme le rappelle Cossutta (2020b), des travaux de terminologie ont déjà été consacrés à l'étude du lexique d'un philosophe à travers l'analyse de ses textes : dans une perspective de sémantique structurale, Lyons s'est attaché à explorer une section du vocabulaire de Platon (Lyons 1963) et à décrire les relations sémantiques établies entre les différentes unités au sein de ce système ; dans les années 1970, en France, les méthodes de statistique lexicale ont également été appliquées à des corpus philosophiques, notamment par Robinet, qui a mené de nombreuses recherches lexicométriques sur les textes de philosophes du XVII<sup>e</sup> et du XVIII<sup>e</sup> siècle (Descartes, Spinoza, Malebranche, Leibniz, Diderot, Rousseau).

Cossutta admet qu'il est utile de considérer le lexique d'un philosophe comme un système fondé sur les différences entre les unités qui le composent, dans la mesure où les philosophes tentent eux-mêmes de créer des systèmes cohérents « lorsqu'ils s'attachent à définir les termes qu'ils emploient, lorsqu'ils s'efforcent de les utiliser de façon univoque afin de stabiliser autant que faire se peut leur vocabulaire » (Cossutta 2020b : 26). Le spécialiste souligne néanmoins les limites des approches sémantique et lexicologique pour l'étude de la terminologie philosophique : si elles permettent en effet de « mettre au jour les structures [...] sémantiques et lexicologiques » d'un lexique (*ibid.*), elles ne donneraient pourtant lieu qu'à une lecture superficielle qui ne permettrait pas de saisir les gestes du processus de conceptualisation et de re-sémantisation à travers lesquels un philosophe élabore de nouveaux concepts. Afin de prendre en compte ces « opérations de construction du sens », Cossutta propose d'appréhender le lexique philosophique à travers une approche discursive du travail de formation des concepts en contexte, l'expert considérant que l'activité de conceptualisation ne peut être réduite à l'activité d'une conscience : il s'agit avant tout d'une activité de discours, donc d'une opération par laquelle le philosophe forge des concepts à partir d'un emploi particulier de la langue. Cossutta et son groupe de recherche se donnent ainsi pour objet d'étude les « processus énonciatifs qui concourent à la fabrication, à l'élaboration des concepts philosophiques » et les « différentes phases de leur mise en œuvre » (*ivi* : 31).

Les travaux menés par le *GradPhi* et les réflexions méthodologiques de Cossutta invitent donc à méditer sur la manière dont il convient d'aborder le lexique qu'un philosophe établit à travers une activité discursive qui se délie au fil des textes, dans une étude où l'on vise à observer

de quelle manière deux unités lexicales sont définies et employées. Étant donné notre objectif, il nous paraît difficile de renoncer à une approche de sémantique lexicale, basée sur l'analyse du fonctionnement en discours des unités. Toutefois, face au travail de conceptualisation qui est à l'œuvre dans le texte philosophique, il n'est peut-être pas inutile d'y intégrer la perspective discursive proposée par Cossutta afin de mettre au jour les contextes d'élaboration conceptuelle où nos unités sont employées. Avant d'être un corpus où s'organise et s'édifie un lexique, le texte philosophique est effectivement un discours, et qui plus est un « discours constituant » (Cossutta & Maingueneau 1995). Mais s'il possède effectivement une « dimension rhétorico-discursive », le texte philosophique est principalement une forme d'expression écrite spécifique, une « machine spéculative » par laquelle un philosophe retravaille des concepts déjà disponibles dans l'interdiscours (Lhomme 2019) : selon Lhomme, il conviendrait donc de l'étudier à travers une analyse textuelle, où *textuelle* est à prendre « dans son sens obvie, celui qui prévaut dans les “champs pratiques de l'explication de texte et de la stylistique” » (2019).

Le texte philosophique apparaît ainsi comme un objet d'étude aux multiples facettes, susceptible d'être abordé à travers plusieurs outils. De surcroît, le corpus cartésien pris en considération dans notre travail est formé de textes de genres divers : alors que la correspondance et les questions et réponses des *Objections* s'inscrivent dans un cadre énonciatif foncièrement dialogal, les traités s'édifient autour d'autres dynamiques textuelles et revêtent en même temps des fonctions différentes les uns par rapport aux autres, du *Discours* en tant qu'« événement discursif fondateur » et « monument littéraire », aux *Méditations*, où se constitue la doctrine cartésienne (Maingueneau 2015) et dont le statut serait « originellement responsorial » (Marion 1994). Dans ce cadre, il nous semble opportun de mettre en place une analyse fine et mixte où nous recourons à la fois aux outils de l'analyse textuelle proposée par Lhomme (2019), aux instruments de l'analyse du discours (Maingueneau 2014) et à ceux de la linguistique textuelle (Adam 2011), nous appuyant davantage sur les uns ou sur les autres en fonction des textes et des contextes étudiés. Une analyse de ce genre nous permettra de reconstruire la sémantique des unités dans les textes, ainsi que d'appréhender le fait linguistique chez Descartes en tenant compte des divers niveaux sur lesquels se déploient les processus de conceptualisation et de re-sémantisation.

Bien entendu, notre point de vue est strictement linguistique : nous ne nous intéressons pas au travail de conceptualisation du philosophe en lui-même, mais plutôt au travail d'élaboration conceptuelle en ce qu'il

passer par un certain emploi des unités lexicales appartenant à la terminologie philosophique et à la langue au sein de textes où s'érige le lexique philosophique cartésien. Notre travail s'attache ainsi à répondre à une question énoncée par Cossutta qui nous donne en même temps des pistes sur la démarche à suivre :

D'un point de vue terminologique, la question serait alors de savoir ce que représentent ces termes par rapport à la langue, quelles sont les procédures de re-sémantisation proposées par les protocoles définitionnels, et comment ils font sens les uns par rapport aux autres au sein d'un lexique spécialisé qui fait du concept l'élément d'un système différentiel au sein de ce qu'on pourrait appeler un champ conceptuel. (2020 : 18)

#### 4.3 *La valeur : conception différentielle du sens et analyse des relations*

Afin de reconstruire la valeur que revêtent les substantifs *fantaisie* et *imagination* dans les textes de notre corpus, nous examinerons les associations syntagmatiques dans lesquelles ils apparaissent, et les unités avec lesquelles ils entrent en relation paradigmatique. Nous regardons donc les textes lexicographiques et les textes philosophiques sélectionnés comme des systèmes où chaque unité tire sa valeur des rapports qu'elle entretient avec les autres unités, au sens de Saussure (1916) ; nous visons à les comparer pour faire émerger les similitudes et les différences de ces systèmes. En cela, nous accueillons également les présupposés théoriques de la sémantique interprétative de Rastier (2009), et notamment le rôle central que le sémanticien attribue à la notion de valeur en tant que relation entre les signifiés dans un système linguistique donné : nous faisons nôtre l'idée que ce sont les différences entre les unités lexicales utilisées dans un contexte, dans un texte ou dans un ensemble de textes donné qui produisent le sens.

Comment étudier la valeur d'une unité au sein d'un système ? Plusieurs linguistes et sémanticiens ont réfléchi à cette question. Basée sur le principe d'isomorphisme entre phonologie et sémantique, et donc sur l'idée que le signifié d'un lexème peut être décomposé en unités minimales de signification appelés *sèmes*, l'analyse sémique a rencontré un certain succès entre les années 1960 et 1970, alors que florissaient d'importants travaux de sémantique structurale, parmi lesquels l'emblématique analyse du champ sémantique des sièges de Pottier (1964). Récemment, elle a également connu un regain d'intérêt sous l'impulsion des re-

cherches de Rastier (2009) et de sa théorie de la sémantique interprétative, où elle constitue un outil fondamental pour l'étude des éléments de sens et des relations qu'ils entretiennent au sein d'une production textuelle donnée. Si ces deux types d'étude ont donné lieu à des résultats intéressants, l'analyse sémique présente toutefois des faiblesses, notamment soulignées par Picoche (1977) et Polguère (2003). Le fait que les sèmes existent en nombre infini et puissent être décomposés en unités potentiellement toujours plus petites, d'une part, et l'absence d'une métalangue de description partagée et univoque d'autre part, limitent l'efficacité de cette méthode en même temps que son objectivité. De surcroît, ce type d'analyse semble peu adéquat pour notre enquête, dans la mesure où elle est axée sur des unités qui renvoient à des réalités intellectuelles plutôt abstraites et à des concepts philosophiques historiquement et culturellement déterminés qui ne semblent guère décomposables en traits distinctifs. Quant à l'analyse sémique modélisée par Rastier, elle vise avant tout à permettre l'identification d'isotopies et d'éléments de sens déployés au sein du texte, et paraît donc peu pertinente dans le cadre de cette recherche, où nous nous concentrons sur les modalités d'emploi de deux unités lexicales en particulier.

L'approche théorique de Lyons, fondée sur l'analyse des relations de sens, et que le linguiste a appliquée à l'analyse du lexique philosophique de Platon (Lyons 1963), nous a en revanche paru plus fructueuse, dans la mesure où elle vise à décrire, non des sèmes et des traits distinctifs entre les unités, mais l'organisation d'un système lexical particulier, dont les équilibres sont régis par les relations que les unités entretiennent les unes avec les autres en son sein. Postulant que le vocabulaire d'une langue est constitué de systèmes lexicaux dont la structure sémantique peut être décrite en terme de relations paradigmatiques et syntagmatiques de sens, le linguiste britannique considère que l'« on peut définir le sens d'une unité lexicale en tant que, non seulement dépendante de, mais identique à l'ensemble des relations existantes entre l'unité en question et les autres unités de ce même système lexical »<sup>9</sup> (Lyons 1968 : 443). Nous nous livrerons donc à une analyse des relations syntagmatiques et paradigmatiques dans lesquelles entrent nos unités, plutôt qu'à une analyse sémique.

Si notre approche du sens est fondamentalement différentielle et intralinguistique, on ne peut cependant pas ignorer les rapports colingues qui sous-tendent l'emploi des unités dans les textes de notre corpus, ni le statut de traduisants de nos unités dans les versions françaises des

---

<sup>9</sup> C'est nous qui traduisons.



textes latins de Descartes : nous reconstruirons donc la sémantique des unités au fil des textes et des contextes, en prenant également en compte la question interlinguistique (Jakobson 1959).

Le contexte revêt une place centrale dans notre démarche, dans la mesure où il nous permet d'identifier les relations syntagmatiques dans l'environnement immédiat du mot, mais aussi les relations paradigmatiques qu'il entretient avec les autres unités dans un environnement plus large. Comme Gross, nous estimons que « les informations nécessaires à la reconnaissance du sens d'un mot [ne] sont [pas] définies par ses environnements stricts, susceptibles d'être dégagés à l'aide de logiciels d'extraction opérant sur de vastes corpus », ou du moins « cette recherche des co-occurents ne peut pas être mécanique » parce que « les éléments contextuels qui définissent un mot ne lui sont pas nécessairement contigus, comme on le postule par définition pour les éléments de la phrase simple, où les arguments encadrent strictement le prédicat » (Gross 2008). Nous conduirons donc notre étude en nous appuyant sur l'extraction automatique des contextes, permise pour la plupart des textes étudiés par les moteurs de recherche disponibles sur les plateformes *Corpus Descartes* (qui extrait des contextes comprenant 150 caractères avant et après l'unité recherchée) et *Dictionnaires d'autrefois* (qui fournit des contextes englobant les 34 mots graphiques qui viennent avant et après l'unité recherchée). En parallèle, nous nous appuierons cependant sur une lecture intégrale des traités philosophiques et, partant, à la prise en compte d'éléments qui débordent les contextes générés automatiquement. Par contexte, nous nous référons à la portion plus ou moins large du texte de référence qui permet une compréhension globale du sens revêtu par l'unité là où elle apparaît : nous épousons en cela le principe de la sémantique constructiviste selon lequel le sens d'une unité lexicale émerge à partir des relations qu'elle entretient avec le reste de l'énoncé.

Dans le cas des traités, nous nous appuierons si besoin sur des éléments qui dépassent les limites du contexte extrait et de la phrase d'occurrence, et se situent avant ou après, sans toutefois nous porter beaucoup plus loin que le paragraphe où apparaît l'unité, sauf dans les cas où la prise en compte d'un élément lointain dans le texte est nécessaire pour établir son sens. Dans le cas des dictionnaires, le début et la fin des articles étudiés seront considérés comme les limites du contexte immédiat ; néanmoins, afin de reconstruire le plus objectivement possible le sens attribué à nos unités par les lexicographes, les unités lexicales employées dans les énoncés élaborés pour définir nos unités ne seront pas appréciées à partir de l'aire sémantique qu'elles recouvrent pour nous aujourd'hui, mais à partir de la description qui en est fournie à même le



texte. Dans le cas des sources bilingues, et en particulier du dictionnaire français-anglais de Cotgrave, nous tenterons d'adopter une démarche similaire en prenant en compte les définitions des équivalents étrangers choisis par les auteurs dans des dictionnaires historiques de langue, tels que l'*Oxford English Dictionary*.

Dans ce travail, nous accueillons un autre présupposé théorique des travaux de Gross sur les classes d'objets, à savoir qu'« un mot ne peut pas être défini en lui-même, c'est-à-dire hors contexte, mais seulement dans un environnement syntaxique donné ». En conséquence, « le lexique ne peut pas être séparé de la syntaxe », mais « la sémantique n'est pas autonome non plus : elle est le résultat des éléments lexicaux organisés d'une façon déterminée (distribution) » (Gross 2008). C'est également à partir du critère de la distribution que nous étudierons la question de la synonymie de *fantaisie* et *imagination* dans les textes du corpus.

#### 4.4 *Synonymie et relations sémantiques*

En apparence simple, la synonymie est une relation de sens qui ne cesse de faire débat chez les sémanticiens. Quantité de travaux théoriques et appliqués lui ont été dédiés dans l'espace francophone, en particulier dans les trente dernières années, des numéros monothématiques des revues *Langages* (Balibar-Mrabti 1997), *Pratiques* (Masseron 2009) et *Études de Linguistique Appliquées* (Ferrara-Léturgie 2015), au numéro de *Syntaxe et Sémantique* (Smith & Vigneron-Bosbach 2020) où la synonymie est explorée au prisme des questions de polysémie et de sémantique lexicale plus générales, au volume entièrement dédié à la synonymie de Berlan et Berthomieu (2012). Ces travaux soulignent notamment que la synonymie est « purement intuitive » (Gross 1997 : 72) et que, s'il est facile d'en parler sur le plan strictement pragmatique, la question de l'élaboration d'un modèle théorique satisfaisant et unifiant tient encore en échec les chercheurs (Masseron 2009). Sans entrer dans ce débat très riche, nous nous contenterons de revenir ici sur ses grandes lignes afin de présenter les critères que nous avons suivi dans notre analyse.

Par synonymie, on désigne, en théorie, une relation de symétrie totale entre deux signifiants qui seraient liés au même signifié. Kleiber (2009) montre néanmoins qu'en vertu de la conception saussurienne de la langue en tant que système où chaque élément tire sa valeur de ses différences par rapport aux autres, mais aussi en raison d'un certain principe d'économie de la langue, on admet généralement que chaque forme lexicale est nouée à un contenu sémantique distinct. D'emblée, la synonymie

en tant qu'identité de sens est donc regardée comme un phénomène relativement rare en langue, les linguistes préférant parler de synonymie partielle, de quasi-synonymie ou de parasynonymie. Lehman et Martin-Berthet affirment ainsi que « l'identité de sens est un leurre », à l'exception de « quelques rares cas de synonymes “absolus” dans les lexiques spécialisés (2018/1998 : 80). Quant à elle, Tamba (1988) distingue sens dénотatif et connotatif :

On peut définir la synonymie comme une relation entre des dénominations distinctes, signalant non une différence catégorielle mais une nuance sans impact sur le sens dénотatif, et donc référentiel, des unités lexicales synonymes. Par ailleurs, cette relation est établie au niveau des acceptions de lexèmes polysémiques, c'est à dire dans le cadre de constructions minimales, canoniques, et non au niveau abstrait du terme lexical codé en mémoire longue. Elle se vérifie par l'interchangeabilité des synonymes dans ces seules constructions sans modification du sens dénотatif global. (Tamba 2005/1988 : 88)

La synonymie existerait donc au niveau de la dénотation, selon la distinction frégréenne entre sens et référence (Frege 1892), les synonymes manifestant des différences connotatives. Cette idée a été critiquée par Kleiber qui montre que les connotations liées aux variétés diasystémiques ne concernent pas la sémantique mais le mot en tant qu'unité sémiotique ; le linguiste affirme ainsi que la « synonymie identité de sens n'est pas un mythe » (Kleiber 2009). Comme le soulignent Fasciolo et Zeng (2023), la synonymie devient toutefois « une relation sémantiquement inintéressante » et tout de même rare si on la limite aux unités qui se ne distinguent que sur le plan de connotations de ce type (Fasciolo & Zeng 2023 : 8). Dans le sillage de la théorie des classes d'objet de Gross (2008), ces chercheurs mettent au point une réflexion théorique intéressante, proposant notamment de rejeter l'idée de degré de synonymie, et de considérer la synonymie « tout court » comme une relation entre deux unités qui partagent un même schéma prédicatif et qui sont donc concurrentes dans un champ sémantique ou dans un champ oppositif donné. D'une part, cette proposition cherche à résoudre plusieurs problèmes liés aux paramètres traditionnellement appliqués pour identifier une relation de synonymie entre deux unités, à savoir la distribution et le principe de substituabilité, qui renvoie à la possibilité de remplacer une unité par une autre dans un énoncé sans que sa valeur de vérité ne soit altérée (Di Vito 2015), paramètres également évoqués dans la défi-

dition de Tamba (1988). D'autre part, elle esquisse une alternative à la conception de la synonymie en tant que relation entre deux unités qui partageraient des traits sémantiques centraux et ne se différencieraient qu'au niveau de traits périphériques (Cruse 1986).

Malgré les critiques émises contre le modèle de la synonymie en tant que relation d'équivalence sémantique plus ou moins forte entre deux unités, cette approche théorique a donné des résultats probants dans les études linguistiques, en particulier dans les études de linguistique de corpus, en plus de mettre à disposition des chercheurs des critères d'analyse clairs, à savoir la fréquence, la distribution et l'environnement lexical. Bien que nous ne nous situions pas dans une démarche de linguistique de corpus, ces paramètres nous paraissent efficaces pour étudier la question de la synonymie entre *fantaisie* et *imagination* dans les textes lexicographiques et philosophiques sélectionnés. Nous adopterons notamment la définition proposée par Tamba (1988), accueillant ainsi le présupposé selon lequel les synonymes partagent le même socle dénotatif et se différencient au niveau de la connotation. La proposition de Fasciolo et Zeng (2023) présentant des éléments de réflexion intéressants, nous en tiendrons généralement compte dans notre étude, sans toutefois nous livrer à une analyse systématique des classes d'objets convoqués dans les prédicats.

Pour étudier la sémantique de nos unités et déterminer s'il s'agit de synonymes dans les textes de Descartes, nous vérifierons la similitude de leurs emplois en prenant appui sur différents critères utilisés dans des travaux consacrés à des questions de changement sémantiques dans des corpus scientifiques explorés en diachronie, en particulier ceux de Condamines, Dehaut et Picton (2012) pour l'étude outillée de la néologie sémantique sur corpus, et Dury et Drouin (2010) pour l'étude semi-automatique de la nécrologie terminologique sur corpus, en les adaptant aux besoins de notre recherche. Il nous semble que les paramètres identifiés par Condamines, Dehaut et Picton (2012), à savoir le « dénombrement des formes et [l']étude de leur significativité », les « indices de variation de formes pour un terme donné », et « les indices de variation de distribution », peuvent nous permettre de circonscrire des informations intéressantes quant à la question de la synonymie de nos unités. Ces critères sont également pris en compte par Dury et Drouin (2010), qui en ajoutent d'autres afin de répondre aux exigences de leur propre étude : nous intégrerons notamment les indices que constituent « les marqueurs linguistiques », « la ponctuation et la typographie », « la grammaire », et la « variation synonymique » afin d'identifier, lors de l'analyse des contextes d'apparition de nos unités, des indices d'un possible chan-

gement sémantique.

Chez Descartes, les unités étudiées apparaissent parfois dans des énoncés à fonction définitoire, dans lesquels le philosophe offre des informations sur l'acception qu'il leur attribue : cette tendance nous a semblé tout à fait cruciale dans la mesure où elle indique, d'une part, que l'auteur souhaite éviter toute équivoque avec son lecteur, et d'autre part, que les unités qu'il utilise sont polysémiques et/ou susceptibles d'être utilisées et comprises d'une façon différente de celle qu'il propose. Nous accorderons ainsi une importance particulière à ces endroits du texte où le travail de conceptualisation du philosophe est extrêmement sensible, en les mettant en regard avec les éventuels commentaires métalinguistiques présents dans les textes écrits par d'autres auteurs publiés dans les œuvres étudiées (*Objections*, préfaces et lettres des correspondants éditées) afin d'identifier leurs réactions et d'en déduire des informations sur la valeur communément accordée aux unités par les savants. Dans le sillage de Rossi (2022), nous nous concentrerons en particulier sur les énoncés définitoires construits sur la copule *être*, autrement appelés énoncés définitoires copulatifs (Riegel 1987) « qui établissent entre *definiendum* et *definiens* une “relation d'équivalence référentielle” » (Rossi 2022 : 80). Ce type d'énoncé est intéressant dans la mesure où il révèle le point de vue du locuteur sur le concept défini et permet également d'étudier les métaphores, figures de concept basées sur l'interaction, qui s'appuient fréquemment sur « la structure *in praesentia* “X est un Y”, [...] dont la charpente formelle d'équivalence explicite permet de (re)modeller les concepts convoqués, même dans le cas de concepts apparemment distants, voire conflictuels » (*ibid.*), conformément au cadre théorique tracé par Prandi (2017). En outre, nous nous intéresserons à la reformulation, et aux relations synonymiques et quasi-synonymiques établies dans les reformulations à travers la paraphrase, procédé linguistique qui consiste en la « substitution d'un ensemble d'unités lexicales (un mot, un syntagme, une phrase) par un autre tout en gardant un sens initial » (Eshkol-Taravella 2020 : 127-128) et qui est susceptible d'être étayé par un marqueur discursif. Nous regarderons de près les énoncés construits avec ces marqueurs, qui « servent au locuteur à se positionner par rapport à son discours et par rapport à celui de son interlocuteur » (Dostie & Pusch, 2007 : 4), et nous accorderons une attention particulière aux marqueurs discursifs en *dire*, et au marqueur prototype de reformulation *c'est-à-dire*. Nous adopterons notamment la grille catégorielle proposée par Steuckardt (2018) qui distingue trois types de marqueurs en vertu des différentes relations qu'ils posent entre deux formulations : « les correctifs (du type *pour ainsi dire*)[, qui] établissent une relation d'infériorité, les

reformulatifs (du type *c'est-à-dire*) une relation d'équivalence, les intensifieurs (du type *je ne vous dis que ça*) une relation de supériorité ». Nous considérerons que les marqueurs reformulatifs établissent une relation de type quasi-synonymique entre les unités.

Dans les textes du philosophe, la liaison de deux unités par la conjonction de coordination *ou* à valeur de disjonction non-exclusive ne sera pas regardée comme l'indice de l'établissement d'un rapport de synonymie totale dans la mesure où Descartes utilise souvent ce procédé stylistique afin de corriger le premier terme par le second, ou, pour le dire avec Cahné, afin de « faire du second terme un approfondissement ou un gauchissement notable du premier » (1980 : 27) ; dans ce cas de figure, nous préférons parler de rapports quasi-synonymiques, à confirmer en fonction des énoncés. Nous étudierons également les rapports de coréférence (anaphores et cataphores) : en tant que co-référents dans un contexte donné, deux unités lexicales partagent un sens référentiel, qu'ils contribuent en même temps à construire. Notre objectif n'est pas ici de mesurer le degré de synonymie entre nos unités et tel ou tel autre élément lexical mais de mettre en évidence les relations sémantiques qu'elles entretiennent avec les autres unités dans les contextes et les implications sémantiques qui en découlent.

Pour l'étude des textes lexicographiques, nous prendrons solidement appui sur l'idée de Rey-Debove selon laquelle la définition lexicographique repose sur une équivalence synonymique entre l'unité définie et les unités ou périphrases sélectionnées par le lexicographe pour la décrire (1971). Comme la métalexicographe le souligne, de même que la définition telle qu'elle apparaît dans le discours de n'importe quel usager d'une langue naturelle, la définition lexicographique consiste en la « substitution d'un mot connu à un mot mal connu » ou bien en une périphrase, énoncé explicitant le contenu d'un mot de façon analytique (Rey-Debove 1971 : 191-192). Il s'agit d'« un prédicat sans copule », dont « [le] caractère essentiel est [la] substituabilité au mot-entrée en usage dans un énoncé » (*ivi* : 172). Dans notre analyse des articles des unités dans les dictionnaires bilingues et monolingues, nous nous attacherons à identifier les équivalents synonymiques et les périphrases en langue étrangère et en français que les lexicographes fournissent pour expliciter les différentes acceptions des unités *fantasie* et *imagination*.

Quant aux autres relations sémantiques, nous nous intéresserons particulièrement aux relations d'opposition et de hiérarchie. Pour l'antonymie, nous faisons référence à la définition générale de Tamba : il s'agit d'« une relation sémantique fondamentalement binaire » opposant deux unités, caractérisée par « les quatre sortes de relations d'opposition

dichotomique qu'elle implique [antonymes contradictoires ; polaires ; inverses ; réciproques] et [par] ses rapports étroits avec la négation » (2005 : 90). Dans notre étude, nous accorderons une attention de premier plan à la construction de rapports antonymiques de type contradictoire entre nos unités et des éléments lexicaux renvoyant à la substance pensante dans le discours du philosophe, les antonymes contradictoires se distinguant « par leur complémentarité : ils se pré-supposent et s'excluent mutuellement [...] ; par leur absence de gradation [...] ; par leur polarité positive ou négative d'ordre logique ou axiologique » (*ibid.*). Il s'agira donc d'identifier dans quels systèmes d'oppositions sémantiques nos unités sont insérées. Nous relèverons en outre les rapports hyponymiques, hyperonymiques, méronymiques et holonymiques présents dans les contextes.

#### 4.5 *Démarche dans les textes lexicographiques*

Pour la description formelle des textes lexicographiques, nous nous appuyerons sur les outils de la métalexicographie tels qu'ils ont été mis au point par Rey-Debove (1971), et développés par Wooldridge (1977 ; 1999) pour l'étude des dictionnaires anciens. L'objectif de cette étude n'étant pas de proposer une analyse métalexicographique pure, nous n'utiliserons la terminologie de cette discipline qu'à des fins descriptives. Nous nous appuyerons principalement sur les définitions de macrostructure et microstructure proposées par Rey-Debove (1971), telles qu'elles ont été approfondies par Wooldridge (1999). Alors que la macrostructure englobe l'ensemble des « mots de base du lexique rangés par ordre alphabétique » ayant le statut de vedette, la mésostructure renvoie aux « membres d'une famille de mots étymologique rangés selon un ordre dérivationnel hiérarchique », et ayant le statut de sous-vedettes (Wooldridge 1999). Quant à la microstructure, elle « contient des informations sur les adresses de la macrostructure et de la mésostructure, dont éventuellement des réalisations sémantiques et syntagmatiques qui sont traitées à leur tour et qui fonctionnent comme sous-adresses » (*ivi*). Lorsque nous parlerons du texte englobant la vedette, les sous-vedettes et les énoncés lexicographiques liées à ces unités de traitement, nous utiliserons le terme générique *article*, renvoyant par là au concept de « macro-article » de Wooldridge (1977), défini comme « ensemble formé par un article-vedette et ses sous-articles » (Wooldridge 1997/1977). Lorsque nous traiterons en revanche d'ensembles plus restreints, à savoir les ensembles *mot de base + informations* ou *dérivé + informations*, nous utiliserons le terme « micro-article ».

En ce qui concerne le métalangage grammatical, nous n'utiliserons le terme « locution » que pour désigner des unités phraséologiques dont le figement syntaxique et sémantique est rendu manifeste par des indices concrets (le fait qu'une association de mots soit enregistrée dans plusieurs textes lexicographiques, et toujours selon la même séquence, par exemple) ; ailleurs, nous préférons parler de syntagmes. Pour la catégorisation des unités phraséologiques dans les *Curiositez* d'A. Oudin et dans les autres dictionnaires, ayant peu d'informations sur l'opacité, la transparence sémantique et le figement syntaxique de certaines constructions au début du XVII<sup>e</sup> siècle, nous parlerons d'unités phraséologiques en général, sauf dans les rares cas où les constructions revêtent des aspects prototypiques d'une catégorie donnée. Dans ces cas-là, nous utiliserons les termes « collocation », « expression figée », « phrase situationnelle » et « proverbe » en nous appuyant sur les définitions proposées par Klein et Lamiroy (2016).





## PARTIE II

### Le lexique philosophique cartésien et la langue française au XVII<sup>e</sup> siècle

Dans cette seconde partie, nous tenterons d'esquisser les grands traits du panorama socio-culturel, historique et linguistique, dans lequel s'inscrivent les débuts de la philosophie d'expression française au Grand Siècle, en particulier la philosophie cartésienne. Nous commencerons par montrer qu'au tournant du XVII<sup>e</sup>, la question des systèmes de signes utilisés pour véhiculer la connaissance devient cruciale chez les hommes de science, animés par le rêve d'une langue universellement compréhensible, qui serait miroir de la Nature (chapitre 5). Nous verrons ensuite que ce nouveau rapport à la langue des savoirs répond au changement de paradigme colingue entre la langue latine, alors en déclin, et les jeunes langues européennes ; nous nous intéresserons en particulier à l'évolution de ces rapports en France, État monarchique qui cherche au XVII<sup>e</sup> siècle à consolider son assise et l'unité de ses sujets par la mise en place de politiques et de projets puissants dans le domaine linguistique, à commencer par l'institution de l'Académie française et d'une langue commune régulée dans les premiers dictionnaires monolingues (chapitre 6). Enfin, nous mettrons en évidence les rapports entre le lexique philosophique cartésien, le latin et la langue française ; si Descartes affirme la supériorité de l'idée sur le signe linguistique, son œuvre témoigne à la fois d'une recherche de précision linguistique et d'un profond bilinguisme, la langue ancienne et le jeune vulgaire étant liés, au sein de la pratique linguistique du philosophe, par des rapports réciproques et circulaires (chapitre 7).



## Chapitre 5

### La question de la langue des savoirs à l'âge classique

#### 5.1 *L'épistémè de l'âge classique*

Après la découverte de l'Amérique, après la florissante, éblouissante Renaissance européenne et les nouvelles théories artistiques et scientifiques qui virent le jour durant cette période, après les troubles de la Réforme et de la Contre-Réforme, le XVII<sup>e</sup> siècle français et européen apparaît, dans la peinture qu'en livre Foucault (1966), comme une époque austère, sévère : en siècle du contrôle, en « siècle de l'ordre ». Cette formule, par laquelle l'historien tente de synthétiser le rapport des hommes à la connaissance durant ce qu'il appelle « l'âge classique », résume d'après lui le système d'approche au savoir qui se met en place après la Renaissance et qui touche tous les domaines de la culture.

Foucault définit l'*épistémè* de l'âge classique par le rapport fondamental qu'elle entretient avec la *mathesis*, « entendue comme science universelle de la mesure et de l'ordre » (Foucault 1966 : 70).

Dans ce cadre nouveau, où émergent d'ailleurs des domaines empiriques inédits, il est désormais possible d'ordonner des éléments non-mesurables et non-comparables entre eux à travers l'élaboration de systèmes de signes adéquats, qui permettent l'accès à la connaissance (*ivi* : 71). L'historien souligne qu'à l'âge classique, contrairement à la Renaissance, les signes ne doivent plus être découverts, interprétés pour constituer un savoir : ils deviennent les instruments par lesquels le savoir s'exprime, et surtout les éléments nécessaires à la fabrication d'une langue « bien faite », une langue qui « analysante et combinante, [...] soit réellement la langue des calculs » (*ivi* : 77), une langue de la science rigoureuse, économe et précise.

La « théorie du signe court » de Descartes qui intéresse Robinet (1978) semble s'inscrire dans cette recherche d'un système de signes capable de véhiculer efficacement la connaissance scientifique. Citant quelques passages des *Regulae* (publiées à titre posthume en 1701), Robinet affirme que, dans ce texte, Descartes cherche à élaborer « une théo-

rie du signe court [...] qui permette l'économie d'un grand nombre de mots, s'ordonne mieux dans la mémoire et se présente d'autant plus évidemment à l'intuition » (1978 : 82), soit une philosophie artificielle du signe, qu'il applique aux mathématiques, et qui se constitue en langue universelle, dont il explique les principes dans une lettre à Mersenne du 20 novembre 1629, restée célèbre (Cl I, 498). Il s'agit d'une langue écrite encore à inventer, qui serait basée sur des caractères, et qui permettrait donc à chacun d'« interpréter en [sa] langue ce qui serait écrit » (Robinet 1978 : 85). L'idée même de langue universelle repose sur un présupposé crucial pour Descartes : tous les hommes sont dotés d'un esprit, d'une raison, et peuvent donc avoir les mêmes pensées. L'apprentissage de cet idiome universel serait facile et rapide, sa grammaire étant simple et le nombre des caractères réduit au strict nécessaire. Reconnaisant l'aspect utopique de cette langue, Descartes ne donnera pas suite à son idée d'un idiome qui permette l'intercompréhension entre tous les hommes.

## 5.2 *Le rêve d'une langue universelle*

Pour autant, ce courrier adressé à Mersenne ne restera pas lettre morte : Claus (1995) voit dans ce texte la source qui poussa l'abbé Wilkins à tenter d'inventer une « caractéristique » universelle. Dans son *Essay Towards a Real Character*, publié en 1668 en Angleterre, Wilkins présente une langue artificielle de son invention, basée sur des caractères, c'est-à-dire des signes univoques, non-ambigus, dont Sorlin (2007) explique les ressorts. Sorlin remarque en outre que les projets de langue universelle sont en réalité très nombreux au XVII<sup>e</sup> siècle et que, bien avant Descartes, en 1605, dans *The Advancement of Learning*, Bacon évoquait déjà le rêve d'une langue « naturelle » qui serait le miroir de la nature et qui rendrait possible une communication universelle.

Comme le souligne Marquer (2019), Bacon, et Wilkins après lui, constatent « l'inadéquation des langues à restituer la structure effective du monde » (Marquer 2019 : 268). Si les langues qui ont cours parmi les hommes sont inadéquates, l'homme doit s'efforcer de construire des idiomes toujours plus ressemblants à la nature, qui « permettrai[ent] une meilleure expression des conceptions » (*ivi* : 276). Wilkins fonde donc sa langue universelle non sur des lettres mais sur des caractères qui décrivent scientifiquement les choses désignées, tout en reflétant l'ordre du monde. L'abbé anglais fait appel à trois scientifiques pour l'aider à constituer une organisation du réel et de ses éléments, organisation à partir de laquelle il bâtit cette langue philosophique, totalement arbitraire,

où la succession des consonnes et des voyelles correspond à une sorte de chemin scientifique que les usagers devraient parcourir pour signifier tel ou tel élément de la nature, éléments soigneusement classés dans des taxinomies. La caractéristique universelle de Wilkins se veut plus qu'une langue, et aspire à constituer une encyclopédie du monde. Par son biais, les usagers connaissent le réel grâce à la langue et la langue grâce au réel (Sorlin 2007).

L'idiome artificiel de Wilkins est donc basé sur l'idée de la supériorité du signe conventionnel sur le signe naturel telle que l'envisage l'âge classique. Dans l'optique de Foucault, l'*épistémè* de l'âge classique se caractériserait également par la recherche et l'institution de systèmes de signes arbitraires, qui « permet[ent] l'analyse des choses dans leurs éléments les plus simples » : « il doit décomposer jusqu'à l'origine ; mais il doit aussi montrer comment sont possibles les combinaisons de ces éléments, et permettre la genèse idéale de la complexité des choses » (1966 : 76). Si les utopies linguistiques ne sont en effet pas rares durant cette période historique, comme le souligne Robinet (1978), aucune d'entre elles n'est pourtant mise en application dans la société. Le signe conventionnel est supérieur, certes, mais l'usage reste souverain.

### 5.3 *Signe conventionnel versus signe naturel*

Le projet de langue universelle de Wilkins est révélateur du rapport étroit qu'entretiennent science et philosophie dans les théories sur la langue qui se développent dans le sillage des nouveaux savoirs constitués. Les penseurs de l'âge classique s'accordent sur le fait que la langue doit refléter les progrès de la science et de la philosophie et rendre le savoir qu'elles édifient accessible à tous les hommes, dans la mesure où ils ont tous un esprit. Une langue nouvelle doit récupérer la fonction véhiculaire qu'a occupé le latin pendant des siècles, avant qu'il ne devienne la seule langue des doctes et des érudits. Mais la caractéristique universelle inventée par l'abbé anglais est déjà obsolète avant même d'être publiée puisqu'elle va contre l'usage en vigueur, contre les associations mentales instituées par la coutume. Marquer (2019) insiste sur ce point : la caractéristique universelle de Wilkins va à l'encontre des théories de Port-Royal et de Locke sur le langage, théories qui présupposent que la « réforme du langage ne doit pas contredire l'usage » et, pour les Messieurs, que le rôle de la logique est de clarifier le langage et d'amener le locuteur à « éviter certains usages trompeurs » (*ivi* : 271). Marquer explique clairement que « le caractère conventionnel de la signification des mots, sur

lequel tous ces auteurs s'accordent, n'autorise pas, bien au contraire, à inventer de nouvelles significations, c'est-à-dire à changer soudainement le rapport des mots aux idées, ou à inventer de nouveaux mots ou de nouveaux signes » (*ibid.*).

La supériorité du signe conventionnel sur le signe naturel est donc couronnée par l'usage. Laissant l'abbé Wilkins et son désuet *Real Character* derrière eux, les penseurs du XVII<sup>e</sup> siècle préfèrent utiliser les langues modernes, dont les terminologies scientifiques et philosophiques sont encore à bâtir, pour divulguer leurs théories. Entre un latin qui n'est plus utilisé que dans certains milieux érudits et l'invention de langues artificielles complètement arbitraires allant contre l'usage, les jeunes langues vulgaires apparaissent comme des instruments plus adaptés et plus efficaces, à condition de les soumettre à la logique.

## Chapitre 6

### La langue française au XVII<sup>e</sup> siècle

#### 6.1 *Un nouveau rapport au latin et aux langues étrangères*

Selon Rey, Duval et Siouffi (2007), le besoin de donner des règles aux langues modernes qui émerge peu à peu dès le XVI<sup>e</sup> siècle est étroitement lié à la prise de conscience de l'abâtardissement du latin à l'oral, problème généralisé en Europe et traité par Érasme dans le *Dialogue sur la prononciation correcte du grec et du latin*, qui paraît en 1528 (Rey et al. 2011/2007 : 417-418). Les intellectuels tendent à prononcer le latin en suivant les règles phonétiques de leur langue maternelle, tant et si bien que la communication devient ardue entre locuteurs de langues différentes.

À partir de là, le latin, qui servait de modèle aux vulgaires, qui était utilisé comme instrument pour véhiculer les connaissances, et qui constituait la langue de tous les jours pour « les gens de droit, les lettrés, les scientifiques de tous domaines et les gens d'Église » (*ivi* : 417), commence à perdre du terrain. En France, on assiste ainsi à une modification graduelle des rapports de force entre la langue moderne et la langue ancienne, autrement dit à une redéfinition du paradigme colingue, au sens de Balibar (1985) : si le latin et le français restent associés dans l'« appareil de langues où elles trouvent leur légitimité et leur matière à exercices » (Balibar 1985 : 14), le français assume petit à petit des fonctions autrefois réservées au latin. L'ordonnance de Villers-Cotterêts de 1539 porte un coup décisif à la langue ancienne, faisant du français la langue officielle du droit et de l'administration. Mais, de manière générale, c'est principalement le choc provoqué par la Réforme qui conduit à l'éviction progressive du latin au profit des langues vulgaires : avec la publication de la *Bible* de Luther en allemand (1522 pour le *Nouveau Testament* et 1534 pour l'*Ancien*) et de l'*Institution* de Calvin en français (texte qui paraît d'abord en latin en 1536, puis dans sa traduction en 1541), les vernaculaires européens apparaissent comme des clés permettant un accès direct et libre aux textes sacrés. Rey, Duval et Siouffi affirment cependant que

si le latin, oral et écrit, est peu à peu éloigné de certains domaines, cet effacement n'est qu'apparent : la retraite du latin est compensée par sa réinjection dans le vocabulaire des langues modernes (2011/2007 : 420-421). Cette relatinisation est symptomatique d'une volonté de conserver les connaissances que l'idiome de l'Empire Romain contiendrait dans ses mots comme dans sa syntaxe, idiome que les contemporains regardent malgré tout comme une langue plus proche de la langue primitive et donc de la vérité divine. Rey, Duval et Siouffi mettent en lumière combien l'ancien français semblait pauvre aux lettrés du XVI<sup>e</sup> siècle qui s'appliquent donc à l'enrichir avec le latin, en particulier à travers la traduction.

Mais à cette relatinisation du français succède rapidement un mouvement de délatinisation, inévitable corolaire d'une difficile émancipation par rapport à la langue ancienne, vectrice d'un immense héritage culturel. De nombreux auteurs défendent l'autonomie de la langue, protestent contre cet envahissement du latin en montrant que le français a des règles et surtout un « génie » qui lui sont propres. Les trois historiens de la langue font remonter le début de ce mouvement à la traduction en italien du *De Vulgari eloquentia* de Dante en 1529 (écrit en 1303) et à l'arrivée de ce texte en France, ainsi qu'à la publication du *Dialogo delle lingue* de Sperone Speroni en 1542, duquel s'inspirera abondamment – pour ne pas dire plagiera – Du Bellay lorsqu'il écrira *Deffence et illustration de la langue françoise*, publié en 1549.

Ce texte de Du Bellay illustre bien le changement de paradigme colingue dont nous parlons ici. Comme l'a montré Berman (1986), la *Deffence* et l'œuvre de Du Bellay (qui fut poète mais aussi traducteur) révèlent, en creux, le rapport paradoxal qui commence à s'instituer entre le français et le latin mais aussi entre le français et les autres langues modernes, notamment l'italien. Berman met en évidence que, dès la moitié du XVI<sup>e</sup> siècle, à partir du règne de François I<sup>er</sup> qui cherche ainsi à renforcer le pouvoir monarchique, la royauté promeut la création artistique en français. Les poètes tentent donc de donner ses lettres de noblesse à la langue française, désormais jugée assez forte pour se rendre autonome par rapport aux langues anciennes – autonome mais pas indépendante, les langues grecques et latines restant toujours les modèles vénérés des auteurs qui écrivent en français. Berman voit l'acte de naissance de cette volonté d'autonomie clairement exprimée dans le fameux traité de Du Bellay et souligne combien son œuvre poétique révèle un changement dans le rapport du français aux autres langues à partir du XVI<sup>e</sup> siècle : forte de son « génie », elle doit désormais lui laisser libre cours. Mais ce développement implique une méfiance à l'égard des autres langues eu-



ropéennes modernes : le français doit s'ériger en puisant dans son propre fonds et éviter le plus possible les contaminations impures à laquelle il s'expose à travers la traduction littérale. La traduction ne peut contribuer à l'épanouissement de la langue dans toute sa force et robustesse que s'il s'agit d'une imitation créatrice qui s'appuie exclusivement sur les ressources de la langue française et en déploie les potentialités.

Le tournant que constitue ce traité dans l'histoire de la langue française est résumé ainsi par Rey, Duval et Siouffi :

Même si un « souci de la langue » était bien évidemment présent chez les écrivains avant Du Bellay, c'est à partir de la *Deffence* que commencera à se mettre en place cette puissante solidarité entre praticiens (créateurs), usagers (notamment les usagers savants) et descripteurs de la langue (les grammairiens), qui fondera l'histoire du français « cultivé » à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle et au XVII<sup>e</sup> siècle. (2011/2007 : 439-440).

À partir du traité de Du Bellay, la langue française commence son chemin vers l'autonomie, chemin long et sinueux qui s'étendra sur tout le XVII<sup>e</sup> siècle et aboutira à d'emblématiques grammaires mais aussi aux premiers dictionnaires monolingues, qui entérinent la progressive émancipation du français par rapport au latin. Une émancipation possible grâce à un dur labeur conduit par les lettrés pour mettre en ordre et donner des règles à la langue française : « Recenser les mots, mais aussi décrire, comprendre et éventuellement améliorer la langue : voici quels sont les objectifs du XVI<sup>e</sup> siècle » (*ivi* : 444). Cette mise en place de règles est absolument nécessaire à l'uniformisation du français écrit et à l'intercompréhension entre les locuteurs, mais il s'agit aussi de l'évidente conséquence des débuts de l'imprimerie. Donner des règles à la langue permet de façonner un français écrit homogène, donc susceptible d'être diffusé et de devenir instrument d'hégémonie culturelle.

La construction de cette hégémonie passe également par une production littéraire qui vise à faire rivaliser le français avec les autres langues européennes : les lettrés s'activent pour rattraper le retard pris par rapport à l'italien, idiome qui compte déjà des chefs-d'œuvre littéraires depuis deux-cents ans<sup>10</sup>, et à l'espagnol, alors en plein *Siglo de Oro*. Rey, Duval et Siouffi vont dans le même sens que Berman : à partir du XVI<sup>e</sup> siècle, l'objectif de l'élite culturelle française est d'ériger des monuments littéraires afin de consolider les bases de la nouvelle langue et de lui don-

<sup>10</sup> La première édition de la *Divina Commedia* de Dante Alighieri date de 1321.

ner ainsi les moyens de résister au passage du temps, à l'instar du latin (2011/2007 : 457).

## 6.2 *La langue de l'unité politique entre tendances normatives et exigences de liberté*

Animé par une volonté d'autonomie par rapport au latin et par le rêve de l'égaliser et de s'imposer parmi les autres vulgaires grâce à la littérature et contre la traduction servile, le français qui entre dans le Grand Siècle est sous-tendu par une autre importante exigence : celle de l'unité politique. Comme le montre Merlin-Kajman (2001 ; 2003), après les guerres civiles qui ravagèrent la France à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle et le rôle de premier plan que joua l'éloquence dans l'exacerbation des violences entre catholiques et protestants, la parole va progressivement changer de statut au XVII<sup>e</sup>, et se trouver subtilement déplacée de la sphère publique à la sphère privée, en même temps que se crée une « scène de la civilité » conversationnelle (Merlin-Kajman 2003 : 171). Sur la base des travaux de la spécialiste, Rey, Duval et Siouffi affirment en effet que :

Dans tous les domaines, la société française est lasse de la discorde. Elle aspire à ce que soit restaurée une certaine forme de confiance en une unité, sinon politique et religieuse, au moins culturelle. Ce fait explique pourquoi les problématiques de la langue vont se trouver impliquées dans les mutations qui se produisent en France, dans la première partie du siècle. D'un côté, la parole publique a été beaucoup sollicitée, pendant les troubles ; de l'autre, la question de l'autorité a été posée pour la première fois de manière directe et sans fard. La conjonction de ces deux phénomènes va faire que les réflexions sur la langue vont adopter des tons de plus en plus engagés, jusqu'au geste institutionnel fort effectué par Richelieu en 1635 avec la création de l'Académie. (2011/2007 : 476-477)

Le XVII<sup>e</sup> siècle s'ouvre donc sur l'urgence de donner une unité à la langue et de neutraliser par cette unité linguistique tout risque de nouvelles tensions, qu'elles soient d'ordre politique ou religieux. L'unité de la culture par l'unité de la langue donc. Et c'est une institution, formée d'une assemblée d'hommes de lettres, qui sera chargée de renforcer cette unité en poursuivant le dessein de Du Bellay. Ralenti pendant les troubles, le développement de la langue et de la littérature française doit être relancé pour consolider la fragile unité culturelle du territoire et éloigner

ainsi les spectres menaçants de la guerre civile, que les Français sentent encore tout proches d'eux.

D'une langue très hétérogène à l'aube du XVII<sup>e</sup> siècle, bigarrée, encore marquée par les expériences de création poétique et littéraire du XVI<sup>e</sup> siècle (*La Pléiade*), le français va progressivement devenir un idiome plus homogène, plus ordonné, plus réglé. Cette homogénéisation de la langue s'opère dans un climat de querelles acerbes entre deux groupes d'auteurs et de lettrés, souvent désignés sous les appellations de « puristes » et « anti-puristes » : alors que les premiers cherchent à parfaire la langue en limitant la variation des usages et l'initiative privée au nom du principe de l'usage tyran, les seconds défendent au contraire le droit à un usage personnel de la langue (Siouffi 2007a ; 2007b).

Les puristes se dressent, entre autres, contre le dérèglement, l'anarchie des langues italiennes et espagnoles, où la liberté des poètes ne connaît apparemment aucune limite, leurs créations s'orientant vers un fort baroquisme. L'œuvre de Malherbe, amplement décrite par Rey, Duval et Siouffi (2007), est significative à cet égard : annotant les textes de Ronsard, ce poète élabore peu à peu un idéal de langue poétique particulier, qui aura des retombées sur la langue de la Cour (où il est très influent), et par ricochet sur la future « langue commune », encore en devenir au XVII<sup>e</sup> siècle. L'idiome qu'il ambitionne de forger repose, entre autres, sur une symétrie syntaxique et sur un lexique sobre, peu métaphorique : Malherbe rêve d'une langue poétique dépouillée et puissante en même temps, « capable [...] de s'élever de ses seules forces à l'intensité poétique, sans avoir recours à des procédés artificiels » (Rey *et al.* 2011/2007 : 493-494). On voit combien cet idiome malherbien repose sur une idée particulière de la langue et de la littérature, art dont le matériau est la langue : dans cette optique, la création littéraire et poétique doit être une écriture contrainte, respectueuse des règles, naturelle, et non ostentatoire. Le refus des métaphores révèle en fait un rejet de la polysémie, du déploiement de plusieurs niveaux sémantiques : c'est la clarté, la monosémie qui doit triompher (même en poésie !). En bref, la parole doit se placer sous le joug de la langue.

Dans le sillage de Du Bellay, ce régulateur de la langue est également convaincu que la littérature française ne peut se développer qu'en rejetant les autres langues – qu'il juge inférieures. Elle doit s'appuyer exclusivement sur son propre fonds linguistique. Rey, Duval et Siouffi affirment que c'est aussi à partir de Malherbe qu'apparaît sur la scène linguistique un certain pouvoir de l'usage – dont nous avons déjà parlé à propos des langues utilisées pour permettre le partage et l'accès au savoir –, usage au pouvoir si puissant qu'il dépasse celui qu'aurait le roi de

décider du français, et dont le rôle est capital durant ce siècle où l'effort de régulation de la langue est intensif. Le geste fondateur de Malherbe est significatif : à l'orée du XVII<sup>e</sup> siècle, le poète façonne un « usage » du français en se basant non sur la langue parlée à la Cour, mais sur les différents sociolectes parlés dans la ville de Paris, et en particulier sur les variétés utilisées par les individus appartenant aux couches sociales intermédiaires et inférieures : c'est la langue du peuple qui est utilisée par le régulateur pour donner forme au français et établir l'« usage », qui deviendra bientôt « tyran » (Rey *et al.* 2011/2007 : 495).

Face à cette tendance linguistique normative et unificatrice de Malherbe, se développe une position anti-puriste, que l'on pourrait relier à la défense d'un baroquisme linguistique en ce début de XVII<sup>e</sup> siècle : celle de Marie de Gournay, la fille d'alliance de Montaigne. Contre la rigidité et l'homogénéité linguistique de type malherbien que tentent d'imposer les disciples du fondateur de l'usage, Marie de Gournay prône la création linguistique individuelle, la liberté des poètes, l'explosion des métaphores, la parole plutôt que la langue.

Rey, Duval et Siouffi définissent la vision de la langue de Marie de Gournay « maximaliste » (*ivi* : 500) : convaincue que la poésie constitue « l'essence du langage » (*ivi* : 507), elle défend l'idée que les poètes doivent impérativement continuer l'entreprise de La Pléiade, c'est-à-dire innover et enrichir la langue française, lui permettre le mouvement, contre les puristes qui tentent de l'entraver. Mais les anti-puristes ne vaincront pas ce débat sur la langue. Abandonnant l'invention linguistique, la culture de la langue se place sous le « régime de la polissage, du travail de surface » (*ivi* : 505) et ce, avant même la création de l'Académie. Les poètes, écrivains et essayistes du début du siècle suivent de plus en plus les principes malherbiens.

Le débat ne s'éteindra pas pour autant : comme le montre Siouffi (2007a, 2007b), tout le XVII<sup>e</sup> siècle est traversé par des polémiques sur la langue et les usages où s'affrontent deux visions antagonistes qui cohabitent en fait dans la pratique des locuteurs de l'époque et les représentations qu'ils ont de leur langue. À partir de ses travaux consacrés à Vaugelas et aux remarqueurs, ainsi que des recherches de Merlin-Kajman (2001), le spécialiste identifie une première attitude qu'il rattache à l'idée d'appropriation subjective des usages, bien illustrée par la polémique qui suit la parution des *Lettres* de Guez de Balzac en 1624 autour du problème de l'idiolecte, puis par la publication des *Remarques sur la langue française : utiles à ceux qui veulent bien parler et bien écrire* en 1647, où Vaugelas « active le sentiment de la langue de ses lecteurs et contribue à faire de la langue un objet indivis, à la mettre à disposition », « install[ant ainsi]

un espace collectif subjectif autour de la langue » (Siouffi 2007a : 16). Siouffi voit en revanche dans des ouvrages à visée descriptive, et implicitement normative, tels que la *Grammaire* de Port-Royal, l'autre face du rapport des locuteurs de l'époque à leur langue, un rapport où ils n'ont pas voix au chapitre et doivent se contenter de suivre un usage dont les règles sont externes à la langue et trouvent leur source dans l'art de penser (*ivi* : 17-19).

### 6.3 *L'Académie française : fondation et visée*

C'est donc dans un contexte d'ambivalence à l'égard des questions de liberté et de norme linguistique que Richelieu forme l'Académie française en 1634. L'institution est bâtie sur le modèle de l'*Accademia della Crusca* florentine – les concurrents directs –, fondée presque cinquante ans plus tôt, en 1582. On lui confie d'office la rédaction d'un dictionnaire, outil essentiel pour pouvoir se mesurer à armes égales avec l'italien et l'espagnol qui s'en sont déjà dotés depuis plus de vingt ans : le *Tesoro de la Lengua Castellana* de Sebastián de Covarrubias date de 1611 et le premier *Vocabolario dell'Accademia della Crusca* de 1612.

D'après Rey, Duval et Siouffi (2007), l'Académie continuera le travail de Malherbe, se donnant pour mission d'épurer la langue de toutes les saletés accumulées dans le temps et contraires au suprême usage, peaufinant le sculptage patient et minutieux d'un français moderne, clair et pur. Au niveau lexical, il s'agira de mettre au rebut les mots sortis de l'usage et ceux qui ne semblent *pas bien français*. Rey, Duval et Siouffi citent un passage significatif de l'*Histoire de l'Académie française* de Pellisson et d'Olivet où sont expliquées les différentes fonctions de cette assemblée de « beaux esprits » : « qu'elles seroient de nettoyer la langue des ordures qu'elle avoit contractées, ou dans la bouche du peuple, ou dans la foule du Palais, ou dans les impuretez de la chicane, ou par le mauvais usage des courtisans ignorants » (1858/1729 : 23, *cit.* Rey *et al.* 2011/2007 : 511).

Ce rejet de tout ce qui apparaît étranger à la langue se retrouve d'ailleurs dans des essais consacrés à l'usage littéraire de la langue tels que les *Entretiens d'Ariste et Eugène* où Bouhours critique âprement le style métaphorique, typique des langues italiennes et espagnoles : comme le relève Rousset, les métaphores y sont condamnées car étrangères au « caractère de notre langue », comparées aux masques du carnaval, « c'est-à-dire allant contre le naturel », contre ce que la langue et la littérature française doivent atteindre (Rousset 1953 : 189).

La guerre semble ouvertement déclarée contre la variété linguistique et le baroque. Cette vision de l'institution académique mérite néanmoins d'être quelque peu nuancée en rappelant avec Merlin-Kajman (2001), le rôle de premier plan qu'elle a joué dans la création d'un espace de débat autour de la langue et de la littérature, espace de liberté privilégié et protégé justement en vertu du statut institutionnel conféré à l'assemblée par le pouvoir monarchique. Dans l'optique de l'experte, le *Dictionnaire de l'Académie* refuse les particularismes, non par principe, mais afin de donner forme à un français d'usage commun, dépouillé de tout ce qui peut potentiellement faire obstacle à l'unité politique.

Siouffi rappelle d'ailleurs combien l'Académie ne peut elle-même être regardée comme un tout uniforme : si elle est effectivement « un lieu qui représentera *in fine* une relative autorité », le spécialiste avertit qu'elle est « traversée en attendant des mêmes forces contraires que le reste des cercles qui s'intéressent à la langue » au XVII<sup>e</sup> siècle (Siouffi 2007b : 12), ces forces contraires renvoyant aux débats entre les auteurs liés à l'idée de l'appropriation subjective des usages et ceux qui visent au contraire à décrire et à construire une norme en matière de langue. Siouffi suggère également qu'il faut tenir compte de l'influence exercée sur le *Dictionnaire* livré en 1694 par les individualités qui en ont guidé la rédaction, de Chapelain à Patru, au remarqueur Vaugelas. L'entreprise académique s'inscrirait donc pleinement dans les débats de l'époque : si elle vise effectivement à façonner et à réguler une langue française d'usage commun épurée, une place relative est réservée à l'initiative privée dans le cadre nettement délimité de l'usage.

#### 6.4 *L'institution de la langue commune*

À la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, le *Dictionnaire de l'Académie française* institue ce que les académiciens appellent, dans leur *Préface*, la « langue commune ». Collinot et Mazière (1997) présentent le dictionnaire des académiciens comme un instrument crucial et un objet historique par lequel la monarchie absolutiste vise à consolider son pouvoir. De par la légitimité qui est conférée à l'institution académique par Richelieu au moment de sa fondation officielle en 1635, le texte lexicographique qui paraît en 1694 est qualifié de « construction complexe » (Collinot & Mazière 1997 : 20) : en s'appuyant sur les concepts d'Auroux (1995), les analystes du discours soutiennent qu'il faut considérer cet ouvrage, qui entérine le processus de grammatisation de la langue française, à la fois comme un outil linguistique inséré dans les débats sur la langue et la littérature qui soulèvent le XVII<sup>e</sup> siècle, et en même



temps, comme partie prenante du projet politique de l'État. En s'appuyant sur les textes fondateurs de l'Académie, Collinot et Mazière montrent que l'ouvrage des académiciens vise à fixer la langue française, à en arrêter le mouvement dans le temps et dans l'espace. Les spécialistes s'appuient notamment sur la *Préface* du *DAF*, et remarquent que les Immortels y comparent le français de leur époque à la langue latine du temps de Cicéron, dont l'orateur disait qu'« [elle] était arrivée à un degré d'excellence où l'on ne pouvoit rien adjoûter », justifiant ainsi le bien-fondé de leur geste. C'est donc la langue française en synchronie que les Immortels s'appliquent à décrire dans leur ouvrage.

Collinot et Mazière soulignent que les académiciens choisissent également de décrire une variété linguistique particulière, qu'ils appellent la « langue commune ». Cette langue n'est cependant pas commune à tous les francophones de l'époque ; l'Académie déclare qu'elle s'est limitée à décrire une variété parlée par un groupe social donné, à savoir les « honnestes gens » de la cour et de la ville, auxquels sont ajoutés les orateurs et les poètes. L'objet d'étude du *DAF* serait donc une variété linguistique créée par abstraction et qui « limit[e] les variantes en synchronie » (Collinot & Mazière 1997 : 55). Tout ce qui n'a pas cours dans les échanges « ordinaires » entre les locuteurs appartenant à ce groupe restreint, des termes d'arts et métiers aux régionalismes, est exclu de la nomenclature du dictionnaire. Les spécialistes soulignent qu'en revanche, tous les mots qui sont susceptibles d'être utilisés dans les conversations des honnêtes gens, des expressions populaires parisiennes aux archaïsmes, sont accueillis dans la mesure où ils « entrent [...] en composition avec d'autres mots pour concourir à l'expression juste de la pensée », raison pour laquelle ils parlent d'un « accueil "raisonné" des usages » (*ibid.*). Dans l'optique de Collinot et Mazière, le travail de sélection des unités admises dans la nomenclature du *Dictionnaire de l'Académie* semble donc fortement marqué par la théorie du langage proposée dans la *Grammaire* et la *Logique* de Port-Royal.

Merlin-Kajman a proposé une lecture divergente de l'entreprise académique (2001 ; 2003). À l'opposé de Collinot et Mazière, la spécialiste rapproche le travail des académiciens de ce que Siouffi propose d'appeler le pôle de « l'appropriation subjective » des usages (2007a : 15). Replaçant le travail de l'institution dans son contexte historique, celui de la France d'après-guerres civiles, Merlin-Kajman le relit comme un effort visant à dépouiller la langue de toutes « ses virtualités hostiles » (2003 : 125), de tout ce qui peut menacer l'unité des locuteurs et faire planer sur eux l'ombre des violences passées. L'experte redéfinit ainsi le purisme et la théorie du bon usage à l'aune de l'histoire récente du pays et de la mémoire des

locuteurs, qui se rappellent les effets désastreux de l'éloquence populaire pendant les troubles. Merlin-Kajman (2003) parcourt également les grandes lignes des débats sur la langue qui traversent le XVII<sup>e</sup> siècle, notamment l'idée diffuse de l'usage tyran, usage auquel personne ne peut faire violence, pas même le roi. Elle affirme en fait que le *DAF* s'inscrit dans la continuité des *Remarques* de Vaugelas, ouvrage dans lequel l'auteur divise usage et bon usage afin de « fonder la langue sur un pouvoir non-monarchique » (Merlin-Kajman 2003 : 146). Ce pouvoir ne serait en fait autre que celui du peuple, de tous les locuteurs, monarque compris, qui ont historiquement un rapport « contractuel », de « consentement tacite » au français, langue commune à tous (*ivi* : 165). Dans cette perspective, la théorie du bon usage va donc totalement à contre-courant d'une consolidation du pouvoir de l'État absolutiste. Pour Merlin-Kajman, le français décrit par l'Académie est certes séparé en bon et mauvais usage, mais il n'exclut pas ni ne fixe. La langue enregistrée par le *DAF* apparaît ainsi sous un jour différent : cet ouvrage, commandé par la monarchie, ne chercherait donc pas tant à imposer une norme et à purifier la langue, mais à *régulariser* les usages pour créer un usage civil de la langue, « un objet d'étude et d'apprentissage, la "langue commune", que chaque locuteur pourrait parfaire », d'après la lecture de Wionet (2007 : 24).

Mais quelle est alors la langue commune enregistrée par le *DAF* : une langue normée, fixée et purifiée de toute variante, ou bien une langue régulée, excentrée, non-coercitive et polie de la violence de l'éloquence, offerte en gage à tous les locuteurs ?

### 6.5 *La langue française dans les trois premiers dictionnaires monolingues*

Le long processus de composition du *Dictionnaire de l'Académie*, qui s'étend sur presque soixante ans, et sa publication occupent une place fondamentale dans le mouvement de régulation de la langue française au XVII<sup>e</sup> siècle. Néanmoins, deux autres textes lexicographiques intimement liés au projet académique et composés dans les mêmes années, revêtent un rôle tout aussi décisif. En raison de divergences de fond avec l'Académie, notamment sur la question des citations d'auteurs illustres et de l'inclusion des mots techniques, deux autres projets de dictionnaires prennent forme au cours du XVII<sup>e</sup> siècle : le *Dictionnaire françois* de Richalet qui paraît à Genève en 1680, composé par le groupe de Patru qui fait la part belle aux citations, et celui de Furetière à Amsterdam en 1690, soit quatre ans avant le *DAF*. Quelle langue est enregistrée dans ces trois textes ? Le *DF* et le *DU* opposent-ils une autre idée de langue à la langue



commune des académiciens ?

L'étude effectuée par Wionet (2007) sur les marques d'usages dans ces trois premiers dictionnaires monolingues permet d'y voir un peu plus clair. À partir des marques relevées dans le dictionnaire de l'Académie, la linguiste montre que la langue décrite par les Immortels est une langue « centrée » du point de vue géographique et social, « qui isole la langue française des autres langues » et, surtout, qui « multiplie les marques de convention et rituels sociaux » (Wionet 2007 : 25). Le *DAF* vise effectivement à créer un espace de civilité en « régl[ant les] échanges linguistiques en fonction de la situation de communication ou des intentions sociales et pragmatiques » (*ibid.*).

Mais l'enquête de Wionet met également en lumière que la place accordée aux différents types de locuteurs est très variable dans les trois textes, un critère qui, d'après elle, reflète les conceptions de la langue commune qui sous-tendent les dictionnaires, parce qu'elle « témoigne de la volonté d'accueillir ou de marginaliser la diversité par rapport à l'espace que l'on dit "commun" » (*ivi* : 30). Le relevé de ces marques est sans appel : c'est Richelet qui fait figurer le plus grand nombre d'énonciateurs dans son ouvrage, tandis que Furetière et l'Académie préfèrent présenter les unités décrites par l'expression « terme de », suivi du domaine concerné – ces marques étant bien évidemment présentes en plus grand nombre dans le dictionnaire encyclopédique qu'est le *DU*. Sur la base de ces données, Wionet suggère que la description de la langue proposée par Richelet est réalisée à partir de multiples points de vue et crée ainsi un espace commun, à l'opposé de l'œil centralisé de l'Académie, qui mure la langue dans un espace restreint. La spécialiste identifie ainsi un mouvement de dépersonnalisation progressif de la langue : de concrète et ancrée dans l'usage des locuteurs qu'elle était dans le *DF*, la langue commune décrite par l'Académie apparaît abstraite et complètement déconnectée de ceux qui la parlent. La thèse de Merlin-Kajman est ainsi revue et présentée comme excessive :

L'usage, pour l'Académie, est certes peu coercitif, mais à l'intérieur d'un espace concentré, qui ignore tout bonnement les espaces de communication qui ne relèvent pas de la conversation mondaine. De même, la phraséologie académique, si elle ne cherche pas à produire les plus beaux usages de la langue, n'évoque pas non plus la variété ni la diversité, et par là ne construit pas de ponts de communication. (Wionet 2007 : 30)

Pour Wionet, ce sont surtout Richelet et Furetière qui adoptent

une position excentrique et font une place à la variation – la linguiste remarque par ailleurs que l’originalité de Furetière réside davantage dans l’accueil d’un grand nombre de langues étrangères et régionales plutôt que dans l’inclusion de termes techniques, spécificité qu’on lui attribue souvent mais que les deux autres dictionnaires englobent aussi. Le *DF* se distinguerait quant à lui par le regard « sociolinguiste avant l’heure » de son auteur (*ibid.*) ; une donnée confirmée par l’étude de Petrequin (2009), qui montre que le *DF* accorde une large place à la variation sociolinguistique. Dans le sillage des remarqueurs, ce dictionnaire participe néanmoins à l’effort de régulation de la langue qui traverse le siècle, plaçant le français sous l’autorité naturelle des auteurs anciens.

Bien qu’elle soit définie comme « commune », la langue décrite dans le *DAF* ne reflète donc que de façon très partielle la variété des usages. Si la visée de l’ouvrage n’est pas normative, Wionet remarque que c’est cependant cette langue qui servira de modèle pour l’établissement progressif d’une norme linguistique, dont ce *Dictionnaire* commandé par l’État constitue le point de départ. La « langue commune » qui est instituée par ce texte, mais aussi par le *DU* (Collinot & Mazière 1997 : 82), se présente ainsi comme une langue qui se veut d’usage commun pour les locuteurs de la cour et de la ville, par laquelle l’Académie cherche, sinon à épurer, du moins à réguler la langue française afin de créer une unité politique et culturelle autour d’elle, une langue qui ne revêt pas encore le statut de norme, mais qui « a permis de poser un cadre que les institutions scolaires d’élite rigidifieront un peu plus tard » (Wionet 2007 : 32) et qui constitue aujourd’hui notre héritage.

## Chapitre 7

### Descartes et la constitution d'un lexique philosophique en français

Au moment de la parution du *Discours de la Méthode* en 1637, soit deux ans après la création officielle de l'Académie, le français n'est pas encore la langue régulée et aux contours relativement distincts qu'il deviendra à l'aube du siècle des Lumières. D'autre part, si les terminologies scientifiques, en particulier les terminologies des sciences liées aux savoirs pratiques, telles que la chirurgie, ont déjà commencé à être traduites en français, pour les sciences métaphysiques, la terminologie reine reste celle du latin de l'École. C'est dans ce cadre linguistique complexe et mouvant que s'inscrit le lexique philosophique de Descartes, construit à la fois en latin et en français. Quelles sont les caractéristiques principales de ce lexique ? Et quels rapports entretient-il avec le français de son époque et avec la terminologie philosophique latine ?

#### 7.1 *Descartes, auteur bilingue dans une société colingue*

L'horizon linguistique dans lequel s'inscrit Descartes est caractérisé par un bilinguisme des locuteurs qui répond à un système institutionnel fondamentalement colingue. Si le XVII<sup>e</sup> siècle se présente comme une époque de transition linguistique où se développe et grandit une idée de langue française comme langue d'État, le latin continue à tenir une place très importante dans la vie des locuteurs francophones de l'époque, et ce, en premier lieu parce qu'elle est encore *la* langue utilisée dans les écoles et la langue de la science et du partage des connaissances. À l'époque où notre auteur rédige les textes qui le rendront célèbre, le latin et le français coexistent dans la pratique linguistique des lettrés, qui savent passer de l'un à l'autre avec une grande agilité, en fonction des contextes d'énonciation.

La correspondance de Descartes est très intéressante à cet égard. Selon les destinataires et les thèmes abordés, le philosophe choisit l'une ou l'autre langue, et parfois même l'une *et* l'autre langue : ses lettres révèlent

en effet qu'il pouvait passer du français au latin et vice versa dans une même phrase, de manière très fluide. Siouffi (2020) cite un passage significatif de la correspondance du philosophe avec le père Mersenne : « [Les vérités éternelles] sont toutes *mentibus nostris ingenitæ* [...] pour les vérités éternelles, je dis derechef que *sunt tantum veræ aut possibiles cognoscit, non autem contra veras a Deo cognosci quasi independenter ab illo sint veræ* » (Siouffi 2020 : 130). Le bilinguisme du philosophe se manifeste par une alternance codique : Descartes utilise le français au début de la phrase, dans l'énonciation du thème de l'argument mais, comme le remarque Siouffi, « il est frappant de voir qu'il a besoin de ce passage au latin pour argumenter » (*ibid.*). L'historien de la langue identifie un phénomène d'allers et retours entre latin et français dans la langue du philosophe ; le français est utilisé dans un second temps, dans le temps, pourrait-on dire, de l'exposition, lorsque la démarche philosophique est terminée, alors que le latin se situe aux prémisses du discours, à la base même de la discussion. C'est pourquoi Descartes fait retour au latin lorsqu'il s'agit de défendre les points fondamentaux de sa doctrine. Une asymétrie linguistique qui ne semble pas vécue comme problématique par le philosophe, profondément convaincu de la suprématie de l'idée sur la langue utilisée pour l'exprimer : dans la correspondance, le changement de langue se fait de manière naturelle, selon le type de propos qu'il s'agit de tenir avec l'interlocuteur.

Certains passages de missives rédigées dans les deux langues contiennent des énoncés métalinguistiques qui fournissent quelques informations supplémentaires sur le rapport entretenu par Descartes avec le latin :

Pour ce qui est de la distinction entre l'essence et l'existence, ie ne me souviens pas du lieu ou j'en ay parlé ; mais ie distingue *Inter Modos propriè dictos, et Attributa sine quibus res quarum sunt attributa esse non possunt ; sive inter modos rerum ipsarum, et modos cogitandi*, (Pardonnez-moy si ie change icy de langue, pour tascher de m'exprimer mieux) [suit un long paragraphe en latin]. Ainsi quasi toutes les controverses de la Philosophie, ne viennent que de ce qu'on ne s'entend pas bien les uns les autres. Excusez si ce discours est trop confus, le Messenger va partir, et ne me donne le temps que d'ajouter icy, que ie me tiens extremement vostre obligé, de la souvenance que vous avez de moy ; et que ie suis, etc. (CI I, 529-530)<sup>11</sup>.

---

<sup>11</sup> Afin de fournir les références des passages des œuvres de Descartes que nous citons, nous avons utilisé un système d'abréviations, dont les principes sont exposées dans la quatrième partie du volume. Voir p. 164-165.

Dans cette lettre CXVI à un R. P. Jésuite, le latin est utilisé pour exposer les fondements d'une distinction fondamentale entre les concepts d'essence et d'existence, illustrant ainsi la thèse de Siouffi. Cependant, le CC de but « pour tascher de m'exprimer mieux » et l'allusion aux controverses de la Philosophie, qui résulteraient principalement de malentendus, semblent indiquer que le philosophe utilise aussi le latin pour préciser son propos et éviter toute équivoque avec son interlocuteur.

C'est parfois également par manque de temps que l'auteur écrit certains passages de ses courriers en latin, comme l'indique la phrase finale de la lettre CXIX adressée au traducteur des *Objections et Réponses*, Clerselier, dans laquelle l'auteur multiplie les allées et venues entre latin et français : « Excusez, si j'ay entrelardé cette lettre de latin, le peu de loisir que j'ay eu l'écrivant ne me permet pas de penser aux paroles, et j'ay seulement desir de vous assurer que ie suis, etc » (Cl I, 540).

Le degré de familiarité entre Descartes et son destinataire, mais aussi la maîtrise du latin de la part de l'interlocuteur, jouent probablement pour beaucoup dans cette tendance du philosophe à passer d'une langue à l'autre dans une même lettre. Il est cependant intéressant que, dans ces deux missives, notre auteur s'excuse pour le changement de langue qu'il impose à ses destinataires, comme si le fait de mélanger latin et français dans un seul texte constituait une attitude linguistique peu souhaitable.

## 7.2 *Quels rapports entre le latin et le français ?*

Dans les œuvres de Descartes, le choix de langue est principalement motivé par la volonté du philosophe de toucher un public plutôt qu'un autre. Mais avant de nous intéresser aux motifs de ces choix, faisons un bref passage en revue des œuvres de l'auteur et des langues dans lesquelles elles sont publiées.

En 1637, Descartes fait paraître en français le *Discours de la méthode*, suivi de trois traités qui mettent en application la méthode proposée : *La Dioptrique*, *Les Météores* et *La Géométrie*. Il publie ensuite trois œuvres en latin : les *Meditationes de prima philosophia* en 1641 (une seconde édition comprenant les *Objectiones* et les *Responsiones* sera publiée en 1642), l'*Epistola Renati Des-Cartes ad celeberrimum Virum D. Gisbertum Voetium* en 1643 et les *Principia philosophiae* en 1644. Enfin, en 1649, le philosophe revient au français avec *Les Passions de l'âme*.

Une traduction latine du *Discours de la méthode* et des *Météores*, intitulée *Specimina philosophiae* est réalisée par Étienne de Courcelles et publiée

en 1644 ; elle est suivie en 1649 de la version latine de la *Géométrie*, réalisée par Frans Van Schooten. Alors que le philosophe révisera les *Specimina*, le texte de Schooten sera publié sans aucune intervention de Descartes, qui le désavoue – il tient le latin de Schooten pour exécration et donc inapte à fournir une bonne traduction (Belgioioso 2010). En outre, trois traductions françaises de ses œuvres sont également publiées de son vivant et ont été revues par lui : il s'agit des *Méditations Métaphysiques*, version signée par le duc de Luynes, des *Objections et Réponses*, réalisée par Clerse-lier, et des *Principes de la Philosophie*, traduction de Picot, toutes trois publiées en 1647.

Tous les autres textes de Descartes – qu'il s'agisse d'autres traités ou d'autres versions, françaises ou latines, ou encore de sa correspondance – seront publiés de façon posthume. L'œuvre du philosophe semble donc se situer à la jonction entre les deux langues, les textes « originaux » se répartissant de manière presque égale entre français et latin. Mais quel est le français de Descartes ? Et son latin ? Et de quel type d'interférences linguistiques l'œuvre de Descartes témoigne-t-elle ?

Combettes (2020) explore les corpus de textes français du XIV<sup>e</sup> au XVI<sup>e</sup> siècle et montre que la phrase latine sert durant cette période de moule pour la phrase française, en particulier à travers les traductions de la langue ancienne vers la langue moderne en devenir. Le spécialiste fait voir que les traducteurs de la Renaissance forgent littéralement la phrase française sur ce modèle, allant jusqu'à en calquer la structure. Combettes affirme notamment l'importance de la traduction française du *De civitate Dei contra paganos* de saint Augustin, réalisée par Raoul de Presles en 1375, qui tente de conserver tant que possible la syntaxe de l'original, maintenant l'ordre des groupes de mots latins dans le texte en français et même les subordonnées relatives à la place occupée dans l'original : « très célèbre à l'époque, cette traduction a joué un rôle de modèle dans la formation du style des traducteurs et des écrivains » (Combettes 2020 : 76-77). Bien sûr, Rabelais, Montaigne, et bien d'autres hommes de lettres, apportent leur contribution au développement de la langue et de la phrase française, allant dans le sens d'une simplification croissante par rapport au modèle de la période oratoire latine. Montaigne par exemple, mû par des exigences de clarté et de simplicité, pratique un style d'écriture qui s'éloigne de cette forme complexe, basée sur les symétries et les parallélismes de construction, faisant procéder son discours par juxtaposition de courtes propositions (*ivi* : 117-121).

La phrase française dont hérite Descartes, né en 1596, est donc une phrase qui a été fortement modelée sur la phrase latine et qui commence tout juste à s'en détacher. Siouffi insiste sur ce point : « c'est sans

doute du côté des philosophes que la phrase latine a continué à exercer l'influence la plus notable » (2020 : 129). Cette influence serait donc principalement syntaxique.

C'est également ce que souligne Balibar (2004) à propos de Descartes : l'influence du latin sur le français serait la plus manifeste au niveau de la syntaxe du philosophe, alors que la langue vulgaire serait en revanche utilisée pour créer de nouvelles unités lexicales dans la langue ancienne. Concernant la question du lexique, Cahné montre que Descartes exploite les ressources des deux langues, mais que le travail étymologique est surtout présent dans les textes latins, la langue ancienne servant ensuite d'étymon à la langue moderne (1980 : 38-39). Le penseur procéderait ainsi à une sorte de motivation du français par le biais du latin : la langue ancienne serait utilisée pour produire des catachrèses, pour élargir l'aire sémantique d'un mot français en lui conférant les signifiés véhiculés par le correspondant latin. Balibar affirme néanmoins que « si le français de Descartes retient des tours de rhétorique latine et transpose une terminologie venue des Anciens et de la scolastique [...], son latin très classique [...] forge à l'occasion des expressions qui ont un arrière-plan français » (2019/2004 : 70-71). Pour le spécialiste, le système philosophique de Descartes est intrinsèquement lié au bilinguisme : il évolue et se construit dans un rapport au latin et au français qui n'est pas « unilatéral, mais circulaire ou réciproque » (*ibid.*). Les propositions de Cahné et de Balibar, si elles ne vont pas tout à fait dans le même sens, montrent toutes les deux que le français et le latin sont perçus comme complémentaires, tant au niveau lexical que syntaxique, l'auteur s'appuyant sur l'un pour modeler l'autre et vice-versa.

Les rapports entre le français et le latin de l'École sont à la fois étroits et complexes chez Descartes ; si le latin sert de moule syntaxique et lexical pour le français, la langue vulgaire est toutefois partie prenante de la pratique linguistique du philosophe, qui la choisit en tant que langue d'écriture pour la moitié de ses traités. Il convient donc de s'interroger sur les motifs qui amènent le philosophe à opter pour le français au détriment du latin pour certains de ces textes.

### 7.3 Les enjeux du choix de langue et de l'(auto)traduction

Dans la présentation de la nouvelle traduction des *Méditations Métaphysiques* par Beyssade (1979), cette dernière et Beyssade mettent en lumière que Descartes choisit d'abord le latin pour ses *Meditationes*, et fait ensuite traduire le texte en français parce qu'il souhaite atteindre deux



publics différents : « Descartes a d'abord présenté sa métaphysique aux doctes de tous pays, dans leur langue qui est celle de l'École, pour lui trouver des juges et des protecteurs ; il la livre ensuite en langue vulgaire, pour trouver des lecteurs, à ce monde vers lequel son expérience l'incite de plus en plus à se tourner » (Beysade & Beysade 2011/1979 : 19).

Les deux premiers paragraphes de l'*Adresse du Libraire au Lecteur* qui précède la version française des *Méditations* dans l'édition Camusat-Le Petit et qui narre l'histoire du texte, de son apparition dans l'esprit de l'auteur à son écriture en latin, puis en français, le montrent bien. Selon Beysade et Beysade (1979), Descartes se déplace ainsi entre les deux langues, cherchant un équilibre entre vulgarisation de sa doctrine pour conquérir le public des honnêtes hommes et diffusion auprès d'une audience de doctes. Les publications dans l'une et l'autre langues seraient donc liées à cette volonté de conquérir deux lectorats différents.

Le cas des *Meditationes* et des *Objectiones* et *Responsiones*, et de leur traduction en français, se révèle très intéressant lorsque l'on se penche sur le troisième paragraphe de l'*Adresse du Libraire au Lecteur* :

On trouvera partout cette version assez iuste, et si religieuse, que iamais elle ne s'est escartée du sens de l'Auteur. Je le pourrois assurer sur la seule connoissance que i'ay de la lumiere de l'esprit des Traducteurs, qui facilement n'auront pas pris le change. Mais i'en ay encore vne autre certitude plus authentique, qui est qu'ils ont (comme il estoit iuste) reserué à l'Auteur le droit de reueuë et de correction. Il en a vsé, mais pour se corriger plutost qu'eux, et pour éclaircir seulement ses propres pensées. Je veux dire, que trouuant quelques endroits où il luy a semblé qu'il ne les auoit pas renduës assez claires dans le Latin pour toutes sortes de personnes, il les a voulu icy éclaircir par quelque petit changement, que l'on reconnoistra bien tost en conferant le François avec le Latin. Ce qui a donné le plus de peine aux Traducteurs dans tout cét ouurage, a esté la rencontre de quantité de mots de l'Art, qui estant rudes et barbares dans le Latin mesme, le sont beaucoup plus dans le François, qui est moins libre, moins hardy, et moins accoustumé à ces termes de l'Escole ; Ils n'ont osé pourtant les obmettre, parce qu'il eut fallu changer le sens, ce que leur defendoit la qualité d'Interpretes qu'ils auoient prise : D'autre part, lors que cette version a passé sous les yeux de l'Auteur, il l'a trouuée si bonne, qu'il n'en a iamais voulu changer le style, et s'en est toujours défendu par sa modestie, et l'estime qu'il fait de ses Traducteurs ; de sorte que, par vne deference reciproque, personne



ne les ayant ostez, ils sont demeurez dans cét ourage.

Cette *Adresse*, attribuée à un libraire anonyme, et accréditée par l'auteur (Ehrmann 1960), nous renseigne sur l'inconfort des traducteurs quant à la restitution des « termes de l'École » en français, langue où le lexique des philosophes n'a pas encore droit de cité, mais aussi sur le sentiment de Descartes à l'égard des traductions de Luynes et de Clerseilier : l'auteur aurait relu et corrigé les versions françaises des *Méditations* et des *Objections et Réponses*, il en aurait apprécié la justesse et le style, et surtout il aurait modifié ces versions « pour se corriger [lui-même] plutôt que [ses traducteurs] ». Le passage du texte latin au texte français ne consiste donc pas en une traduction au sens strict du terme : à six ans de distance, Descartes revient sur le texte originellement écrit en latin et le modifie, opère des changements dans son œuvre, afin « d'éclaircir ses pensées ». La traduction-réécriture et peut-être auto-traduction des *Meditationes* devient donc l'occasion d'une élaboration ultérieure de la doctrine cartésienne par l'auteur lui-même, qui est également accompagnée d'une volonté implicite de rendre le texte accessible à un public de lecteurs non-spécialistes.

Le choix du français apparaît lié, chez Descartes, à l'exigence de se faire entendre de ceux qu'il appelle les « esprits faibles », les personnes peu cultivées. Nous le voyons dans une lettre qu'il adresse à Mersenne en 1637 afin de répondre aux premières objections que son ami lui adresse concernant le *Discours de la méthode*. Dans ce passage, Descartes répond au second reproche de Mersenne, selon lequel il n'a pas expliqué assez longuement le dualisme des substances dans ce texte :

Pour vostre seconde objection, à sçavoir, que ie n'ay pas expliqué assez au long, d'où ie connois que l'Ame est une substance distincte du Cors, dont la Nature n'est que de penser, qui est la seule chose qui rend obscure la demonstration touchant l'existence de Dieu ; i'auoüe que ce que vous en écrivez est tres-vray, et aussi que cela rend ma demonstration touchant l'existence de Dieu mal-aisée à entendre ; mais ie ne pouvois mieux traiter cette matiere, qu'en expliquant amplement la fausseté ou l'incertitude qui se trouve en tous les iugemens qui dependent du sens ou de l'imagination, afin de monstrier en suite quels sont ceux qui ne dependent que de l'entendement pur, et combien ils sont évidens et certains. Ce que i'ay obmis tout à dessein, et par consideration, et principalement à cause que i'ay écrit en langue vulgaire, de peur que les esprits foibles venant à embrasser d'abord avidement les

doutes et scrupules qu'il m'eust fallu proposer, ne pussent apres comprendre en mesme façon les raisons par lesquelles i'eusse tashé de les oster, et ansi que ie les eusse engagez dans un mauvais pas, sans peut-estre les en tirer. (AT I, 350-352)

Écrire en français signifie donc tenir un discours à la portée de lecteurs qui ne sont pas versés dans la philosophie. C'est pourquoi la doctrine cartésienne va dans le sens d'une complexification croissante au fil des publications : du *Discours de la méthode*, écrit en français, aux *Meditationes* et aux *Principia*, le propos se fait peu à peu plus ardu. Outre l'exigence d'éclaircir ses propres pensées, c'est peut-être aussi la volonté de vulgariser, de rendre disponible le texte des *Meditationes* aux lecteurs peu familiarisés avec le latin qui pousse Descartes à retoucher certains aspects du texte original.

#### 7.4 *Descartes : idées sur la langue et question de l'usage*

Les traités philosophiques de l'auteur se distinguent surtout pour sa volonté explicite de mettre en place un lexique qu'il veut accessible à tous, et pas seulement aux savants :

Quant au mépris qu'on vous a dit que ie faisois de l'école, il ne peut avoir esté imaginé que par des personnes, qui ne connoissent ny mes mœurs, ni mon humeur : Et bien que ie ne me sois gueres servy en mes essais des termes qui ne sont connus que par les doctes, ce n'est pas à dire que ie les desaprouve, mais seulement que i'ay désiré de me faire entendre aussi par les autres (CI I, 205).

Dans cette lettre LIX de réponse à Morin, le lexique philosophique de Descartes en français apparaît comme un système linguistique principalement forgé à partir d'unités lexicales connues à la fois des doctes et des non-doctes, donc d'unités possédant des acceptions dans la langue commune en cours de régulation : celles que les locuteurs mondains et cultivés connaissent. La part d'unités appartenant exclusivement à la terminologie des doctes (la terminologie philosophique latine) serait en revanche réduite. Par cette attitude linguistique particulière, le philosophe vise à rendre son œuvre accessible à un double public, et notamment à un public large, ce qui confirme la thèse de Badiou, selon lequel la volonté de formuler la philosophie en français répondrait à « une détermination originairement démocratique de la formation et de la destination

de la pensée » (2019/2004 : 466).

Toutefois, Badiou défend également l'idée que ce qui fait de la parution du *Discours* un événement décisif, ce n'est pas seulement la langue choisie mais l'*idée* de langue défendue par l'auteur. Le spécialiste affirme qu'à partir de Descartes, pour les philosophes qui écrivent en français, « la transmission de la pensée est indifférente à la langue » (Badiou 2019/2004 : 466) ; il illustre son propos en citant un passage emblématique du *Discours de la Méthode*, que nous reportons ici : « Ceux qui ont le raisonnement le plus fort, et qui digèrent le mieux leurs pensées, afin de les rendre claires et intelligibles, peuvent toujours le mieux persuader ce qu'ils proposent, encore qu'ils ne parlent que bas-breton, et qu'ils n'eussent jamais appris de rhétorique » (AT VI, 7).

Pour Descartes donc, la langue de celui qui pense n'a aucun rapport avec la clarté ou la confusion de ses idées. Les idées qui naissent dans l'esprit de celui qui pense et qui s'y enchainent sont totalement indépendantes de la ou des langues qu'il parle : c'est sa capacité à les relier les unes aux autres, comme dans le raisonnement mathématique, qui fait gagner sa pensée en clarté. Le raisonnement mathématique étant universel et chaque homme possédant cette capacité de lier les idées les unes aux autres, de raisonner, en somme, si le raisonnement est clair dans l'esprit, celui qui pense parviendra sans problème à l'énoncer, dans n'importe quelle langue. Comme le fait remarquer Badiou, les idées de Descartes sur la langue ne sont pas sans rappeler la célèbre maxime de Boileau : « Ce qui se conçoit bien s'énonce clairement / Et les mots pour le dire arrivent aisément » (*ibid.*).

Badiou contredit donc l'affirmation de Foucault selon laquelle :

La tâche fondamentale du « discours » classique, c'est *d'attribuer un nom aux choses, et en ce nom de nommer leur être*. Pendant deux siècles, le discours occidental fut le lieu de l'ontologie. Quand il nommait l'être de toute représentation en général, il était philosophie : théorie de la connaissance et analyse des idées. Quand il attribuait à chaque chose représentée le nom qui convenait et que, sur tout le champ de la représentation, il disposait le réseau d'une langue bien faite, il était science – nomenclature et taxinomie. (Foucault 1966 : 136)<sup>12</sup>

D'après Badiou, à partir de Descartes et donc dès le début de l'« âge classique », le français devient la langue de la désubstantivation :

<sup>12</sup> Souligné dans le texte.

construisant un parallèle entre philosophie cartésienne et langue française, le spécialiste souligne bien que si l'allemand cherche effectivement à donner « un nom aux choses et, en ce nom, de nommer leur être », il n'en va pas du tout de même pour le français qui tend à séparer concept et mot employé pour l'exprimer. Robinet rejoint Badiou : pour Descartes, « l'idée joue ce rôle dominateur qui réduit tout signe et tout discours à l'intuition sans langage, intelligible elle-même d'une connaissance intelligible » (Robinet 1978 : 80). Cette conception de l'indépendance des idées par rapport à la matérialité de la langue est extrêmement représentative de la culture du siècle : elle sera d'ailleurs reprise et développée par les Messieurs de Port-Royal dans la mesure où elle coïncide avec la doctrine augustinienne. Badiou va plus loin et affirme que « l'universalisme latent de tout usage de la langue française, de Descartes à nos jours, repose tout entier sur la conviction que *l'essence de la langue est la syntaxe* » (2019/2004 : 468)<sup>13</sup>. La langue française se serait donc historiquement constituée en espace où triomphe le concept et l'organisation syntaxique de la phrase au détriment du mot. Et le point de départ de cette tendance se situerait justement dans les textes de Descartes.

Malgré cette conception des mots comme tout à fait secondaires par rapport aux idées et totalement indifférents quant à l'avancée du raisonnement, on ne peut pas ne pas constater que pour permettre au public francophone d'accéder à ses réflexions (réflexions qui seraient hermétiquement indépendantes de l'enveloppe corporelle des mots), le philosophe est bien obligé de choisir « les mots pour le dire » : Descartes décide d'utiliser des termes particuliers pour exprimer les concepts-clés de sa pensée et façonne ainsi un lexique philosophique en français.

Bien que le philosophe revendique une position neutre par rapport à la langue, affirmant à plusieurs reprises qu'il ne souhaite suivre que l'usage en vigueur, comme dans cette lettre à un R. P. Jésuite, « Mais ie ne desire rien tant, touchant les noms, que de suivre l'usage et l'exemple » (CI I, 524), la diatribe qui l'oppose à Gassendi dans les *Objections et Réponses* révèlent que Descartes n'est ni indifférent aux noms, ni à l'usage. Dans l'*Objection Contre la Seconde Méditation*, Gassendi l'accuse d'utiliser le substantif *imagination* et le verbe *imaginer* en leur conférant un sens qui diffère de l'usage en vigueur parmi les philosophes :

Vous décriez en suite ce que c'est que vous apelez imagination.  
Car vous dites, *qu'imaginer n'est rien autre chose que contempler la figure  
ou l'image d'une chose corporelle*. Mais c'est afin d'inferer que vous

---

<sup>13</sup> Souligné dans le texte.

connoissez vostre nature par vne sorte de pensée bien differente de l'imagination. Toutesfois puis qu'il vous est permis de donner telle definition que bon vous semble à l'imagination, dites moy, ie vous prie, s'il est vray que vous soyez corporel (comme cela pouroit estre, car vous n'avez pas encore prouué le contraire) pourquoy ne pourez vous pas vous contempler sous vne figure ou image corporelle ? (C-LP, p. 410-411)<sup>14</sup>

Une accusation de laquelle Descartes ne se défend pas. Dans les *Réponses*, nous ne trouvons aucune trace de riposte à ce propos. Cependant, un passage de ce texte semble y répondre indirectement :

Vous cherchez icy de l'obscurité à cause de l'équiuoque qui est dans le mot d'Ame, mais ie l'ay tant de fois nettement éclaircie que i'ay honte de le repeter icy ; C'est pourquoy ie diray seulement que les noms ont esté pour l'ordinaire imposez par des personnes ignorantes, ce qui fait qu'ils ne conuiennent pas tousiours assez proprement aux choses qu'ils signifient, neantmoins depuis qu'ils sont vne fois receus, il ne nous est pas libre de les changer, mais seulement nous pouuons corriger leurs significations, quand nous voyons qu'elles ne sont pas bien entendües. (C-LP, p. 549)

L'énoncé porte ici sur l'ambiguïté du mot *âme* (*anima* dans le texte latin) dont Gassendi reproche également l'utilisation à Descartes. La réponse du philosophe détourne le propos de ce seul terme pour embrasser la problématique plus générale de l'adéquation entre les noms et leurs référents. Il affirme d'abord avoir « tant de fois nettement éclairci » l'ambiguïté de ce terme, revendiquant un travail précis de définition des mots-clés de son lexique – avec *esprit*, *esprits animaux* et *pensée*, *âme* est en effet l'un des termes sur lequel le philosophe concentre le plus ses efforts de définition. Descartes révèle ensuite sa position sur les mots entrés dans l'usage, dans une optique apparemment générale, le philosophe ne limitant pas son propos à la terminologie philosophique. Pour lui, le rapport entre le signe et le référent est défectueux parce que le signe linguistique est établi par l'usage et que l'usage est gouverné par les « ignorants ». À partir de là, Descartes soutient qu'il est impossible de les changer, c'est-à-dire d'utiliser un nouveau signe qui soit plus adapté au référent donné. Selon lui, le locuteur (notre auteur se réfère probablement au locuteur savant, docte) ne peut introduire de nouveaux signes linguistiques, mais

<sup>14</sup> C'est l'auteur qui souligne.

il peut « corriger [les] significations » des signes existants lorsqu'il s'aperçoit que ces significations « ne sont pas bien entendues », autrement dit quand le signifié est équivoque ou que le rapport entre signifiant et signifié est inadéquat.

Ce passage précise le rapport de Descartes à la terminologie philosophique latine, et de manière plus large, à la langue : s'il présente la néologie lexicale comme un acte impossible, voire illégitime, le philosophe considère néanmoins que les savants sont en droit de modifier le rapport du signifiant au signifié afin de remédier aux manquements des signes défectueux. Cette modification n'aurait cependant pas lieu à travers la création d'un sens nouveau (néologie sémantique), mais à travers une correction, un redressement du rapport du signifié au signifiant. Nous verrons dans la quatrième partie de cette étude de quelle manière l'auteur réalise ce genre d'opérations.

## 7.5 *Bilan*

L'œuvre de Descartes est emblématique d'un moment charnière de l'histoire européenne où les hommes de science se tournent vers les jeunes vulgaires pour faire connaître leurs idées aux locuteurs non-spécialistes. C'est ainsi que le latin est peu à peu abandonné pour l'écriture de textes visant à véhiculer des connaissances ; dans le cas du français, cette mise à l'écart est toutefois compensée par une greffe de la langue ancienne dans la chair même du lexique de la langue moderne. Au XVII<sup>e</sup> siècle, la langue française est traversée par des jeux de force contradictoires, le rapport des locuteurs balançant entre volonté de s'appropriier l'idiome de manière autonome et respect du principe de l'usage tyran, tandis que prend forme une langue française polie et homogène, résultat du travail de longue haleine mené par les lettrés et les grammairiens depuis le XVI<sup>e</sup> siècle. L'on assiste alors, avec la publication des premiers dictionnaires monolingues, et en particulier du dictionnaire de l'Académie à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, à l'institution d'une langue commune qui passera à la postérité. C'est dans ce cadre historique que sont rédigés et publiés les traités de Descartes, philosophe qui se meut habilement entre le français et le latin afin de faire connaître ses théories à un public double : les doctes et les mondains. Le lexique philosophique de l'auteur apparaît comme un système édifié à partir de deux langues totalement poreuses l'une à l'autre : du côté du français, les formes lexicales majoritairement employées seraient disponibles pour la plupart des locuteurs – le philosophe opérerait donc pour des unités possédant des acceptions

générales et/ou des acceptions terminologiques connues du public mondain – ; ces formes hériteraient en même temps de certains traits sémantiques de leurs équivalents morphologiques latins, qu’elles alimentent également.

Nous verrons à présent ce qu’il en est de nos unités dans les sources lexicographiques du XVII<sup>e</sup> siècle.





## PARTIE III

### *Fantaisie et imagination* dans les sources lexicographiques du XVII<sup>e</sup> siècle

Il s'agira ici d'analyser les traitements lexicographiques proposés pour définir nos unités dans les sources lexicographiques bilingues, publiées dans la première moitié du XVII<sup>e</sup> (chapitre 8) et dans les dictionnaires monolingues qui paraissent dans la seconde moitié du siècle (chapitre 9). Dans le chapitre 8, nous comparerons ces traitements, et les occurrences des unités hors-article dans le *Thresor de la langue francoyse* de Nicot (1606), ainsi que dans trois importants dictionnaires bilingues de la première moitié du XVII<sup>e</sup> : le dictionnaire espagnol-français et français-espagnol de C. Oudin (1607), le dictionnaire français-anglais de Cotgrave (1611) et le dictionnaire français-latin du père Monet (1635). Nous terminerons notre étude par un recueil d'unités phraséologiques monolingue, les *Curiositez françoises* d'A. Oudin (1640). Par cette analyse comparative des sources lexicographiques du début du XVII<sup>e</sup>, nous visons à obtenir des informations sur la sémantique de nos unités, et à aboutir à un panorama d'ensemble sur les acceptions recouvertes par les substantifs à cette époque, selon les lexicographes.

Dans le chapitre 9, nous comparerons les traitements et les occurrences de nos unités dans les trois premiers dictionnaires monolingues de la fin du siècle – le *Dictionnaire françois* de Richelet (1680), le *Dictionnaire universel* de Furetière (1690) et le *Dictionnaire de l'Académie française* (1694), afin de cerner la valeur attribuée à nos unités au crépuscule du Grand Siècle. Nous mettrons les informations obtenues au cours de l'analyse de ces trois dictionnaires en regard avec les éléments identifiés lors de l'étude des sources lexicographiques du début du siècle pour vérifier si les descriptions et l'emploi de nos unités dans ces textes montrent une continuité ou une discontinuité. Il s'agira également d'observer si *fantaisie* et *imagination* sont traitées comme des synonymes au sein de ces textes ou si des différences remarquables émergent.



## Chapitre 8

### Les unités lexicales dans les dictionnaires bilingues du début du XVII<sup>e</sup> siècle

#### 8.1 *Le Thresor, le Tesoro, et A Dictionarie*

La comparaison des dictionnaires bilingues du début du XVII<sup>e</sup> siècle fait émerger plusieurs différences dans le traitement des unités *fantaisie*, alors orthographié *fantasie* ou *phantasie*, et *imagination*.

En mettant en regard le *Thresor*, qui reprend les articles du *Dictionnaire françoislatin (DFL)* de 1539, et *A Dictionarie*, on observe d'abord une importante asymétrie concernant la longueur des articles consacrés à nos deux unités :

<b>Thresor (1606)</b>	
<p>Fantasie, <i>Il vient de Phantasia mot Grec, id est imaginatio, Visio. Phantasiam, opinionem aliquando vertit Politianus.</i>  <i>Fantasie et volonté d'une personne, Intentio, Sententia, Sensus, Arbitratus.</i>  <i>Fantasie, Visio, Visum.</i>  <i>A, ou selon ma fantasie, Ad meum sensum, Ad arbitrium, Meo arbitratu, Quomodo mihi persuadeo, Meis auspiciis.</i>  <i>Voila ma fantasie, Meus hic est sensus, Bud.</i>  <i>Selon ma fantasie et advis, Mea sententia, Quantum ego opinione auguror.</i>  <i>Mon frere est de ma fantasie en cela, Conuenit hoc fratri mecum.</i>  <i>Cestuy n'est pas de ma fantasie, Iste haud mecum sentit.</i>  <i>Duquel ma fantasie, conseil et advis ou entreprise estoit fort loing, A quo mea longissima ratio voluntasque abhorrebat.</i>  <i>La fantasie du peuple, Populi sensus. Bud. ex Cic.</i>  <i>Cela a esté fait par son conseil et à sa fantasie, Virtute atque auspicio illius factum est.</i>  <i>Selon la fantasie d'aucun, De sententia alicuius facere.</i>  <i>Tu adjonstes cela de ta fantasie, De tuo istuc addis.</i>  <i>Cette fantasie ne luy durera pas long temps, Non hoc animo erit ad aetatem.</i>  <i>Accroistre la fantasie et opinion d'aucun, Animum alicuius exaugere.</i>  <i>J'ay fantasie et vouloir de, etc. In animo est.</i>  <i>J'ay cette fantasie et suis de cet advis que, etc. Mea est sic ratio, et sic animum induco meum.</i>  <i>J'ay toujours eu cette fantasie, Meum semper iudicium fuit.</i>  <i>J'ay une chose en la fantasie, Vnum in mente est mihi nunc.</i>  <i>J'avoxy en fantasie d'aller, etc. Mihi erat in animo, etc.</i>  <i>Il m'est prins fantasie, Voluntas accidit.</i>  <i>Il avoit en la fantasie de le desberrier, Istum exhaeredere in animo habebat.</i>  <i>Changer sa fantasie, Mutare mentem.</i>  <i>Cognoistre et entendre la fantasie de quelqu'un, Animum alicuius intelligere, vel nosse.</i>  <i>Destourner sa fantasie de penser à sa misere, Aberrare a miseria.</i>  <i>Faire à sa fantasie, Frui ingenio, Consilium sibi capere.</i>  <i>Laisse moy faire à ma fantasie, Crede mihi. B.</i>  <i>Je te prie fay à ma fantasie, Obsecro da te mihi. B. ex Terent.</i>  <i>Je ne laisseray point de faire ma fantasie, Non minuum meum consilium.</i></p>	<p>Image [...]  <i>Imagination, Imaginatio.</i>  <i>Imagination rude, qui n'est pas du tout façonnée, Informatio.</i>  <i>L'imagination et fantasie du peuple, Populi sensus. B. ex Cic. (p. 346)</i></p>

<p><i>Il fiche sa fantasie à cela, In eo mentem defigit.</i>  <i>Se gouverner à sa fantasie, Immigrare in ingenium suum.</i>  <i>Laisser une fantasie et opinion qu'on a en sa teste, Opinionem remittere.</i>  <i>Mener le commun peuple à sa fantasie, Plebem agere.</i>  <i>Mettre en sa fantasie, Animum inducere, Inducere in animum.</i>  <i>Mettre en sa fantasie quelque vision, Substituere animo speciem quandam.</i>  <i>Mettre les gens en fantasie, Adferre opinionem, Iniicere, vel Obiicere mentem,</i>  <i>Percutere animum.</i>  <i>Mettre par escrit ses fantasies, Mandare literis suas cogitationes.</i>  <i>Ils mettent leurs fantasies ailleurs, Illi animum alio conferunt.</i>  <i>Gens de bas estat qui mettent en leurs fantasies de parvenir une fois à grand bonneur, Qui magna sibi proponunt obscuris orti parentibus.</i>  <i>Mets en ta fantasie et esprit, Tu animum inducas si, etc.</i>  <i>Quelle fantasie te monte maintenant en la teste? Quae nunc animo sententia surgit?</i>  <i>Oster sa fantasie de bastir, Deponere vel abiicere aedificationem.</i>  <i>Il ne me peut sortir hors de la fantasie qu'il y ait des dieux, Mihi quidem ex animo exire non potest esse deos.</i>  <i>Il luy est venu en fantasie, Cupido eum incessit.</i>  <i>Cecy m'est venu en fantasie, Incidit mihi in mentem haec res.</i>  <i>Beaucoup de choses me venoyent en la fantasie pour lesquelles, etc. Multa mihi veniebant in mentem quamobrem, etc.</i>  <i>Vivre à sa fantasie, Ingenio, vel arbitrio suo viuere.</i>  <i>Qui a la fantasie, Animatus.</i>  <i>Qui est tourmenté de fantasies et resveries ou visions en dormant, Insomniosus.</i></p>	
Phantasie, φαντασία Imagination, voyez Fantasia.	

TABLEAU 1. Articles « fantasie », « phantasie » et « imagination » dans le Thresor

<b>A Dictionarie (1611)</b>	
Fantasia : f. <i>The fancie, or fantasie ; opinion, humor, imagination, conceit, affection, iudgement ; the mind of a bodie ; also, a vision, representation, or image of things conceived in the mind ; also, the Musical lesson, termed a Fancie.</i>	Imagination : f. <i>Imagination, fancie, conceit, thought ; a surmise, or surmising.</i>
Phantasie : f. <i>A fancie, or fantasie, a conceit, an imagination.</i>	Imaginative : f. <i>as Imagination.</i>

TABLEAU 2. Articles « fantasie », « phantasie », « imagination » et « imaginative » dans A Dictionarie

Dans le *Thresor*, l'article « fantasie » est en effet composé de 49 items-alinéas – un expédient utilisé par Estienne afin d'« illustr[er] les différentes valeurs d'emploi ou acceptions du mot-vedette » (Wooldridge 1997/1977) –, alors que le micro-article « imagination », placé à la fin de l'article « image », n'en compte que trois. *Fantasia* est ainsi décrit comme un substantif entrant dans une gamme de constructions très variée. Les traitements fournis par *A Dictionarie* suggèrent en outre que *fantasia* est plus polysémique qu'*imagination* : Cotgrave construit l'article « fantasie » sur cinq groupes d'équivalents séparés les uns des autres par un point-virgule – des séries d'équivalents qui servent à décrire cinq types de significations distinctes identifiées par le lexicographe –, contre deux groupes d'équivalents pour « imagination ».

Avant d'aller plus loin dans la description des articles, remarquons également que ces dictionnaires consacrent tous deux un article à la variante graphique *phantasia*. Dans *A Dictionarie*, il semble que l'auteur n'attribue qu'une seule acception à l'unité, la faisant suivre de quatre

équivalents anglais que l'on trouvait également dans le deuxième groupe d'équivalents choisis pour décrire l'une des acceptions de *fantasie* : « a conceit », « an imagination ». Les équivalents « a fancie, or fantasie » se distinguent du premier groupe d'équivalents utilisés pour *fantasie*, où Cotgrave employait l'article défini : « the fancie, or fantasie ». *A Dictionarie* paraît ainsi indiquer que la variante en *ph-* ne recouvrirait qu'une partie des acceptions attribuées à *fantasie* et suggère donc que les deux formes ne sont pas interchangeables en tout contexte. Il n'en va pas exactement de même dans le *Thresor*, où l'article « phantasie » est intégralement repris à la seconde édition du *DFL* de R. Estienne (1549). Comme l'article dédié à la variante en *f-*, l'article « phantasie » est construit sur le modèle *adresse + étymologie* ; cependant, alors que le lexicographe reporte l'étymon grec transcrit en alphabet latin pour *fantasie*, il transcrit le même étymon, mais en alphabet grec pour la variante en *ph-*. On peut penser que cette différence dans la présentation de l'étymon est peut-être liée à une volonté du lexicographe de mettre en évidence une plus forte solidarité entre *phantasie* et son étymon grec, ou bien qu'il souhaite par-là souligner que *phantasie* est le traduisant français le plus fréquent pour traduire le grec *φαντασία*. Quoi qu'il en soit, dans le *Thresor*, l'étymon de cette unité est suivi de l'équivalent latin *Imaginatio*, également reporté comme premier équivalent de la forme graphique commençant par *f-*, puis d'un renvoi à l'article « fantasie » : la variante en *ph-* est ainsi présentée comme un synonyme apparemment total du substantif *fantasie*. Notons néanmoins que ce renvoi est unidirectionnel : la forme *phantasie* n'est pas une seule fois mentionnée dans l'article consacré à sa variante. Ce déséquilibre entre les deux articles laisse donc penser que la forme graphique commençant par *f-* était plus fréquente ou bien considérée comme plus adéquate par les rédacteurs du *Thresor*, ouvrage qui vise, entre autres, « [une] réforme thérapeutique de la langue » (Wooldridge 1997/1977).

Mais revenons à présent à la comparaison du traitement des unités *fantasie* et *imagination*. Chez Cotgrave, les deux substantifs ne semblent partager qu'une seule acception, celle d'« imagination, fancie, conceit », le lexicographe anglais proposant les équivalents « a surmise, or surmising » pour décrire la seconde acception d'*imagination* ; il indique ainsi que ce substantif est utilisé pour désigner des conjectures<sup>15</sup>. Selon lui, l'unité avec laquelle *imagination* entretiendrait un rapport de synonymie n'est pas *fantasie*, mais l'adjectif substantivé *imaginative*, pour lequel il renvoie directement à l'article « imagination » – signalons au passage que l'unité *imaginative* est complètement absente des dictionnaires de Nicot et de C.

<sup>15</sup> Voir « Surmise. », *OED*.

Oudin. Dans le *Thresor*, le seul point commun dans le traitement de *fantasie* et *imagination* est l'équivalence établie entre les deux unités et le substantif latin *Imaginatio*. Quant aux syntagmes dans lesquels elles apparaissent dans leurs articles respectifs et ailleurs dans le dictionnaire, on remarque qu'*imagination* apparaît interchangeable avec *fantasie* dans un seul syntagme nominal, « la fantasie du peuple », sur lequel nous allons revenir.

En attendant, contentons-nous de signaler que, chez Nicot, *imagination* apparaît exclusivement dans les syntagmes reportés dans l'article qui lui est consacré, à savoir « l'imagination et fantasie du peuple » et « imagination rude », suivi de la relative « qui n'est pas du tout façonnée » ; le substantif ne revient nulle part ailleurs dans le dictionnaire, à la différence de *fantasie* que l'on relève dans une très vaste gamme de constructions syntagmatiques, au sein de son article comme dans le reste du texte (on recense 29 occurrences du substantif hors de son article, et ce, dans 26 articles différents), des constructions que nous avons répertoriées dans le tableau ci-dessous :

Types de syntagmes	Syntagmes
Syntagmes nominaux	La fantasie de qqn / du peuple/du commun
Syntagmes prépositionnels	À /selon la fantasie de qqn À / de la fantasie de qqn En/hors (de) la fantasie de qqn
<i>Fantasie</i> en position de sujet	Une fantasie + monter (maintenant) en la teste à qqn Une fantasie + (ne pas) durer (longtemps)
<i>Fantasie</i> en position d'objet dans des syntagmes verbaux	Accroistre / cognoistre / entendre la fantasie (de qqn) Avoir / laisser une fantasie Avoir / prendre fantasiaie Changer / passer sa fantasie Destourner sa fantasie de penser à qqch Ficher sa fantasie à qqch Mettre sa fantasie ailleurs Monstrer sa fantasie Oster sa fantasie de faire qqch Oster sa fantasie de qqn Oster une fantasie Passer sa fantasie à qqch
<i>Fantasie</i> dans des syntagmes prépositionnels combinés à des verbes	Adjouster qqch de sa fantasie / Trouver de sa fantasie Avoir qqch en la fantasie Estimer selon sa fantasie Faire (n'en faire qu')/ vivre / se gouverner à sa fantasie Mener (qqn) à sa fantasie Mettre qqn en/hors d'une fantasie Mettre (qqch) en/hors de la fantasie (de qqn) Estre/Estre fort loing de la fantasie de qqn Qqch + venir en (la) fantasie (de qqn) Qqch + sortir hors de la fantasie (de qqn)

TABLEAU 3. *Syntagmes construits avec fantasie relevés dans le Thresor*

Notons d'emblée que le substantif entre dans de nombreuses constructions où il est objet de verbes d'action ou membre d'un syntagme prépositionnel combiné à un verbe d'action, d'*accroistre* à *adjouster* et *monstrer*, de *faire*, *vivre* et *se gouverner* à *mettre*, *oster*, *trouver*, etc. *Fantasie*

apparaît en outre dans des syntagmes où il est l'objet de verbes de mouvement, de *destourner* à *ficher*, *oster* et *mettre* dans « mettre ailleurs ». Ces constructions, qui ont pour sujet des pronoms personnels ou des groupes nominaux référant à des êtres humains animés, et où *fantasie* apparaît précédé d'un pronom possessif, impliquent que le sujet humain animé peut intervenir sur sa *fantasie* ou celle d'autrui. Les constructions « venir en (la) *fantasie* » et « sortir hors de la *fantasie* » ainsi que « mettre qqch en/hors de la *fantasie* (de qqn) », construites avec des prépositions de lieu et des verbes référant à l'action d'introduire et d'extraire, retiennent particulièrement notre attention dans la mesure où elles attribuent une forte dimension spatiale à *fantasie*, qui se voit revêtir de caractéristiques typiques d'un contenant, d'un objet caractérisé par une intériorité hermétiquement séparée de l'extérieur.

Ces représentations sont d'ailleurs renforcées par les syntagmes « une *fantasie* + monter en la teste à qqn » et « venir en (la) *fantasie* », eux aussi construits avec des verbes de mouvement indiquant pour le premier une trajectoire allant du bas vers le haut, et pour le deuxième un mouvement allant de l'extérieur vers l'intérieur. Le substantif est donc utilisé pour désigner ce qui « monte » dans la tête, plausiblement les pensées, les idées, mais aussi l'endroit où arrivent ces idées : le siège de la pensée. Les différents déterminants associés au substantif semblent également conditionner un type de signification distinct.

Outre les syntagmes dans lesquels *fantasie* apparaît, l'étude des unités avec lesquelles le substantif est mis en relation offre des informations notables. Dans son article, *fantasie* est coordonné à d'autres unités à l'aide des copulatives « & », « ou » et « , », un procédé utilisé par Estienne pour « séparer le mot-adresse de son traitement définitionnel » (Wooldridge 1997/1977) et que Quemada a nommé « la coordination traductive » (Quemada 1968 : 470). Wooldridge affirme que, « des trois, c'est & qui est le plus souvent appelé à introduire une précision de sens ». Comme le rappelle le spécialiste :

Pour Livet, les deux mots français étaient nécessaires à l'analyse du latin, argument réfuté par Brandon qui n'y voit que des synonymes, le deuxième indiquant le sens du premier ; avis partagé par B. Quemada. Il est possible, dans un certain nombre de cas, d'appuyer cette seconde opinion par l'épreuve de la commutation. (Wooldridge 1997/1977)

Nous avons ainsi employé ce procédé pour identifier les unités utilisées comme synonymes de *fantasie* dans le *Tbresor*, et nous avons ob-

servé que la seule unité avec laquelle l'épreuve de la commutation fonctionne parfaitement est *opinion*, substantif qui apparaît relié à *fantasie* par la copulative « & » deux fois dans l'article dédié à l'unité et trois fois dans l'article consacré à *opinion*. Dans le tableau suivant, nous avons répertorié les coordinations présentes dans l'article « *fantasie* » et celles que nous avons pu relever en d'autres lieux du dictionnaire :

Dans l'article « <i>fantasie</i> »	Ailleurs dans le <i>Thresor</i>
Accroistre la fantasie & opinion d'aucun Laisser une fantasie & opinion qu'on a dans sa teste	[estimer] Estimer selon sa fantasie & opinion [opinion] J'ai toujours eu cette opinion & fantasie que [opinion] Il est d'opinion & fantasie qu'il y a quatre natures
Fantasie & volonté d'une personne	[intention] L'intention, fantasie & volonté d'une personne
J'ay fantasie & vouloir de	[imagination] Imagination & fantasie du peuple
Selon ma fantasie & advis Duquel ma fantasie, conseil & advis ou entreprise estoit fort loing	[cueur] Selon que le cueur ou ma fantasie me juge
Mets en ta fantasie & esprit	[s'estranger] S'estranger de qq'un & en oter sa fantasie ou amour
	[reposer] Soy reposer à qqch, y passer sa douleur, & sa fantasie ou melancolie
	[visage] Montrer par son visage et par sa mine, sa fantasie & affection
	[mettre] Mettre en teste & en la fantasie quelque chose à aucun [teste] On ne lui sçaroit mettre cela hors de la teste, ou fantasie
	[pensée] Mettre qq'un en pensée & fantasie
	[oster] Oster toute fantasie & scrupule

TABLEAU 4. Occurrences de *fantasie* dans des coordinations relevées dans le *Thresor*

L'unité apparaît coordonnée à une riche panoplie de substantifs. Outre la relation synonymique établie entre *fantasie* et *opinion*, notre substantif est relié à deux reprises à *volonté*, dans son article et dans celui consacré à *intention*, et il est également mis en relation avec le verbe substantivé *vouloir*. Nous relevons en outre les coordinations avec *cueur*, *amour*, *douleur*, *melancolie*, *affection* et *scrupule*, des substantifs qui relèvent du champ lexical des sentiments. Et nous notons que, dans les syntagmes prépositionnels introduits par *en* et *hors de*, associés au verbe *mettre*, *fantasie* est coordonnée à *esprit*, *teste* et *pensée*, des unités qui renvoient au siège de l'activité intellectuelle humaine. Il ne s'agit certes pas de synonymes au sens strict, dans la mesure où l'épreuve de la commutation ne révèle pas de parallélismes pour ces coordinations. Néanmoins, elles laissent entrevoir certaines affinités sémantiques entre *fantasie* et plusieurs unités qui renvoient au siège de la pensée, des affinités qui sont d'ailleurs confirmées par les équivalents latins choisis dans la partie rédigée en langue ancienne, en particulier *Mens* et *Animus*. Ces coordinations entre *fantasie*, *esprit*, *teste* et *pensée* suggèrent d'autre part qu'au XVI<sup>e</sup> siècle, il existait un syntagme verbal construit avec « mettre + en/hors de » qui pouvait au



choix être combiné à l'une de ces quatre unités – un éventail de choix qui a varié dans le temps, jusqu'à se figer, le locuteur francophone d'aujourd'hui n'ayant plus que *teste* à sa disposition.

L'acception de *fantasie* en tant que substantif pouvant, dans certaines constructions, désigner le siège de la pensée, est appuyée par le troisième groupe d'équivalents anglais choisis par Cotgrave pour décrire l'une de ses significations, troisième groupe qui, à la différence des autres, n'est pas constitué d'une série de substantifs équivalents, mais d'une périphrase : « the mind of a bodie ». De manière générale, les équivalents sélectionnés par le lexicographe anglais sont morphologiquement et sémantiquement cohérents avec les substantifs français auxquels les rédacteurs du *Thresor* coordonnaient *fantasie* : on trouve ainsi *opinion*, *affection*, *vision*<sup>16</sup>. Cotgrave fournit même un exemple illustrant l'une des acceptions du substantif dans la phrase « Il a pris subitement une fantasie », où *subitement* fait écho à d'autres adverbes présents dans les items-alinéas de l'article « fantasie » du *Thresor*, à savoir *maintenant* dans « Quelle fantasie te monte maintenant en la teste ? » et *long temps* dans « Cette fantasie ne lui durera pas long temps ». Ces trois adverbes de temps suggèrent ainsi que l'unité *fantasie* est liée à une idée d'immédiateté, de soudaineté, et à une temporalité plutôt courte. À la différence du *Thresor*, *A Dictionarie* ne contient pas d'acception de *fantasie* au sens de *volonté*, mais Cotgrave associe néanmoins l'unité à l'équivalent *humor*, qui indique que notre substantif entretient des relations privilégiées avec le champ lexical de l'humeur, dans son sens premier lié aux théories médicales, qui fait d'ailleurs écho à la coordination « fantasie ou melancolie » présente chez Nicot, comme dans son sens second renvoyant à l'état d'esprit momentané d'un individu<sup>17</sup>.

Mais venons-en à présent à la coordination de notre substantif avec *imagination* dans le dictionnaire de Nicot, coordination qui apparaît dans le syntagme « l'imagination & fantasie du peuple », au sein de l'article consacré au dérivé d'*imaginatio*, et qui fait écho à « la fantasie du peuple », présent dans l'article « fantasie ». Il est intéressant que, dans les deux cas, ces syntagmes soient mis en relation d'équivalence avec le *Populi sensus* de Cicéron qu'Estienne reprend à Budé, mais que la coordination entre les deux unités ne se trouve que dans l'article consacré à *imagination*, ce substantif étant absent de l'article « fantasie ». Si l'on suit les travaux de Wooldridge, selon lequel le « & » est souvent utilisé pour introduire une précision de sens, on peut alors émettre l'hypothèse que, dans l'ar-

<sup>16</sup> Voir les définitions de ces unités dans l'OED.

<sup>17</sup> Voir « Humor. », OED.

ticle « imagination », le substantif *fantasie* est employé par le lexicographe afin d'éclaircir l'une des acceptions d'*imagination*. Néanmoins, ce rapport n'étant pas réciproque, ceci impliquerait que le substantif *fantasie* est, aux yeux des différents rédacteurs du *Thresor*, et pour les différents destinataires visés, plus transparent par rapport à *imagination*. Cette coordination asymétrique est en tout cas cohérente avec les différences de taille des articles dédiés aux deux unités et avec leurs occurrences dans le reste du dictionnaire : le *Thresor* accorde une importance bien plus large à *fantasie* qu'à *imagination*.

Parmi les divers énoncés et syntagmes répertoriés dans le *Thresor*, *fantasie* n'apparaît qu'assez rarement au pluriel (4 occurrences dans son article ; 2 dans le reste du dictionnaire). Sous cette forme, il est notamment coordonné aux substantifs *resveries* et *visions* dans la relative « Qui est tourmenté de fantasies et resveries ou visions en dormant », sans que ces coordinations ne se retrouvent ailleurs, au substantif *affections* dans « les affections et fantasies des amoureux » dans l'article consacré à *affection*, et à *vueillage* dans l'énoncé lexicographique proposé pour définir l'acception du terme d'architecture *frize*, énoncé qui nous renseigne sur un emploi terminologique du substantif *fantasie* : « Frize en architecture, est une platte bande entre l'architrave et la corniche en laquelle s'entaillent aucunesfois deux fueillages ou autres belles fantasies de demy bosse à fin d'enrichir la besongne ». Il est d'ailleurs remarquable que Cotgrave enregistre lui aussi une acception terminologique pour le substantif, mais dans le domaine de la musique : « the Musical lesson, tearmed a Fancie ». Outre les liens du substantif avec les terminologies artistiques et les champs lexicaux des sentiments et des visions, il est intéressant de noter la présence, dans l'article « fantasie » du *Thresor*, du syntagme « mettre par escrit ses fantasies », une construction qui deviendra célèbre avec les *Essais* de Montaigne, et qui est ici mise en relation d'équivalence avec le latin *mandare litteris suas cogitationes*, où le substantif correspondant à *fantasie*, *cogitationes*, renvoie au fruit de la pensée.

Cette équivalence va dans le sens de la construction « une fantasie + monter en la teste », et indique que le substantif pouvait être utilisé pour désigner les pensées, les idées. Par ailleurs, *fantasies* apparaît dans l'article « subject » du *Dictionarie*, dont la forme adjectivale est définie à partir d'unités qui renvoient à la notion de soumission ; elle y est présentée comme membre d'un syntagme lexicalisé construit à partir de « subject à » : « Subiect aux biens. *Couetous*; À sa bouche. *Intemperate*; À ses fantasies. *Fantasticall*, &c. ».

En ce qui concerne les membres des séries lexicales respectives de *fantasie* et *imagination*, force est de constater que le *Thresor* recense, aux

côtés des substantifs *fantasme* et *fantosme*, un verbe dérivé de l'adjectif *fantastique*, à savoir *fantastiquer*, unité qui n'était pas présente dans le *DFL* de 1549, et qui est décrite par une périphrase synonymique frappante, rédigée directement en français : « imaginer en son esprit ». La signification du verbe *fantastiquer* est ainsi éclaircie par *imaginer*, mais cette relation n'est nullement réciproque : *fantastiquer* n'apparaît pas dans l'article « imaginer », intégralement repris à la seconde édition du *DFL*. Le verbe *imaginer* fait l'objet d'un micro-article situé au sein de l'article « image », et composé de six items-alinéas, où le syntagme « imaginer en son esprit » revient à deux reprises, un fait qui suggère qu'il s'agit peut-être d'une construction plus ou moins lexicalisée, et, en tout, cas que les actions désignées par les verbes *fantastiquer* et *imaginer* s'opèrent dans *l'esprit*, et non dans la *fantasie* ou l'*imagination*, selon les rédacteurs du *Thresor*. Parmi les exemples répertoriés, l'énoncé « penser et imaginer en son esprit la forme et semblance de quelque chose » retient particulièrement notre attention. D'une part, la coordination de *penser* et d'*imaginer* laisse ici supposer des affinités de sens entre les deux verbes, sans que cette association ne passe néanmoins l'épreuve de la commutation. « Penser et imaginer » sont suivis de deux compléments d'objets intéressants : « forme », qui porte avec soi de fortes connotations platoniciennes, et « semblance », qui relève en revanche du champ lexical de la fiction, du simulacre. Les équivalents latin *Depingere cogitatione* (une formule que l'on trouve chez Cicéron) et *Animo fingere* contiennent des verbes qui renvoient eux aussi à ce champ, de l'action créative de peindre, *depingere*, à celle de simuler, *fingere*.

L'on constate en tout cas que, dans le *Thresor*, le verbe *imaginer* fait l'objet d'un micro-article de six items-alinéas, alors que le micro-article « fantastiquer » n'est composé que d'une seule ligne. Le déséquilibre observé entre « fantasie » et « imagination » dans le dictionnaire de Nicot s'inverse donc en ce qui concerne les verbes membres de leurs séries lexicales respectives. Mais ce rapport s'inverse encore concernant les adjectifs : si *fantastique* fait l'objet d'un article, aucun adjectif appartenant à la série d'*imagination* n'apparaît dans le *Thresor*.

De son côté, Cotgrave enregistre lui aussi les verbes *imaginer* et *fantastiquer*, auxquels il ajoute également *fantasier*, allant même jusqu'à accorder des articles à ses participes présent et passé. Dans *A Dictionarie*, une place de choix est ainsi réservée à *fantasier*, pourtant absent de la nomenclature du *Thresor* – le dictionnaire de Nicot ne contient qu'une occurrence de ce verbe, et ce, dans un exemple illustrant l'une des acceptions de l'unité *comment* : « Il songe et fantasie comment, etc ». Chez Cotgrave, les trois verbes sont décrits par les mêmes équivalents ou par

des équivalents relativement semblables :

*Fantasier.* To imagine, devise, conceive, invent ; cast about, thinke of, revolve in mind ; represent by imagination ; also, to fancie, or affect.

*Fantastiquer.* To conceive, imagine, devise, cast about, represent in the imagination ; to affect fantastically ; to fill with, or feed on, idle fancies.

*Imaginer.* To imagine, thinke, devise, conceive, surmise.

On remarque toutefois que les verbes qui relèvent de la série lexicale de *fantasie* sont décrits par des suites d'équivalents plus copieuses et que, d'après les traitements fournis par Cotgrave, leurs acceptions se superposent largement. En outre, *fantasier* est décrit par la périphrase « to represent by imagination » où *imagination* est complément d'agent, alors que *fantastiquer* est mis en relation avec « to represent in the imagination » où *imagination* fait figure de CC de lieu. Une différence qui laisse penser que les deux verbes renvoient à des actions de représentation légèrement divergentes, l'une soulignant la contribution de la faculté imaginative dans le processus de représentation, l'autre, l'endroit où la représentation s'effectue. Dans les deux cas, on observe que le lexicographe anglais s'appuie sur l'unité *imagination* et non sur *fancie* ou *fantasie*. Par la périphrase « to fill with, or feed on, idle fancies », il enregistre également que *fantastiquer* peut revêtir des connotations négatives<sup>18</sup>.

Aux unités relevées dans le dictionnaire de Nicot, la riche nomenclature du *Dictionarie* ajoute également les substantifs *fantosmeries*, *fantastiqueries*, ainsi que les adjectifs *imaginaire*, *imaginatif* et *fantasque*, mais aussi l'adverbe *fantasquement*. Cotgrave indique ainsi que le substantif *fantasie* pouvait alors compter, au moins dans les sources écrites consultées, sur une série lexicale composée d'une grande variété d'unités.

Quatre ans avant le lexicographe anglais, C. Oudin enregistrait lui aussi l'adjectif *fantasque*, aux côtés de *fantastique* et du verbe dérivé *fantastiquer*. Dans le *Tesoro*, le traitement des verbes *fantastiquer* et *imaginer* s'avère d'ailleurs fort intéressant : ils sont tous deux décrits par les verbes espagnols « fantasear, imaginar », des équivalents qui, dans la partie espagnol-français du *Tesoro*, sont cependant mis en relation avec des séries d'équivalents français légèrement différents : alors que *fantasear* est décrit par la série « fantasier, fantastiquer, resver, imaginer en sa fantasie », ce sont les équivalents « imaginer, comprendre en sa pensee, se representer la figure et image de quelque chose » qui sont sélectionnés pour décrire *imaginar*. Ces séries suggèrent ainsi un lien plus étroit entre les verbes *fan-*

---

<sup>18</sup> Voir « Fill. », « Feed. », « Idle. », *OED*.

*tasier* (qui n'apparaît pas dans la nomenclature du *Tesoro*) et *fantastiquer*, et l'action décrite par « imaginer en sa fantaisie » d'un côté, et de l'autre, entre le verbe *imaginer* et l'action de « comprendre en sa pensée » et de « se représenter la figure et image de quelque chose ». Alors qu'*imaginer* renverrait à une action intellectuelle rationnelle, liée à la *pensée* et à l'activité de représentation mentale, les verbes *fantasier* et *fantastiquer* entretiendraient un lien privilégié avec l'activité désignée par *resver* et l'action d'imaginer, qui s'effectuerait non dans la pensée mais dans « la fantaisie ». Il semble donc que les verbes des deux séries lexicales étudiées soient reliés à des représentations distinctes de la pensée humaine, ou qu'ils réfèrent à des actions réalisées par des facultés différentes, ou encore que *fantasie*, *esprit* et *pensée* renvoient, dans certains contextes, à un même référent. Il est d'ailleurs intéressant d'observer que les unités étudiées reviennent dans la série d'équivalents choisis pour décrire les différentes acceptions du verbe espagnol *antojarse*, à savoir « s'imaginer, se mettre en la fantaisie, avoir volonté & désir de faire quelque chose », où la forme réfléchie du verbe *imaginer* est juxtaposée au syntagme « se mettre en la fantaisie », déjà rencontré chez Nicot.

La comparaison des traitements de nos deux unités et des équivalents fournis pour *fantasie* et *imagination* dans le *Tesoro* ne fournit malheureusement pas d'informations supplémentaires à ce propos :

<b>Tesoro (1607)</b>	
<i>Fantasie, fantasia, antojo, vision.</i>	<i>Imagination, imaginacion.</i>
<i>Phantasie, fantasie, phantasia, antojo</i>	<i>Imagination &amp; fantasie du peuple, imaginacion del pueblo.</i>

TABLEAU 5. Articles « *fantasie* », « *phantasie* » et « *imagination* » dans le *Tesoro*

On remarque en premier lieu que C. Oudin enregistre lui aussi le fameux syntagme équivalent du *Populi sensus* cicéronien : « imagination & fantaisie du peuple ». Mais ce qui retient ici notre attention, c'est la présence de l'équivalent *antojo* dans les traitements proposés des unités *fantasie* et *phantasie*. Ce substantif espagnol est lui-même décrit par une série d'équivalents français remarquables : « Antojo o gana, fantaisie ou volonté de faire quelque chose, caprice, desir, envie ». Nous y retrouvons une coordination entre *fantasie* et *volonté* déjà relevée dans le *Thresor*, suivie de trois unités que nous rencontrons en revanche pour la première fois, et qui semblent indiquer que *fantasie* peut renvoyer à un type de volonté particulier, plutôt lié au caprice et à la nécessité de satisfaire des besoins matériels<sup>19</sup>, une acception qui, d'après le *Tesoro*, n'est pas partagée avec

<sup>19</sup> Voir notamment l'article « desir » dans le *Thresor*, où ce substantif est, entre autres, coordonné à *convoitement* et relié aux équivalents latins *Appetitio*, *Cupido*, ainsi que l'article

*imagination*. Ce dernier est mis en relation d'équivalence avec le dérivé morphologique d'*Imaginatio*, *imaginacion*, qui est à son tour décrit par les équivalents « imagination, representation, fantasia ». De son côté, le substantif espagnol *fantasia*, utilisé en tant que premier équivalent de *fantasie*, est mis en relation d'équivalence avec *fantasie* et *imagination*. À partir des traitements fournis par le *Thresor*, le *Tesoro* et *A Dictionarie*, il apparaît donc que les unités étudiées sont reliées par un rapport de synonymie qui n'a rien d'exclusif et qui semble ne concerner que certains de leurs emplois.

Outre le lien entre *fantasie* et *caprice*, le dictionnaire de C. Oudin contient une occurrence intéressante de *fantasie* dans la série d'équivalents proposés pour l'adjectif espagnol *antojadizo* : « fantasque, qui suit sa fantasie, fantastique, envieux d'avoir ou faire quelque chose, convoiteux ». Cette série d'équivalents introduit ainsi le syntagme verbal « suivre sa fantasie » qui n'était pas présent dans les dictionnaires de Nicot et de Cotgrave.

Il est maintenant temps de nous pencher sur le texte lexicographique qui est probablement le plus représentatif des usages du début du XVII<sup>e</sup> siècle : *L'Invantaire* de Monet.

## 8.2 L'Invantaire

Alors que dans le *Thresor* et *A Dictionarie*, *imagination* apparaissait bien moins polysémique que *fantasie* et entrait dans une gamme relativement restreinte de constructions syntagmatiques, cette tendance s'inverse radicalement dans l'*Invantaire* :

<b>Invantaire (1635)</b>	
<p>(1) <i>Fantasie, faculté imaginative de l'ame, l'imagination</i> : Animi, vis imaginum effectrix. Mentis facultas fictrix, formatrixque phantasmatum.</p> <p>(2) <i>Fantasie, action de la faculté imaginative</i> : hæc imaginatio, onis. Expressio phantasmatum in mente. Visorum figuratio, descriptio, designatio in mente.</p> <p>(3) <i>Fantasie, image formée an l'imagination</i> : hoc Visum, si. Rei species animo expressa, hoc Phantasma atis. Imago rei animo expressæ, figuratæ.</p> <p>(4) <i>Fantasie, volonté</i> : hoc Arbitrium, trij. Hæc Voluntas, atis. <i>Vivre à sa fantasie</i> : Arbitrio suo vivere. Ex arbitrio vitam agere. Suo ductu, suis legibus vitam ducere.</p>	<p>(1) <i>Imagination, faculté imaginative de l'ame</i> : hæc Imaginatio, onis. Imaginum formatrix facultas. Notionum fictrix animi vis. Simulacrorum artifex mentis facultas.</p> <p>(2) <i>Imagination, action de la faculté imaginative, formation d'images an l'ame</i> : hæc Imagination, onis. Imaginum formatio. Simulacrorum informatio in mente. Visorum in animo effictio, figuratio, designatio, descriptio.</p> <p>(3) <i>Imagination, image formée an l'ame, chose imaginée</i> : Species animo informatæ. Animo expressa imago. Designatum mente simulacrum. Descripta, figuratæque cogitando species.</p> <p>(4) <i>Imagination, cogitation, pensée</i> : hæc Cogitatio, onis.</p>

« antojo de muger preñada » dans le *Tesoro*, mis en relation avec l'équivalent « envie de femme grosse » et l'énoncé « c'est quand une femme enceinte a desir de manger quelque viande lors qu'elle encharge ».



<p>(5) <i>Fantasia, caprice, acte de volonté fantasque</i> : Morosa voluntatis commotio. Morosæ voluntatis motus. Morosior voluntatis impetus. Mentis affectus morosior. Morositatis plena animi affectio.</p> <p>(6) <i>Fantasia, chose inventée à plaisir</i> : hoc Commentum, ti. Res commentitia. <i>Fantasia de peindre, peinture excogitée, &amp; faite à plaisir</i> : Pictura commentitia. Picturæ opus commentitium. Fictitiæ picturæ opus.</p>	<p>(5) <i>Imagination, creance, opinion</i> : hæc Existimatio, Opinio, onis.</p> <p>(6) <i>Imagination, fantasia erronée, &amp; bigearre, qu'on se figure an l'ame, &amp; nommément an son fait propre</i> : hæc Alucinatio, onis. Sibi blandientis animi alucinatio. Sibi imponentis hominis alucinatio. Fallax opinatio. Fallax existimatio. Animo illudens opinio. Sibi adulantis animo illusio. <i>Tu te laisses emporter à des sotes imaginations [...]</i> <i>Presque tout le monde est fol, &amp; se gouverne par imagination ridicule [...]</i></p> <p>(7) <i>Imagination, persuasion</i> hæc Persuasio, onis. Hæc Sententia, æ</p>
<p><i>Phantasia, faculté imaginative de l'ame, imagination</i> : Anim vis imaginum effectrix. Mentis facultas fictrix, formatrixque phantasmatum.</p> <p><i>Phantasia, image formée an l'ame, Phantasia, Volonté, Phantasier, Phantome. Voies Fantasia.</i></p>	<p><i>Imaginatif, à qui est propre la formation des espèces, &amp; images</i> : Informandis imaginibus idoneus, Imaginosus, a, um.</p> <p><i>Faculté Imaginative</i> : hæc Imaginatio, onis. Imaginum formatrix facultas. Vis animi simulacrorum artifex.</p>

TABLEAU 6. Articles « *fantasia* », « *phantasia* », « *imagination* » et « *imagination* » dans l'Inventaire

Dans ce dictionnaire bilingue français-latin, les différentes acceptions des unités lexicales forment des entrées distinctes, que nous avons ici mises en évidence à l'aide de numéros placés entre parenthèses. Pour chaque acception, avant les équivalents en latin, l'auteur reprend le mot-vedette qu'il fait suivre d'une virgule, puis d'un synonyme ou d'une périphrase en français dont la fonction est de décrire l'acception en question.

En comparant les articles « *fantasia* » et « *imagination* », on s'aperçoit en premier lieu que Monet enregistre sept acceptions distinctes pour le substantif *imagination*, un fait qui pourrait indiquer, par rapport à la pauvreté des informations relevées à propos d'*imagination* dans les dictionnaires précédents, que ce substantif a connu une expansion sémantique importante entre la fin du XVI<sup>e</sup> et le début du XVII<sup>e</sup> siècle. Il est par ailleurs remarquable qu'à la différence du *Thresor*, où *fantasia* était coordonnée à *imagination* dans l'article de ce dernier, et semblait servir à en éclaircir le sens, dans l'*Inventaire*, c'est *imagination* qui est utilisée pour préciser le sens de la première acception de *fantasia*. En effet, la première acception enregistrée pour ce substantif et pour *imagination* est décrite par la périphrase « faculté imaginative de l'ame ». Néanmoins, dans l'article « *fantasia* », ainsi que dans le bref article consacré à sa variante en *ph-*, cette périphrase est également suivie du substantif « l'imagination », sans que ce rapport entre les deux unités ne soit réciproque : ni *fantasia*, ni sa variante ne sont utilisées par Monet pour décrire cette même acception d'*imagination*. Cette asymétrie dans le traitement des unités montre ainsi que le lexicographe considère qu'*imagination* permet d'éclaircir efficacement le sens de *fantasia* en tant que faculté imaginative de l'âme, mais que la même acception d'*imagination* n'a nul besoin d'être éclaircie par *fantasia* : ces choix lexico-

graphiques laissent penser que l'unité *fantasie* était alors moins employée qu'*imagination*, ou qu'elle était davantage utilisée dans des textes et contextes spécialisés par rapport à son synonyme, ou encore qu'*imagination* était considéré comme l'hyperonyme de *fantasie*. *Fantasie* n'est cependant pas totalement absente de l'article « imagination » : l'unité apparaît en fait dans la périphrase synonymique proposée par Monet pour décrire la sixième acception d'*imagination* : « fantasie erronée, & bigearre qu'on se figure an l'ame, & nommément an son fait propre » – nous y reviendrons.

Ces questions de la présence ou de l'absence du synonyme dans l'un et l'autre article mises à part, le rapport de synonymie entre les deux unités apparaît ici plus fort que dans les sources précédentes. Pour leurs trois premières acceptions respectives, les périphrases synonymiques fournies se recoupent globalement : d'après l'*Invantaire*, *fantasie* et *imagination* renvoient d'abord à la « faculté imaginative de l'ame », puis à « l'action » de cette faculté, action précisée par la périphrase « formation d'images an l'ame » dans l'article « imagination », mais aussi à ce que produit cette faculté : pour leur troisième acception respective, *fantasie* est ainsi décrite par la périphrase « image formée an l'imaginative », et *imagination* par « image formée an l'ame, chose imaginée ». Les définisseurs fournis pour cette dernière acception sont certes proches, mais distincts. Ils nous indiquent que les unités renvoient toutes deux à des images, mais dont la formation adviendrait au sein de deux endroits distincts de la pensée ou du cerveau : les *fantasies* dans l'imaginative, et les *imaginations* dans l'âme. Ici encore, comme chez C. Oudin, le texte lexicographique semble indiquer que nos deux unités se rattachent à des représentations différentes de la pensée humaine. Néanmoins, la seconde acception de la variante en *pb-* enregistrée par Monet est décrite par la périphrase « image formée an l'ame », un choix qui laisse penser que le lexicographe est quelque peu indécis et pas toujours cohérent à ce sujet, d'une part peut-être parce qu'à ses yeux, *ame* et *imaginative* renvoient à un seul et même référent, ou bien parce qu'il règne une sorte de confusion autour de certaines acceptions de ces unités lexicales. Et pourtant, la périphrase synonymique fournie pour *imaginatif*, dont l'article contient un alinéa consacré au syntagme nominal « faculté imaginative », indique clairement que l'adjectif renvoie à ce « à qui est propre la formation des espèces, & images », alors que la première acception de l'unité « ame » est définie par la périphrase « Ame, esprit, principale partie de l'homme, siege de la raison, & des autres facultés spirituelles ». *Imaginative* et *ame* renverraient donc à des entités distinctes selon Monet. Par ailleurs, la présence du terme de philosophie *espèces*, équivalent du latin *species*, dans la périphrase synonymique proposée pour « imaginatif », et la sélection du substantif



« l'imaginative » dans la périphrase fournie pour la troisième acception de *fantaisie*, laisse penser le lexicographe signale par là que cette acception est principalement terminologique. En ce qui concerne en revanche la variante *phantasie*, seule l'acception « faculté imaginative de l'âme » est développée par la juxtaposition d'équivalents en latin, Monet abrégéant rapidement le reste de l'article en renvoyant le lecteur à *fantasie* : l'*Invantaire* suggère ainsi que la variante en *f-* est la forme de référence, et/ou la forme la plus répandue dans les usages.

Quant aux acceptions restantes de nos unités, force est de constater qu'*imagination* ne recouvre pas le sens de *fantasie* lorsque cette dernière renvoie à la volonté, quatrième acception illustrée par le syntagme verbal « vivre à sa fantaisie », ou encore à un « caprice » ou à un « acte de volonté fantasque », cinquième acception qui confirme le lien déjà souligné par le *Tesoro* entre l'unité et le substantif *caprice*. Il est par ailleurs remarquable que Monet enregistre lui aussi une acception spécifique de *fantasie*, liée à la terminologie artistique : la dernière acception de l'unité est décrite par la périphrase « chose inventée à plaisir » et illustrée par le syntagme « fantaisie de peintre », lui-même défini par la périphrase « peinture excogitée, & faite à plaisir », par laquelle le lexicographe souligne le lien entre *fantasie* et le domaine des arts picturaux, et non pas celui de l'architecture ou de la musique comme c'était le cas chez Nicot et Cotgrave. Nous remarquons également la répétition du syntagme prépositionnel « à plaisir », qui relie cette acception à la notion d'agréable. On observe d'autre part l'intéressante présence de l'adjectif dérivé du verbe *excogiter*, auquel aucun article n'est dédié dans l'*Invantaire*, mais dont la forme infinitive apparaît presque systématiquement coordonnée à *invanter* – la recherche automatique met en effet en évidence qu'*excogiter* est employé dans les énoncés « Concevoir an son ame, excogiter, invanter » (p. 230), « Controuver, excogiter, invanter » (p. 245), « fantasier quelque chose, l'excogiter, l'invanter, comme an peinture & autre art » (p. 363), « Ingénieus, invantif, subtil à excogiter, & invanter » (p. 478), « Mediter, panser, excogiter an pansant » (p. 542), « Minuter, excogiter quoi que ce soit » (p. 562), « Panser, excogiter, invanter » (p. 647), « Pourpanser, excogiter, invanter » (p. 685), « Songer, excogiter » (p. 835). Cette relation privilégiée entre les verbes *excogiter* et *invanter* inscrit donc la cinquième acception de *fantasie* dans le domaine de l'invention, de la création artistique.

C'est encore avec un dérivé morphologique du verbe latin *cogito* que la quatrième acception d'*imagination* est mise en relation, Monet décrivant le substantif par les synonymes « cogitation, pensée ». Le choix du lexicographe retient notre attention dans la mesure où l'unité française *cogitation* fait écho au substantif latin *cogitatione*, dont elle est dérivée, et

par là même aux équivalents latins dans lesquels il apparaissait chez Nicot, de la formule cicéronienne *Depingere cogitatione à mandare literis suas cogitationes*. En ce qui concerne ce dernier syntagme, il n'est pas indifférent, croyons-nous, qu'une relation d'équivalence soit établie dans le *Thresor* entre *cogitationes* et le pluriel de *fantasie*, alors que l'*Invantaire* propose une relation synonymique entre *imagination* et le dérivé français de *cogitatione*. D'après les sources lexicographiques consultées, il semble que, du XVI<sup>e</sup> au début du XVII<sup>e</sup> siècle, les relations entre nos unités et certaines unités latines ainsi que leurs dérivés morphologiques en français aient évolué. En tout cas, force est de constater que Monet enregistre une relation de synonymie entre *imagination* et le dérivé français *cogitation*, qui renvoie à l'activité de penser et à son produit, le lexicographe allant en cela dans le sens des relations d'équivalence mises au jour chez C. Oudin, où le verbe *imaginer* apparaissait étroitement lié à l'activité de compréhension effectuée dans la pensée. C'est toutefois la cinquième acception d'*imagination*, définie par les synonymes « creance, opinion » qui nous semble la plus intéressante : en effet, le lexicographe établit ici une relation synonymique entre l'unité étudiée et *opinion*, substantif qui est complètement absent de l'article « fantasie » de l'*Invantaire* alors qu'il s'agissait de l'unité la plus fréquemment coordonnée à « fantasie » dans le *Thresor*. Cette inversion laisse donc penser qu'*imagination* en est venue, au cours du XVI<sup>e</sup> ou au début du XVII<sup>e</sup> siècle, à recouvrir des acceptions autrefois revêtues par *fantasie*, du sens de « cogitation, pensée » à « opinion ». L'épreuve de la commutation révèle néanmoins qu'*imagination* n'est pas employée par Monet dans les articles « opinion », « panser » et « cogitation », une asymétrie qui peut suggérer d'une part que ces trois unités sont plus transparentes pour le locuteur, ou considérées comme des hyperonymes d'*imagination* par le lexicographe. Quoi qu'il en soit, au regard du synonyme *persuasion*, choisi pour décrire la septième acception de l'unité, *imagination* semble entretenir des relations privilégiées avec les notions d'opinion et de croyance.

Quant à elle, la sixième acception de notre unité semble appuyer l'hypothèse selon laquelle *imagination* aurait en quelque sorte récupéré des acceptions appartenant autrefois à *fantasie*. Décrite par la périphrase « fantasie erronée, & bigearre, qu'on se figure an l'ame, & nommément an son fait propre », où les adjectifs « erronées et bigearres » soulignent l'aspect erratique et étrange du type d'imagination en question, cette acception est en effet illustrée par deux exemples, où *imagination* apparaît au pluriel, puis au singulier : « Tu te laisses emporter à des sotes imaginations » et « Presque tout le monde est fol, & se gouverne par imagination ridicule ». Le substantif étudié y apparaît avec les adjectifs *sotes*

et *ridicule*, qui lui confèrent des connotations péjoratives<sup>20</sup>. Mais nous y trouvons surtout un syntagme remarquable « se gouverner par imagination », qui rappelle quelque peu la construction du *Tbresor* « se gouverner à sa fantaisie », basée sur le même verbe réfléchi et suivie d'un syntagme prépositionnel. On peut ainsi penser qu'il existait un syntagme édifié sur le verbe réfléchi *se gouverner* qui aurait connu une évolution morphologique entre le XVI<sup>e</sup> et le XVII<sup>e</sup> siècle, au cours de laquelle le substantif *imagination* aurait substitué son synonyme. Au passage, notons dans cet exemple la présence de l'adjectif *fol*, qui qualifie le sujet de *se gouverner* : *imagination* est mis en relation avec une unité appartenant au champ lexical de la folie et de l'impertinence<sup>21</sup>.

Concernant les occurrences des deux unités hors de leurs articles respectifs, la recherche automatique menée sur le document partiellement océrisé fournit des résultats certes incomplets, mais tout de même dignes d'être mentionnés. Nous reportons ici les passages de l'*Invantaire* et les extraits de définition dans lesquels le moteur de recherche a relevé nos unités :

1) *Fantasia* :

	Article/zone du texte	Contexte
1	Au lecteur	Le troisième Principe de cet incōveniant consiste, an la liçance, que se sont donnés plusieurs hommes, bien plus hardis, que doctes, s'antremettans de la reueüe, & correction des vieus textes de livres, destinés à l'Imprimerie, forgeans à leur poste, vne nouvelle sorte d'orthographe Latine, & François, alterans à discrétion toute manière de vieilles, & correctes éditions de liures manuscrits, & imprimés, & couvrans la terre de volumes, rangés à leur fantasia.
2	Au lecteur	Quant à son premier chef, est-ce point une règle de droit naturel, divin, civil, canonique, qui vous fait prononcer ; Que cete conuenance doit être formée bien universelemant: Ou si c'est par fantasia de votre esprit, que vous le déterminés de la sorte ?
3	Almanach	<i>Faire des Almanachs, bâtir des chateaux an Espagne, s'ocuper à des vaines fantasias, &amp; grotesques</i>
4	Ambeguiner	<i>, chanffer à quelcun la ceruelle de fantasia, de frivole opinion</i>
5	Espece	<i>Les Especes des choses visibles donnent dans les iens, &amp; de là, passent à la phantasia, &amp; de là, par l'antremise de quelque autre faculté, se portent à l'antandement</i>
6	Idée	<i>L'archibecte monle an sa fantasia l'Idée antiere de son bâtiment</i>
7	Quinte	<i>, caprice, fantasia capricieuse</i>

TABLEAU 7. Occurences de fantasia hors-article dans l'Invantaire

2) *Imagination* :

	Article	Contexte
1	Effect	<i>, chose reel, autre que paroles, ou imagination</i>
2	Espece	<i>, image, phantome, se presentant à l'imagination</i>
3	Idée	<i>d'un ouvrage à faire, dessin, &amp; proiet an l'imagination, de l'ouvrage futur</i>
4	Tourner	<i>La tête tourne sur le bord de ce précipice, la tête samble tourner aus passans, leur imagination, &amp; iens se troublent</i>

TABLEAU 8. Occurences d'imagination hors-article dans l'Invantaire

<sup>20</sup> Voir « Sot. » et « Ridicule. », *Invantaire*.

<sup>21</sup> Voir « Fol. », *Invantaire*.

Ces occurrences nous permettent de voir que l'*Invantaire* n'est pas totalement dépourvu de coordinations entre *fantasie* et l'unité *opinion*. Parmi les passages repérés, on remarque en effet la périphrase synonymique forgée par Monet afin de décrire l'une des acceptions du verbe *ambeguiner*, « chauffer à quelcun la ceruelle de fantasie, de frivole opinion », où notre unité est coordonnée à « frivole opinion » par une virgule. Si la fonction lexicographique de la virgule dans l'*Invantaire* n'a pas été étudiée et ne peut-être généralisée à l'établissement d'un rapport synonymique, cette juxtaposition suggère néanmoins que les deux unités, *fantasie* et « frivole opinion », n'ont pas des sens très différents. Et l'adjectif *frivole* fait également écho aux adjectifs péjoratifs que l'on trouvait associés à *imagination* dans les alinéas consacrés à la description de l'acception de l'unité en tant qu'*opinion*. Des indices qui pourraient indiquer que l'unité *fantasie* renvoie dans certains cas, selon l'auteur de l'*Invantaire*, à un référent proche de celui que désigne le substantif *opinion*. On remarque d'autre part les syntagmes nominaux « vaines fantasies », lui aussi construit avec un adjectif péjoratif, et « fantasie capricieuse », qui montre que les liens entre notre unité et la série lexicale du substantif *caprice* sont relativement solides. Notons enfin le syntagme « sujet à ses fantasies », déjà rencontré chez Cotgrave.

Ce qui nous semble significatif dans ces occurrences hors-article, c'est que *fantasie* et *imagination* apparaissent tous deux dans les articles consacrés à *espece* et *idée*, des unités dérivées des substantifs latins *species* et *idea*, profondément liés à la terminologie scholastique, et qui portent en eux l'héritage des termes grecs qu'ils ont servi à traduire : εἶδος et ἰδέα. Commençons par l'article « idée » : *imagination* y est employé dans la périphrase synonymique construite par Monet afin de définir la seconde acception de l'unité *idée*, « Idée d'un ouvrage à faire, dessein, & proiet an l'imagination, de l'ouvrage futur », alors que l'on tombe sur *fantasie* dans l'exemple visant à illustrer cette acception : « L'architecte moule an sa fantasie l'Idée antiere de son bâtiment ». Dans les deux cas, on observe que les unités apparaissent dans un syntagme prépositionnel construit avec *en* qui indique le lieu, l'espace où s'opère la création, l'invention : un point commun qui suggère qu'elles sont synonymes lorsque les locuteurs réfèrent à une faculté où les idées sont élaborées. Dans l'article dédié à *espece*, équivalent morphologique de *species* qui, dans la tradition aristotélicienne, renvoie à l'image, à l'aspect des objets qui affectent les sens, nos unités apparaissent dans des contextes assez similaires, mais légèrement différents : alors qu'on trouve *phantasie* dans une phrase où le voyage des espèces est décrit de façon détaillée, des yeux à la phantasie puis à l'entendement, le lexicographe s'appuyant probablement ici sur

un ou plusieurs traités philosophiques pour rédiger l'énoncé, *imagination* est employée dans la périphrase qui décrit l'une des acceptions d'*espece*, « image, phantome, se presantant à l'imagination », sans aucune mention des étapes parcourues entre la vision des objets et l'entendement. Dans ces contextes, nos unités renvoient toutes deux à des facultés qui accueillent les espèces, un point commun qui pourrait indiquer qu'*imagination* et la variante en *ph-* peuvent être plus ou moins interchangeables dans le contexte d'écrits philosophiques ; et cependant, il n'est pas anodin, croyons-nous, qu'*imagination* renvoie à un référent auquel les espèces *se présentent*, sans que le lexicographe ne précise si elles passent d'abord par le sens de la vue : *imagination* ne semble pas partager le sens de faculté-relais entre les sens et l'entendement que revêt en revanche la forme *phantasie*. Le fait que l'unité *imagination* apparaisse pourtant liée à *ïeus* dans un exemple de l'article *tourner*, « leur imagination & ïeus se troublent », met en évidence que le lien avec le sens de la vue n'est pas apanage exclusif de *phantasie*. D'autre part la périphrase synonymique édifée pour décrire une acception de *fantasme*, à savoir « fantosme, chose imaginée, figurée an la fantasie », implique que *fantasie* comme *imagination* désignent une faculté où se présentent les images et où elles sont figurées. En tout cas, il est clair que les deux unités possèdent des acceptions dans la terminologie philosophique naissante.

Quant aux occurrences de *fantasie* dans la préface « Au lecteur », il est remarquable que Monet utilise notre unité dans des passages polémiques où il vise à attaquer ses adversaires, les tenants de l'« orthographe vulgaire » auxquels il oppose dans son *Invantaire* une orthographe plus proche de la prononciation orale. Il s'appuie en particulier sur les syntagmes prépositionnels « à sa fantasie », employé pour désigner le caractère d'une action réalisée par des « hommes, bien plus hardis que doctes », et « par fantasie de son esprit », associé au verbe « déterminer », conjugué à la 2<sup>e</sup> p. du pluriel, syntagme qu'il met en opposition avec « règle de droit naturel, divin, civil, canonique ». Dans ce cadre, les syntagmes construits avec *fantasie* sont chargés de connotations négatives et employés par l'auteur pour édifier un discours où il met en évidence les aberrations et l'orgueil de ses adversaires, qui prétendent forger une orthographe contre nature. L'opposition entre *fantasie* et *règle* est intéressante, et suggère que notre unité se rattache à la notion d'irrégularité, alors que c'est plutôt à la notion de non-effectivité qu'est reliée *imagination* dans la définition proposée pour *effect*, où elle est convoquée en tant qu'antonyme.

Mais venons-en à présent aux autres membres des séries lexicales de nos unités, et en particulier aux verbes. Alors que *fantastiquer* n'apparaît pas dans la nomenclature de l'*Invantaire*, une étude du découpage des ar-

ticles semble indiquer que Monet enregistre trois acceptions distinctes pour *fantasier* et *imaginer* que nous reportons ci-dessous (c'est toujours nous qui numérotions les différentes acceptions) :

<i>Invantaire (1635)</i>	
<p>(1) <i>Fantasier, se fantasier quelque chose, s'imaginer</i>: Animo comminisci quidpiam. Animo fingere aliquid.</p> <p>(2) <i>Se Fantasier, &amp; promettre des grands honneurs</i>: Sibi fingere, pollicerique amplos honores.</p> <p>(3) <i>Fantasier quelque chose, l'excogiter, l'invanter, comme an peinture, &amp; autre art</i>: Comminiscor, mentus, tum, nisi. Excogito, aui, tum, are.</p>	<p>(1) <i>Imaginer, former des images, des especes an son ame</i>: Species rerum animo informare. Rerum simulacra cogitatione fingere. Rerum rimaginibus mentem induere.</p> <p><i>Imaginer les choses incorporées</i>: Res incorporeas cogitatione informare. Incorporea cogitando adumbrare, fingere, effingere. Incorporeorum speciem quamdam animo informare, fingere, designare, pingere. Pass. Or.</p> <p>(2) <i>Imaginer, s'imaginer, estimer, avoir opinion</i>: Cogito, Existimo, Puto, avi, tum, are.</p> <p><i>Imaginer la terre plate, comme le sol d'un four, &amp; le ciel, comme la route d'icelui [...]</i>.</p> <p>(3) <i>Imaginer, s'imaginer, se persuader</i>: Sibi persuadere. Persuasum habere.</p> <p><i>S'imaginer etre le premier homme de son âge [...]</i></p>

TABLEAU 9. Articles « *fantasier* » et « *imaginer* » dans l'Invantaire

Il est très intéressant d'observer que la première acception d'*imaginer* rattache le verbe aux acceptions philosophiques des unités *fantasie* et *imagination* : *imaginer* renverrait, d'après le lexicographe, à l'action de « former des images, des especes an son ame ». Cette acception est illustrée par l'exemple « imaginer les choses incorporées », qui implique que l'on peut se représenter, former des images d'objets non-matériels. Néanmoins, ce sens n'est pas partagé par le verbe *fantasier*. Dans le jeu des équivalences instauré par Monet, il est par ailleurs remarquable que la première acception de *fantasier* soit définie par les verbes réfléchis « se fantasier qqch » et *s'imaginer*, sans que ce rapport ne soit réciproque : *fantasier* n'apparaît pas dans l'article consacré à *imaginer*. À contrario, il semble que *fantasier* possède une acception liée au domaine de l'art et de la création artistique qui n'est nullement partagée par *imaginer* : le lexicographe décrit la troisième acception du verbe dérivé de *fantasie* par « excogiter [qqch], l'invanter comme an peinture & autre art ». Cohéremment avec les descriptions fournies pour la dernière acception de *fantasie* où Monet l'illustre par l'exemple « fantasie de peintre », c'est le lien privilégié entre *fantasier* et les arts visuels qui est mis en évidence par le lexicographe. Par ailleurs, l'emploi du verbe *excogiter* est cohérent avec la cooccurrence de *fantasie* et de l'adjectif issu de ce verbe, vue plus haut : « peinture excogitée ». De même, on remarque que la deuxième et la troisième acception d'*imaginer* sont en quelque sorte le pendant des cinquième et septième acceptions d'*imagination* : là où nous trouvons « imagination, opinion, creance », on rencontre ici « imaginer, s'imaginer, estimer, avoir opinion », et, de même, là où nous relevions « imagination, persuasion », on lit ici « imaginer, s'imaginer, se persuader ». On remarque



que la forme réfléchie *s'imaginer* est employée en tant que synonyme pour décrire le sens de ces deux acceptions d'*imaginer* : il existerait ainsi une relation synonymique non exclusive entre le verbe et sa forme réfléchie. *S'imaginer* apparaît dans l'exemple forgé par le lexicographe pour illustrer la troisième acception du verbe, à savoir « s'imaginer être le premier homme de son âge » où l'absurdité du complément d'objet indique qu'il s'agit d'une idée fautive, mais pas dans l'exemple « Imaginer la terre plate, comme le sol d'un four, & le ciel, comme la voute d'icelui », choisi pour illustrer le sens de la seconde acception du verbe. Ces exemples laissent ainsi penser que *s'imaginer* est peut-être davantage utilisé pour exprimer des idées fautes, alors qu'*imaginer* introduirait plutôt des suppositions.

En ce qui concerne les adjectifs, Monet enregistre *fantasque*, *imaginable*, mais aussi *fantastique* et *imaginaire*, dont les descriptions sont très intéressantes. Alors qu'*imaginaire* est défini par la périphrase « forgé an l'imagination », l'adjectif étant ainsi relié à la faculté désignée par le substantif membre de sa série lexicale, *fantastique* est décrit à travers la simple juxtaposition du synonyme *imaginaire*. Il est alors remarquable de noter que la première acception de *fantasie* était décrite à l'aide du synonyme *imagination*, que la première acception du verbe *fantasier* était définie par *s'imaginer* et que ce rapport asymétrique entre les deux séries lexicales se retrouve même dans le traitement des adjectifs. D'après les descriptions lexicographiques de Monet, il semble donc que *fantasie* et *imagination*, ainsi que les verbes et les adjectifs membres de leurs séries lexicales, soient synonymes dans certains de leurs emplois, mais qu'*imagination* et sa série lexicale tendent à être privilégiés au détriment de *fantasie* et de sa propre série dans les contextes philosophiques (alors que la variante *phantasie* semble encore liée à ces contextes et à la terminologie philosophique), tandis que *fantasie* et *fantasier* sont décrits comme des unités pouvant recouvrir des acceptions plus spécifiquement liées au domaine de la création artistique.

Voyons maintenant ce qu'il en est dans le recueil d'unités phraséologiques d'A. Oudin.

### 8.3 *Les Curiositez*

La recherche automatique des occurrences de nos unités dans les *Curiositez* (1640) révèle que seuls *fantasie* et l'adjectif *fantasque* apparaissent dans la nomenclature du dictionnaire d'A. Oudin ; le lexicographe enregistre ainsi une plus grande productivité phraséologique de cette unité par rapport aux autres. *Fantasie* apparaît en tant que mot-vedette dans

deux unités de traitement que nous avons déjà eu l'occasion de rencontrer, que ce soit dans le *Thresor* ou dans les dictionnaires publiés à sa suite :

passer sa Fantasie. i. *se contenter en une chose.*

Item, *se recreer.*

à ma Fantasie. i. *selon ma volonté.*

Le fait que le syntagme « à ma fantaisie » soit présent dans le *Thresor*, dans l'*Invantaire* et dans les *Curiositez* indique qu'il s'agit très probablement d'une locution adverbiale enregistrée en langue.

En dehors des expressions où elle est mot-vedette, *fantasie* et sa variante graphique apparaissent à 14 reprises ailleurs dans le recueil, et ce dans 12 articles différents :

	Mot-vedette	Contexte
1	avis	S'adviser de faire, i. "venir en la fantaisie de faire."
2	cheval	Cheval fait, et valet à faire, i. "qu'il faut prendre un cheval tout dressé, et un valet que l'on puisse instruire à sa fantaisie" Cheval fait, et femme à faire, "celuy cy se rapporte au precedent.
3	chou	Il en fait comme des choux de son jardin, i. "il en dispose à sa fantaisie,"vulg.
4	juge	Il est juge et partie, i. "il accommode l'affaire à sa fantaisie."
5	lune	Il a des lunes, i. "des fantaisies, des boutades."
6	mode	Il veut faire à sa mode, i. "à sa fantaisie,"vulg.
7	musquées	Fantasies musquées, i. "extravagances."
8	nez	Nez de cire, i. "une chose que l'on peut accomoder à sa fantaisie."
9	quinze	Faire ses quinze tours, i. "faire tout ce que l'on a en fantaisie, devant que de se mettre à une autre chose."
10	son	Le son des cloches, i. "une chose que l'on peut diversifier ou accomoder à sa fantaisie."
11	teste	Avoir quelque chose à la teste, i. "s'obstiner en une chose, la croire absolument : avoir en fantaisie ou volonté."
12	teste	Mettre en teste, i. "à la fantaisie."
13	teste	Faire à sa teste, i. "à sa fantaisie,"vulg.
14	tintoüin	Du tintoüin, i. "de la fantaisie, de la fascherie,"vulg.

TABLEAU 10. Occurrences de fanta(i)sie hors-article dans les *Curiositez*

Il faut d'abord souligner que notre unité se montre sous l'apparence de deux formes graphiques : *fantasie* et *fantaisie*. On observe ainsi que les *Curiositez* sont totalement dépourvues de la variante *phantasie*, une absence qui pourrait témoigner du fait que, dans les expressions phraséologiques, c'est le graphème *f-* qui est majoritairement utilisé par les locuteurs, ou tout simplement que le lexicographe considère que cette variante est plus adéquate que l'autre.

Alors que la locution adverbiale introduite par *à* apparaît indifféremment avec l'une et l'autre forme, *à sa fantasie* et *à sa fantaisie*, la locution introduite par *en*, présente dans les syntagmes verbaux « venir en la fantaisie de faire qq ch » et « avoir en fantaisie » (déjà vus dans le *Thresor*), n'est utilisée qu'avec la forme comportant le graphème *-ai-*. Cet usage privilégié de la forme *fantaisie* dans la locution introduite par *en* est peut-être complètement arbitraire, ou dû à des erreurs d'impression ; cependant, notre étude ayant rendu manifeste la forte lexicalisation de la



locution à *sa fantaisie*, on peut également émettre l'hypothèse que la variante *fantaisie* a peut-être d'abord été utilisée pour la seule unité lexicale *fantaisie* et qu'elle a pénétré en premier lieu les syntagmes les moins lexicalisés. Quoi qu'il en soit, cette coexistence des deux variantes dans les *Curiositez* indique qu'en plus de la variante en *ph-*, une autre forme graphique, qui reflète peut-être une évolution de la prononciation du mot, était apparue en cette première moitié de siècle.

Hors des unités de traitement où elle fait figure de mot-vedette, *fantaisie* et sa variante en *-ai-* apparaissent dans des périphrases synonymiques qui définissent d'autres unités phraséologiques. Le substantif se présente presque exclusivement dans les locutions adverbiales desquelles nous venons de parler, ou bien au pluriel, à l'exception de l'article consacré à *tintoüin*, où il est juxtaposé à *fascherie*, deux substantifs appartenant au champ lexical du désordre.

C'est dans les expressions où *teste* est mis en mot-vedette que notre unité apparaît le plus, et force est de constater que *fantaisie* et *teste* sont même présentées comme interchangeable dans le traitement de la locution verbale « faire à sa teste », mise en relation d'équivalence sémantique totale avec « faire à sa fantaisie ». En ce qui concerne l'unité « mettre en teste », elle est reliée à une locution verbale basée sur une préposition différente, « mettre à la fantaisie », de même que la locution « avoir qqch à la teste » est mise en relation d'équivalence avec « avoir en fantaisie ou volonté ». Ces expressions phraséologiques, déjà présentes dans le *Thresor* ou qui s'apparentent à des variantes de syntagmes recensés par Estienne, confirment donc que, dans certaines constructions, *fantaisie* et *teste* sont synonymes, notre unité entretenant des liens étroits avec le substantif désignant la partie du corps considérée comme siège de la pensée. Remarquons également que notre substantif apparaît coordonné à *volonté* dans « avoir en fantaisie ou volonté », un lien privilégié étant ainsi établi entre les deux unités dans plusieurs sources lexicographiques du début du siècle.

Il n'est pas anodin que l'on trouve également des occurrences du verbe *imaginer* dans les expressions où *teste* est mot-vedette :

	Mot-vedette	Contexte
1	aise	Vous parlez bien à vostre aise, i. "vous croyez que l'affaire soit bien facile, vous ne treuvez gueres d'incommodité à ce que vous vous imaginez."
2	barbier	Vous estes mauvais barbier, vous pensez mal, c'est une allusion au mot de penser, i. "vous pensez ou vous imaginez mal à propos."
3	bastir	Bastir en son esprit, i. "imaginer."
4	compte, compter	Vous estes bien loing de vostre compte, i. "fort esloigné de ce que vous vous promettez ou imaginez."
5	compte, compter	Compter sans son hoste, i. "resoudre une chose seul ou se l'imaginer, sans avoir la volonté ou consentement des autres."
6	figurer	Se figurer, i. "s'imaginer."
7	guerre	Imaginez vous d'estre à la guerre, "c'est pour s'excuser de la mauvaise chere que l'on fait à ses hostes, et les exhorter à prendre patience."
8	rayer	Ravez cela de dessus vos papiers, i. "ne croyez pas, ne vous imaginez pas cela."
9	tentation	C'est tentation par derriere et repentance par devant, i. "une femme dont la taille, ou l'habit par derriere, fait imaginer quelque chose de beau, et l'on treuve puis apres en la regardant par devant, qu'elle est extremement laide de visage."
10	teste	Il ne peut mettre cela dans sa teste, i. "il ne le peut croire, ou se l'imaginer."
11	teste	Se mettre à la teste, i. "s'imaginer"

TABLEAU 11. Occurrences d'imaginer dans les *Curiositez*

Nous observons que les locutions verbales « mettre qqch dans sa teste » et « se mettre à la teste » sont définies par l'équivalent synonymique *s'imaginer* : les unités phraséologiques « mettre dans sa teste » et « mettre à la teste » sont ainsi mises en relation, d'une part, avec d'autres unités phraséologiques où *teste* est interchangeable avec *fantasie* ou sa variante, et d'autre part avec le verbe *s'imaginer*. A. Oudin enregistre donc qu'il existe une certaine affinité sémantique entre la forme réfléchie du verbe *imaginer* et les expressions « avoir en fantasie » et « mettre à la fantasie » – un lien qu'il faut également mettre en regard avec l'absence d'*imagination* et de *fantasier* dans les *Curiositez*. Il est par ailleurs remarquable que *s'imaginer* soit également utilisé en tant que synonyme de « bastir en son esprit ».

Dans les autres contextes relevés, *imaginer* est coordonné par la conjonction *ou* au verbe *penser*, alors que sa forme réfléchie est coordonnée à *se promettre* et *croire*. Les deux formes du même verbe sont ainsi mises en relation avec des unités au sens distinct. *Imaginer* apparaît en outre dans un énoncé aux allures de phrase situationnelle, « Imaginez-vous d'estre à la guerre », où le verbe semble revêtir le sens de « faire comme si » – on retrouve ici la notion de fiction, de simulacre.

Pour en rester aux verbes membres des séries lexicales de nos unités, il est curieux que *fantastiquer* soit présent dans les *Curiositez* alors qu'il manquait à l'appel dans le dictionnaire de Monet. Mais en même temps, l'auteur de l'*Invantaire* incluait *fantasier* à sa nomenclature alors qu'A. Oudin ne l'emploie jamais. Les lexicographes donnent ainsi des représentations différentes de la langue française du début du XVII<sup>e</sup> siècle, qui donnent la mesure de son aspect encore fluent.

Dans les *Curiositez*, *fantastiquer* apparaît comme définisseur des unités phraséologiques « faire des almanachs », « bastir des chasteaux en Es-

pagne », « estre logé chez Guillot le songeur », déjà enregistrées par Monet qui associait d'ailleurs les deux premières au syntagme « s'occuper à des vaines fantasies, & grotesques ». Chez A. Oudin, *fantastiquer* apparaît notamment coordonné par une virgule aux verbes *resver*, *ruminer* et *songer*, que les définitions de Monet renvoient aux actions de former des pensées et élucubrations inconsistantes.

Outre l'adjectif *fantastique*, employé pour définir les unités phraséologiques « cerveau creux » et « teste creuse », et le substantif *fantastiquerie* qui apparaît en tant que synonyme d'*avertin*, les *Curiositez* font la part belle à *fantasque*, enregistré en tant que mot-vedette d'une unité phraséologique :

Fantasque comme une mule, i. *extravagant*.

Il s'agit d'une collocation définie par la seule unité *extravagant*, un adjectif qui n'apparaissait pas dans les autres dictionnaires : chez Cotgrave et C. Oudin, c'est avec *fantastique* que *fantasque* était coordonné, et chez Monet, c'était en revanche avec *bigearre*. Signalons au passage, que dans l'*Invantaire*, *extravagant* est suivi des synonymes « aliene et irregulier », qui relèvent des champs lexicaux de l'étrangeté et du désordre. Ce qui retient notre attention ici, c'est que l'adjectif étudié est mis en relation avec un animal, la mule, comme si le fait d'être *fantasque*, « sujet à ses fantasies » comme le définissait Monet, était à l'époque considéré comme l'une des caractéristiques principales du mammifère – une analogie assez obscure pour le locuteur d'aujourd'hui qui connaît en revanche la collocation *têtu comme une mule*. Le lien entre ces deux collocations morphologiquement et sémantiquement proches, qui sont peut-être des variantes diachroniques d'une même forme phraséologique, mériterait d'être approfondi ; pour l'instant, contentons-nous de noter qu'il existe une collocation basée sur l'adjectif *fantasque* dans le français du début du XVII<sup>e</sup> et une autre basée sur l'adjectif *têtu* en français contemporain. Cette relation entre un adjectif dérivé de *fantasie* et un autre, dérivé de *tête*, est d'ailleurs cohérente avec l'interchangeabilité de *fantasie* et *teste* dans certaines unités phraséologiques répertoriées par A. Oudin que nous avons eu l'occasion d'étudier.

*Fantasque* revient à plusieurs reprises dans des périphrases synonymiques du type « estre fantasque » et « il est fantasque », employées par le lexicographe afin de définir des unités qui s'apparentent à des phrases situationnelles et expressions figées de l'époque, de « il a des quintes » et « il est quinteux », à « avoir des horloges dans la teste » et « avoir des moucherons en teste ». Ces deux dernières unités renvoient à l'idée d'une agitation incessante mais aussi d'une temporalité réglée et interne à l'in-

dividu ; on la retrouve également dans l'expression « il tient de la lune », qui évoque l'image d'un individu changeant de jour en jour, mais de façon cyclique. Il semble qu'un rapport privilégié unisse *fantasie* et les membres de sa série lexicale aux représentations liées à la lune – on se rappelle que A. Oudin définissait l'unité « il a des lunes » par la périphrase synonymique « il a des fantaisies, des boutades ». Mais il en va de même pour *mule*, que l'on relève dans l'unité « il ressemble à la mule du pape, il ne boit qu'à ses heures », défini par les périphrases synonymiques « il est réglé en ses repas » et « il est fantasque ». On retrouve ainsi l'association entre notre adjectif et *mule* : le fait d'être fantasque semble décidément vu comme la caractéristique principale de la mule à l'époque ; et, avec le substantif *heures*, c'est encore l'idée d'une temporalité cyclique et réglée qui émerge.

#### 8.4 *Bilan partiel*

Les dictionnaires étudiés indiquent donc que les unités *fantasie* et *imagination* ne sont pas considérées comme des synonymes totaux par les lexicographes du début du XVII<sup>e</sup> siècle. Dans le *Thresor* (1606), qui reprend les articles des éditions du *DFL* de 1539 et de 1549, les rapports entre les substantifs sont marqués par une forte asymétrie en faveur de *fantasie*, l'unité recouvrant une gamme d'acceptions bien plus large par rapport à *imagination*, alors que trente ans plus tard, l'*Invantaire* (1635) enregistre une étroite synonymie entre elles : les deux substantifs y partagent de nombreuses acceptions et apparaissent interchangeable dans certaines constructions.

Du dictionnaire de Nicot à l'*Invantaire*, il semble néanmoins qu'*imagination* en soit venu à recouvrir des sens qui étaient autrefois revêtus par *fantasie* – on note en particulier que la synonymie établie dans le *Thresor* entre *fantasie* et *opinion*, et l'équivalence entre *fantasies* et l'unité latine *cogitationes* est récupérée par *imagination* dans l'ouvrage de Monet. Ces deux dictionnaires suggèrent que c'est principalement dans leurs acceptions philosophiques que nos deux unités sont des synonymes totaux, ou quasiment totaux. Dans l'*Invantaire*, l'utilisation d'*imagination* et des membres de sa série lexicale en tant que synonymes servant à définir les acceptions intellectuelles, voire philosophiques, de *fantasie* et des unités appartenant à sa propre série lexicale, laisse toutefois penser que, selon Monet, *imagination* et les membres de sa série sont privilégiés dans le domaine intellectuel, ou renvoient à une acception moins spécifique que *fantasie*.

Les cinq dictionnaires enregistrent l'existence d'un rapport séman-

tique privilégié entre *fantasie* et *volonté*, les deux substantifs apparaissant régulièrement coordonnés, mais C. Oudin, et Monet signalent également que notre unité est solidement reliée à *caprice* et à sa série lexicale, un substantif qui possède des affinités avec la notion de volonté tout en présentant une certaine spécification de sens, le *caprice* ayant affaire avec l'exercice d'une volonté impétueuse et opiniâtre<sup>22</sup>. L'auteur de l'*Invantaire* enregistre également que *fantasie* et son verbe dérivé *fantasier* possèdent des acceptions artistiques qui ne sont pas partagées par *imagination* et *imaginer*. De manière générale, les descriptions fournies pour les verbes appartenant aux séries lexicales de *fantasie* et *imagination* indiquent que *fantasier* renvoie plutôt à l'action de rêver ou de créer une œuvre d'art, alors qu'*imaginer* possède une acception plus étroitement philosophique, le verbe référant à une action intellectuelle par laquelle les espèces et les images sont formées dans la pensée. Dans l'*Invantaire* et les *Curiositez*, *fantastiquer* est quant à lui décrit comme un verbe qui désignerait la formation d'élucubrations, d'idées vaines et sans prise aucune sur le réel.

L'étude de ces sources lexicographiques montre enfin qu'il existait, dans le français du XVI<sup>e</sup> et du début du XVII<sup>e</sup> siècle, des syntagmes verbaux où *fantasie* était interchangeable avec *teste*, *esprit* et *pensée*, notre unité pouvant référer, dans ces constructions, au siège de l'activité mentale humaine.

Voyons maintenant comment ces rapports sémantiques ont évolué au cours du XVII<sup>e</sup> siècle, en nous plongeant dans les tout premiers dictionnaires monolingues français, publiés à la veille du siècle des Lumières.

<sup>22</sup> Voir « Caprice. » et « Capricieux. », *Invantaire*.



## Chapitre 9

### Les unités lexicales dans les premiers dictionnaires monolingues français

L'analyse des définitions ainsi que des occurrences de nos unités dans le *Dictionnaire françois* de Richelet, le *Dictionnaire universel* de Furetière, et le *Dictionnaire de l'Académie française* montre qu'*imagination* et *fantasie* ne sont pas exactement traitées comme des synonymes.

#### 9.1 Mise en regard des articles dédiés à *fantasie* et *imagination*

DF	DÜ	DAF
<p>FANTAISIE, <i>s. f.</i> Imagination, goût, volonté. Dessain. [Se mettre quelque chose dans la <i>fantaisie</i>. Il trouve votre Poësie, tout à fait à sa <i>fantaisie</i>, <i>V'oit</i>. Poës.]</p> <p><i>Fantaisie</i>. Caprice, boutade, folie. [Avoir des fantaisies dans l'esprit. Avoir des fantaisies musquées, c'est à dire, des caprices ridicules &amp; particuliers.]</p>	<p>FANTAISIE. <i>s. f.</i> L'imagination, la seconde des puissances qu'on attribue à l'ame sensitive, ou raisonnable. Les especes ou images des corps font leur dernière impression dans la <i>fantaisie</i>. Ce mot vient du Grec <i>phantasia</i>, qui signifie <i>imagination</i> Nicod.</p> <p>FANTAISIE, signifie encore, la determination de l'esprit à croire ou à vouloir les choses selon les impressions des sens. Chacun juge des ouvrages selon son sens, selon sa <i>fantaisie</i>. Quand un malade est desesperé, on le laisse vivre à sa <i>fantaisie</i>. on ne luy <i>scauroit</i> ôter cette <i>fantaisie</i> de l'esprit. Il luy faut laisser passer cette <i>fantaisie</i>.</p> <p>FANTAISIE, est aussi quelquefois ce qui est opposé à la raison, &amp; signifie Caprice, bizarrerie. Il y a bien des gens qui ne consultent jamais la raison, mais qui se laissent emporter à leurs <i>fantaisies</i>.</p> <p>FANTAISIE, est aussi une piece de Musique qui est composée d'accords agreables, mais qui ne peut estre reduitte sous aucun genre des pieces réglées.</p> <p>On le dit aussi, mais plus rarement, de quelques pieces de Poësie ou de Peinture.</p> <p>On appelle proverbialement, des <i>fantaisies</i> musquées, des bizarreries de personnes de condition qu'on n'ose condamner.</p>	<p>FANTAISIE. <i>s. f.</i> L'Imagination, La faculté imaginative de l'animal. En ce sens il n'a d'usage que dans le Dogmatique, &amp; plusieurs écrivent Phantaisie, suivant l'origine. <i>La Phantaisie est le receptacle des especes.</i></p> <p>Il sig. aussi generalement, Esprit, Pensee, Idée. <i>Ceci m'est venu en fantasie. ne mettez pas cela dans votre fantasie. ostez cela de votre fantasie. avoir quelque chose en la fantasie. s'imprimer quelque chose dans la fantasie. il a en fantasie d'aller voyager. il a en fantasie qu'il se porteroit mieux: s'il changeoit d'air.</i></p> <p>Il signifie aussi, Humeur, Envie, Desir, Volonté. <i>Vivre à sa fantasie. faire à sa fantasie. il m'a pris fantasie de faire cela. il m'a pris une fantasie. il m'a pris en fantasie, &amp;c.</i></p> <p>Il sign. aussi, Opinion, Sentiment, Goust. <i>Chacun en parle &amp; en juge selon sa fantasie, à sa fantasie. cela est executé à ma fantasie, il travaille bien, il écrit bien à ma fantasie. cela est tout-à-fait à ma fantasie. selon ma fantasie.</i></p> <p>Il se prend aussi, pour Caprice, Boutade, Bizarrerie. <i>Il a fait cela par fantasie, &amp; non pas par raison. quelle fantasie vous a pris? il a des fantasies ridicules. quelle fantasie luy est montée à la teste?</i></p> <p>On appelle prov. <i>Fantaisies musquées</i>, Des envies, des pensées bizarres &amp; capricieuses.</p> <p><i>Fantaisie</i>, se dit aussi pour sign. Une chose inventée à plaisir, &amp; dans laquelle on a plustost suivi le caprice, que les regles de l'Art. <i>Une fantasie de Peintre. une fantasie de Poëte, de Musicien, de joueur de lut.</i></p>

<p>IMAGINAIRE [...]  <i>Imagination</i>, s. f. Faculté de l'ame pour concevoir les choses sensibles. Idée qu'on se forme d'une chose. Pensée. [Avoir l'imagination vive. <i>Ablancourt</i>. Jugez s'il est possible que je vive avec cette imagination, <i>Voit. l. 19</i>. Vous n'aurez pas l'<i>imagination</i> si tendre qu'il vous faille consoler de cela. <i>Voit. l. 35</i>.]</p>	<p>IMAGINATION. s. f. Puissance qu'on attribue à une des parties de l'ame pour concevoir les choses, &amp; s'en former une <i>idée</i> sur laquelle elle puisse asseoir son jugement, &amp; en conserver la memoire. La nouveauté des objets frappe l'<i>imagination</i>. on voit d'étranges effets de la force de l'<i>imagination</i> dans les femmes grosses. la moindre parole deshonneste offence une <i>imagination</i> delicate, salit l'<i>imagination</i>. il faut guerir une <i>imagination</i> blessée. les hypocondriaques sont des malades d'<i>imagination</i>. une forte <i>imagination</i>, c'est ce qui sert à trouver de belles inventions, des choses difficiles à concevoir. une belle <i>imagination</i>, celle qui en conçoit d'agréables. IMAGINATION, se dit aussi des effets que produit cette faculté. Ce Poète a mille belles &amp; plaisantes <i>imaginations</i>. Calot a gravé cent postures, cent <i>imaginations</i> grotesques. IMAGINATION, signifie aussi, Vision, chimere. Cet homme se remplit l'esprit de cent folles <i>imaginations</i>. vous croyez cela fermement, mais il n'en est rien, c'est une <i>imagination</i>. cet Advocat, au lieu de bonnes raisons, ne nous donne que des <i>imaginations</i>. on ne luy peut oster cette croyance, cette <i>imagination</i> de l'esprit.</p>	<p>IMAGE [...]  IMAGINATION. s. f. v. La faculté de l'ame qui imagine. Il a l'<i>imagination vive</i>, l'<i>imagination forte</i>, l'<i>imagination grande</i>, l'<i>imagination fertile</i>, l'<i>imagination gastée</i>. la force de l'<i>imagination</i>. voyez ce que peut l'<i>imagination</i>. un effet de l'<i>imagination</i>. cela n'est venu dans l'<i>imagination</i>. Il signifie aussi, Pensée, conception. Voilà une belle <i>imagination</i>, une agréable <i>imagination</i>. la plaisante <i>imagination</i>! Il signifie encore, Creance, opinion qu'on a de quelque chose. Vous avez cette <i>imagination</i> que... Que voulez-vous? c'est son <i>imagination</i>. Il sign. encore, Fantaisie erronée &amp; bizarre. Cet homme a des <i>imaginations</i> estranges. il se gouverne par <i>imagination</i>. il se laisse emporter à de sottis <i>imaginations</i>. ce n'est qu'une <i>imagination</i>. <i>imaginations</i> folles, vaines, creuses, grotesques, extravagantes.</p>
----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

TABLEAU 12. Articles « fantaisie » et « imagination » dans le DF, le DU et le DAF

Au niveau de la construction des articles, on constate que les rédacteurs du *DF* bâtissent l'article « fantaisie » en distinguant emploi de l'unité au singulier, qu'ils font suivre de quatre synonymes, et emploi de l'unité au pluriel, pour lesquels ils choisissent trois synonymes, alors que l'article « imagination » n'est pas soumis à la même division, Richelet et ses collaborateurs faisant suivre le substantif de deux périphrases synonymiques et d'un synonyme. De son côté, Furetière recense quatre acceptions distinctes pour le substantif *fantaisie* et trois pour *imagination*, alors que les académiciens en enregistrent cinq pour la première et quatre pour la deuxième. En clôture des articles dédiés à *fantaisie*, les trois instances autoriales accordent toutes un micro-article à la collocation *fantaisies musquées*.

Observons maintenant ces différents articles en détail. De façon tout à fait significative, c'est le substantif *imagination*, précédé de l'article défini dans le *DU* et dans le *DAF*, qui est choisi à l'unanimité en tant que premier définisseur de *fantaisie* pour sa première acception. Cette relation entre les deux unités n'est pourtant pas réciproque : *fantaisie* n'apparaît pas dans les articles dédiés à « imagination », à l'exception de l'énoncé lexicographique proposé par les académiciens pour décrire la



dernière acception d'*imagination*, « fantaisie erronée & bizarre », visiblement repris à l'*Invantaire*. Cette absence de réciprocité laisse penser qu'en tant que substantif référant à la faculté imaginative, l'unité *imagination* est sémantiquement moins opaque que *fantaisie* pour le locuteur francophone de la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, la première permettant d'éclaircir efficacement le sens de la seconde, ou bien que *fantaisie* est un hyponyme d'*imagination*.

Les périphrases définitionnelles proposées par Furetière et l'Académie pour décrire la première acception de *fantaisie* semblent entrer de plein fouet dans des questions qui sont au cœur du débat philosophique du XVII<sup>e</sup> siècle. D'après l'auteur du *DU*, l'unité renverrait en premier lieu à « la seconde des puissances qu'on attribue à l'âme sensitive ou raisonnable ». Comme l'a montré Négroni (2002), le lexicographe convoque ici les concepts d'âme sensitive et d'âme raisonnable, proposant une représentation de l'âme héritée du commentaire thomiste de la philosophie aristotélicienne. Ces concepts renvoient en fait à la théorie des degrés de vie établie par Aristote et reprise par saint Thomas, qui postule que l'âme végétative est commune aux plantes, aux animaux et aux humains, alors que l'âme sensitive caractérise seulement les deux derniers, et que l'âme intellectuelle ou raisonnable est apanage exclusif de l'être humain. Furetière intègre d'ailleurs ces catégories dans l'article « ame » où l'on trouve l'énoncé : « L'ame vegetative est dans les plantes, la sensitive dans les bestes, & l'ame raisonnable & spirituelle est dans l'homme ». Ce qui est intéressant pour *fantaisie*, c'est que Furetière ne cherche nullement à masquer son hésitation quant au type d'âme auquel est reliée la faculté désignée, et son énoncé révèle ainsi qu'un certain flottement conceptuel et linguistique enveloppe notre unité et son référent à l'époque de la rédaction du *DU*. La définition proposée par l'Académie s'avère tout aussi intéressante à cet égard. Comme Furetière, les Immortels reprennent les catégories de l'âme aristotéliciennes<sup>23</sup>, mais, contrairement à lui, ils ne laissent entrevoir aucune incertitude : *fantaisie* renverrait de façon univoque à « la faculté imaginative de l'animal ». Ce faisant, le *DAF* présente la fantaisie comme une faculté caractéristique à la fois de l'homme et des bêtes.

Furetière et les académiciens proposent donc des définitions de *fantaisie* marquées par l'aristotélisme. Bien que les deux instances auctoriales décrivent clairement cette première acception en tant qu'acception terminologique, seuls les Immortels signalent de manière explicite qu'elle

<sup>23</sup> Voir la définition du substantif *animal* dans le *DAF* : « corps animé, qui a du sentiment et du mouvement » ; et de l'adjectif *animal* : « qui appartient à l'ame sensitive ».

n'a cours que dans un type de contexte particulier, « le dogmatique », c'est-à-dire dans des discours de type théologique, scientifique et philosophique<sup>24</sup>, où les locuteurs peuvent employer, au choix, la forme en *f*- ou celle en *ph*- s'ils souhaitent « suiv[re] l'origine ».

Il convient d'ailleurs de préciser que la forme en *ph*- ne figure pas dans la nomenclature de nos trois dictionnaires ; seul Furetière insère un renvoi aux formes en *f*- : « *Phantaisie, Phaisan, Phantasque, Phantosme*. Voyez *Fantaisie, Faisan, Fantasque, Fantosme* ». Si nous retrouverons la variante *phantaisie* dans le texte d'autres articles du *DF*, cette forme apparaît exclusivement dans le passage de l'article « fantaisie » du *DAF* que nous venons de traiter. Les sources lexicographiques de la fin du XVII<sup>e</sup> siècle semblent donc indiquer que la graphie désormais regardée comme réglementaire est la forme commençant par *f*- et contenant le graphème *-ai-* dans la seconde syllabe. Quant à la variante *fantaisie*, omniprésente dans les sources du début du XVII<sup>e</sup>, son absence totale des trois textes suggère qu'elle est tombée en désuétude au cours du siècle.

Les Immortels signalent que la variante *phantaisie* n'est utilisée que lorsque l'unité lexicale revêt l'acception spécialisée, et ils illustrent d'ailleurs son emploi par un exemple forgé, où l'on retrouve un terme-clé de la terminologie philosophique scholastique, *espèces* : « la Phantaisie est le receptacle des especes ». D'après l'Académie, l'unité *fantaisie* renvoie donc en premier lieu à une faculté passive, liée à la tradition aristotélicienne, et dont la fonction principale est celle de recevoir les images des objets sensibles. Il en va de même chez Furetière : c'est dans la *fantaisie*, placée en CC de lieu, que les « espèces ou images des corps font leur dernière impression ». Furetière clôt l'énoncé lexicographique dédié à la première acception du substantif en citant Nicot ; l'auteur du *DU* reprend l'étymologie fournie par le *Thresor* (l'étymon grec est reporté en alphabet latin) et le relie à son équivalent français, à savoir le traduisant systématiquement utilisé par les traducteurs d'Aristote d'après Lefebvre (1997) : *imagination*.

Si *fantaisie* « vient du Grec *phantasia*, qui signifie *imagination* » (c'est Furetière qui souligne), les trois textes ne décrivent pourtant pas *imagination* comme une unité pouvant référer à la faculté où sont reçues ou imprimées les espèces. L'auteur du *DU* la décrit comme une « puissance [attribuée] à une des parties de l'ame », un énoncé légèrement plus vague par rapport à celui qu'il consacrait à *fantaisie*, identifiée comme « la seconde des puissances qu'on attribue à l'ame sensitive, ou raisonnable ». Comme le fait remarquer Négroni, il semble que le *DU* présente donc

<sup>24</sup> Voir « Dogmatique. », *DAF*.

*fantaisie* comme une « “figure métonymique” de l’imagination, comme si elle n’en constituait qu’une partie » (2002 : 266). L’absence totale de *fantaisie* parmi les définisseurs d’*imagination* dans le sens de faculté intellectuelle semble d’ailleurs appuyer cette idée.

L’hypothèse de Négroni paraît donc convaincante. Néanmoins, il convient de prendre en compte la totalité de la périphrase proposée par Furetière. L’imagination est certes définie comme une puissance de l’âme mais, précise le lexicographe : « pour concevoir les choses, & s’en former une *idée* sur laquelle elle puisse asseoir son jugement, & en conserver la mémoire ». Cet énoncé convoque le verbe *concevoir*, également présent chez Richelet, et les constructions « se former une idée », « asseoir son jugement » et « conserver la mémoire », des syntagmes verbaux qui réfèrent tous à des actions hautement intellectuelles, et qui ne peuvent renvoyer qu’à l’« ame raisonnable ». La séquence de ces actions n’est d’ailleurs pas sans rappeler les deux premières opérations intellectuelles retenues par les Solitaires de Port-Royal dans le plan de leur *Logique* : *concevoir* et *juger* ; Négroni insiste quant à elle sur l’héritage aristotélien de cette définition (2002 : 263). Quoique Furetière ne précise pas à quelle partie de l’âme l’imagination est reliée, la construction de l’énoncé décrit l’unité de telle façon qu’elle paraît référer à une faculté intellectuelle exclusivement humaine. Il semble donc que, plus que de suggérer que la fantaisie est une partie de l’imagination, les définitions du *DU* indiquent que l’aire sémantique de *fantaisie* est plus floue que celle d’*imagination*, et que l’on peut l’utiliser pour référer, au choix, à une faculté humaine ou animale, à la différence d’*imagination*, qui semble ne pouvoir s’appliquer qu’aux êtres doués d’âme raisonnable.

De leur côté, les rédacteurs du *DF* et les Immortels définissent *imagination* par la simple périphrase « faculté de l’ame », sans spécifier s’ils se réfèrent à un type d’âme spécifique. Le fait que cette information ne soit pas donnée par les Immortels peut indiquer d’une part qu’ils accordent un sens plus large à *imagination* qu’à *fantaisie*, qu’ils décrivaient comme « la faculté imaginative de l’animal » ; toutefois, on peut aussi émettre l’hypothèse que cette différence de traitement révèle peut-être que, pour les académiciens, il existe un lien étroit entre *fantaisie* et nature animale, alors qu’*imagination* est implicitement rattachée à l’âme humaine. Cependant, dans le *DF* et le *DAF*, cette absence de spécification pourrait signifier avant tout que le substantif *imagination* n’est pas rattaché au même concept d’âme que l’unité *fantaisie* : alors que Furetière et les Immortels mettent en évidence le lien entre *fantaisie* et la théorie aristotélienne des degrés de vie, les auteurs du *DF* et l’Académie soulignent que l’unité *imagination* est liée à un concept d’âme qui n’a rien à avoir avec la

représentation aristotélicienne de l'âme en tant qu'entité divisée et hiérarchisée.

Nous remarquons en outre qu'à la différence de la première acception enregistrée pour *fantaisie*, les académiciens n'indiquent nullement que cette acception d'*imagination* serait liée à une terminologie particulière, ce qui semble confirmer l'idée de Ferreyrolles selon lequel *fantaisie* « fournit seulement l'occasion d'expliciter de manière plus technique » le sens de son synonyme (Ferreyrolles 1995 : 126). Quant à Furetière, on remarque qu'il décrit les premières acceptions des deux unités en les présentant clairement comme des acceptions liées à la terminologie philosophique mais sans les étiqueter comme telles, considérant peut-être qu'elles appartiennent à une section plus large du lexique.

Concernant les verbes choisis par les lexicographes pour décrire l'action intellectuelle qu'accomplit la faculté désignée par *imagination*, on observe qu'à la différence de *concevoir*, choisi par les rédacteurs du *DF* et Furetière, l'Académie préfère associer notre unité au verbe *imaginer* – un choix probablement motivé par la volonté des Immortels de présenter les rapports des unités définies avec celles qui leur sont étymologiquement et morphologiquement liées. Les rédacteurs du *DF* précisent toutefois que l'imagination permet de concevoir « les choses sensibles », une information totalement absente du *DAF*, où la nature des objets imaginés n'est pas du tout indiquée, mais aussi du *DU*, où Furetière se limite à définir *imagination* comme une puissance liée à l'action de « concevoir les choses », sans spécifier si elles sont sensibles ou non. Cette information fournie par le *DF* n'apparaissait pas dans les sources précédentes, et elle se révèle même divergente par rapport à la construction « imaginer les choses incorporées » choisie par Monet afin d'illustrer la seconde acception du verbe *imaginer* dans l'*Invantaire*. Ces traitements lexicographiques différents interrogent sur une éventuelle évolution de la distribution du verbe durant le XVII<sup>e</sup> siècle, et sur une possible restriction de la gamme des objets auxquels il peut être appliqué ; ils posent également la question de l'utilisation de sources philosophiques par les lexicographes pour la rédaction de certains articles.

Dans les trois dictionnaires, les exemples choisis pour illustrer cette première acception d'*imagination* contiennent des syntagmes variés où l'on ne retrouve pas les unités *réceptacle* et *faire impression*, utilisées pour *fantaisie*. Néanmoins, le premier exemple du *DU*, « la nouveauté des objets frappe l'imagination », attire notre attention : le substantif y est employé avec un verbe lié aux sensations tactiles qui fait écho au syntagme « faire impression », et qui implique en tout cas une représentation de l'imagination comme entité matérielle, susceptible d'être *frappée*, *touchée*

par les objets perçus. C'est encore cette idée que l'on trouve dans l'exemple « la moindre parole deshonneste offense une imagination delicate, salit l'imagination », où les verbes *offenser* et *salir* évoquent une image de la faculté imaginative comme entité liée aux affects, à la sensibilité, mais aussi comme espace que l'on peut dégrader. Il est difficile de déterminer si le syntagme « imagination delicate » est ici à interpréter comme une synecdoque par laquelle le lexicographe renverrait à une personne sensible ou psychologiquement fragile, ou bien s'il faut le prendre au sens propre, l'adjectif *delicate* qualifiant directement l'imagination, ainsi présentée comme une entité matérielle pouvant être dure ou molle. En effet, les représentations de l'imagination en tant qu'organe caractérisé par une malléabilité plus ou moins grande sont relativement communes au XVII<sup>e</sup> siècle, comme nous le suggère également la citation de Voiture retenue par les auteurs du *DF*, où *imagination* est associée à l'adjectif *tendre* ; ces conceptions ont notamment été appuyées dans les années 1670 par Malebranche, dans la *Recherche de la Vérité*, où le philosophe évoque l'« imagination [...] salie & corrompue » (1675 : 246) par les passions et les idées fausses, ainsi que la délicatesse, la flexibilité, la tendresse et la mollesse du cerveau des enfants et des femmes (1674 : 168-190 ; 252).

De même, l'énoncé « Il faut guérir une imagination blessée », présent parmi les exemples de Furetière, renvoie à l'idée alors répandue que les maladies psychiques trouveraient leur origine dans un trouble organique, un dérèglement du cerveau ou dans une blessure de l'imagination. Cet exemple suggère que le substantif est employé dans le domaine médical pour désigner une entité organique ayant subi des dommages et auquel on peut redonner la santé. Cette acception terminologique est confirmée par la mention du terme « hypocondriaque » dans l'exemple suivant, le lexicographe affirmant que « les hypocondriaques sont des malades d'imagination ». L'article « hypocondriaque » du *DU* indique que cet adjectif renvoyait à l'époque aux personnes « qui [sont] travaill[és] des vapeurs & fumées qui s'eslevent des hypocondres, qui troublent le cerveau, d'où vient qu'on appelle un visionaire, un fou melancolique, un hypocondriaque, un fou par intervalles ». En fournissant une définition complémentaire de l'unité *hypocondriaque* dans l'article consacré à *imagination*, Furetière souligne le lien entre l'unité et la folie, l'imagination apparaissant comme la faculté mentale d'où la maladie psychique tire son origine. Il est intéressant de remarquer que, nulle part dans les trois dictionnaires, *fantaisie* n'apparaît dans de telles constructions.

En tout cas, force est de constater que les exemples fournis par Furetière reflètent tout à fait les croyances de l'époque sur l'imagination, comme le suggère encore la proposition « on voit d'étranges effets de

la force de l'imagination dans les femmes grosses », qui évoque la puissance de la faculté imaginative, en même temps qu'il rappelle le syntagme « envie de femme grosse », choisi comme équivalent de la construction « antojo de muger preñada » dans le *Tesoro*. Notre unité est ainsi reliée aux besoins impétueux de la femme enceinte.

Pour terminer sur le traitement de la première acception dans le *DU*, observons que Furetière définit également les syntagmes « une forte imagination » et « une belle imagination », en les reliant à ce qu'elles sont capables de faire, c'est-à-dire, pour la première, « trouver de belles inventions, des choses difficiles à concevoir », pour la seconde, « concevoir des choses agréables ». L'imagination *forte* est ainsi associée à l'idée de créativité, d'inventivité hors du commun, alors que c'est plutôt à l'aspect esthétique et plaisant des objets inventés qu'est liée la *belle* imagination. L'association d'*imagination* et *belle* revient d'ailleurs dans les exemples proposés par l'Académie pour illustrer la seconde acception de l'unité, où elle apparaît également avec les adjectifs *agréable* et *plaisante*.

Le *DF* et le *DAF* fournissent d'autres syntagmes basés sur la structure *imagination* + *adjectif*, mais toujours reliés au verbe *avoir*, absent des constructions recensées par Furetière. C'est ainsi que les rédacteurs du *DF* et l'Académie s'accordent sur le fait que l'on peut « avoir l'imagination vive » ; les Immortels ajoutent qu'on peut l'avoir « forte », rejoignant ainsi Furetière, mais aussi « grande », et encore « fertile » ou « gastée », des adjectifs, ces deux derniers, liés au domaine de l'agriculture et employés de façon figurée. Les représentations d'imagination saine et malade passent ainsi par des syntagmes où notre substantif est associé à des adjectifs renvoyant aux notions de fertilité et de fécondité – nous reviendrons à ces réflexions lorsque nous présenterons les définitions consacrées à *imaginer*, qui évoquent également la même image.

Au niveau des syntagmes verbaux, on relève dans le *DAF* la construction « qqch venir dans l'imagination », qui sous-tend une représentation de la faculté imaginative en tant qu'entité matérielle et passive, les objets parvenant en elle sans qu'elle ait quelque chose à voir avec leur venue. Ce syntagme semble d'ailleurs s'apparenter à une variante de la construction « qqch venir en fantaisie », que l'on trouve parmi les exemples illustrant la seconde acception de *fantaisie* enregistrée par l'Académie. Les Immortels décrivent ainsi les substantifs comme des unités interchangeables dans certaines constructions phraséologiques où elles réfèrent à une faculté passive, alors que l'on relevait exclusivement « qqch venir en fantaisie » dans le *Thresor* : une différence qui témoigne peut-être d'un changement sémantique. En même temps, *imagination* est également employée dans des syntagmes qui présentent la faculté désignée



comme une entité active, et d'une puissance telle qu'on peut en voir les effets, à savoir « un effet de l'imagination », « la force de l'imagination », mais aussi dans l'énoncé « voyez ce que peut l'imagination », où notre unité est sujet du semi-auxiliaire de mode *pouvoir*.

Les définitions fournies pour les acceptions suivantes des deux substantifs indiquent que *fantaisie* et *imagination* sont toutes deux reliées aux concepts d'opinion, de croyance et d'idée, mais de manière légèrement distincte. La définition proposée par Furetière pour la seconde acception de *fantaisie* fait écho aux définisseurs « goût, volonté. Dessein » du *DF* : « la détermination de l'esprit à croire ou à vouloir les choses selon les impressions des sens ». À la notion de volonté, l'auteur du *DU* ajoute cependant celle d'opinion, recourant conjointement aux verbes *croire* et *vouloir* qui convoquent de façon remarquable les deux concepts auxquels l'unité *fantaisie* était déjà reliée dans le *Thresor*. Le lien entre *fantaisie* et les notions de croyance, d'opinion est renforcé par le syntagme « les impressions des sens », qui souligne combien l'unité *fantaisie* est solidaire de l'idée de perception subjective du réel. Cette acception est illustrée par l'exemple « Chacun juge des ouvrages selon son sens, selon sa fantaisie », où la construction « selon sa fantaisie » est coordonnée à un syntagme semblable, cependant construit avec *sens*, unité qui renvoie dans le *DU* à « l'opinion particuliere d'une personne, sa maniere de connoistre les choses, & d'en juger ». Nous sommes décidément dans le domaine du jugement personnel. Ce sont toutefois des « ouvrages », des objets artisanaux et artistiques visant à offrir une expérience esthétique, que « chacun juge à sa fantaisie ». Cet exemple fait d'ailleurs écho à la citation de *Voiture* sélectionnée par les rédacteurs du *DF*, « Il trouve votre Poësie, tout à fait à sa fantaisie », où il est question d'un poème, ainsi qu'aux exemples choisis par les académiciens pour illustrer la quatrième acception du substantif *fantaisie*, qu'ils relient eux aussi au concept d'opinion.

Décrite par les trois définisseurs « Opinion, Sentiment, Goust », le *DAF* illustre cette acception par une phrase proche de celle que sélectionne Furetière, « Chacun en parle & en juge selon sa fantaisie, à sa fantaisie », et par des exemples construits sur le modèle du syntagme « faire qqch à la fantaisie de qqn/selon la fantaisie de qqn », où *faire* est remplacé par des verbes d'action plus spécifiques, comme *exécuter*, *travailler* ou encore *écrire*, qui renvoient à des actions créatives. D'après les trois dictionnaires, les unités phraséologiques *à sa fantaisie* et *selon sa fantaisie* sont donc employées lorsque l'on se réfère à une œuvre ou à une action réalisée conformément au goût personnel et particulier d'un individu.

*Imagination* n'apparaît pas interchangeable avec *fantaisie* dans ces

constructions. Néanmoins, les académiciens enregistrent une acception d'*imagination* comme « creance, opinion qu'on a de quelque chose » – une reprise évidente de l'un des énoncés de Monet –, qu'ils illustrent par des constructions aux allures de phrases situationnelles, « vous avez cette imagination que... » et « Que voulez-vous ? C'est son imagination ». Furetière confirme cette relation privilégiée entre *imagination* et *croyance* dans l'énoncé lexicographique construit pour la dernière acception du substantif, décrite par les deux définisseurs « Vision, chimere », et illustrée, entre autres, par l'exemple « on ne luy peut oster cette croyance, cette imagination de l'esprit » où les deux substantifs apparaissent coordonnés, l'auteur du *DU* suggérant ici qu'ils peuvent être interchangeables dans certains contextes. Cet exemple fait d'ailleurs écho à l'exemple « on ne luy sçauroit ôter cette fantaisie de l'esprit », vu dans l'article « fantaisie » du *DU*. Les deux substantifs sont donc reliés au concept d'opinion et de croyance, mais les lexicographes indiquent qu'ils y renvoient dans des constructions différentes, essentiellement phraséologiques pour *fantaisie*, et peu ou pas lexicalisées pour *imagination*.

À la seconde acception de *fantaisie* enregistrée par Furetière, l'Académie en oppose trois, un découpage sémantique pour lequel il semble que les académiciens se sont essentiellement basés sur la phraséologie, comme nous venons de le voir avec la quatrième acception par laquelle ils décrivent principalement le sens de *fantaisie* dans les unités phraséologiques à/ selon sa *fantaisie*. C'est en revanche l'acception revêtue par l'unité dans des constructions où elle apparaît dans des CC de lieu qui est traitée dans le second sens recensé, une acception qui est absente des autres textes lexicographiques et que l'Institution qualifie de « générale », l'opposant à la première, relative au seul style dogmatique : « Il sig. aussi généralement, Esprit, Pensee, Idée ». Les synonymes utilisés comme définisseurs renvoient ainsi, d'une part, au siège de la pensée humaine, et d'autre part, à ses productions. Suivent ensuite des exemples introduisant des syntagmes déjà présents dans l'ouvrage de Nicot, qui les avait repris à Estienne. De « qqch + venir en fantaisie à qqn » à « mettre qqch dans la fantaisie de qqn » et « oster qqch de la fantaisie de qqn », on trouve encore, plus de cent-cinquante ans après la première édition du *DFL*, une représentation de la fantaisie comme faculté susceptible de recevoir des idées qui y surgissent spontanément, et contenant ouvert sur lequel on peut intervenir, en y introduisant ou en en retirant quelque chose. Il est par ailleurs intéressant de noter que l'article du *DU* contient aussi un exemple basé sur l'unité « oter une fantaisie de l'esprit », suggérant ainsi que *fantaisie* est interchangeable avec *esprit* dans certaines constructions phraséologiques. Pour en revenir au *DAF*, on retrouve aussi le



syntagme verbal « avoir en fantaisie », suivi dans le premier cas par un syntagme prépositionnel introduisant un verbe d'action, « aller en voyage », dans l'autre, par une subordonnée. Mais nous relevons également une construction jamais vue auparavant : « s'imprimer qqch dans la fantaisie ». Ce syntagme fait écho à la « dernière impression [faite par les especes ou images des corps] dans la fantaisie » de Furetière et au syntagme « mettre qqch dans la fantaisie », qui apparaît à la forme pronominale chez Richelet, des constructions qui consolident l'idée que la faculté désignée par *fantaisie* est regardée comme une entité matérielle et malléable.

Dans ce cas aussi, les traitements proposés pour *imagination* recourent partiellement la définition proposée par l'Académie pour *fantaisie* dans les constructions phraséologiques citées, sans pourtant que les deux substantifs n'apparaissent interchangeables dans de telles unités. Richelet et ses collaborateurs décrivent ainsi l'une des acceptions d'*imagination* par la périphrase « idée qu'on se forme d'une chose » et par le synonyme *pensée*, que les Immortels choisissent aussi, lui ajoutant le substantif *conception*. Il semble que l'on retrouve ici le sens d'*imagination* en tant que « cogitations » enregistré par Monet, un sens exprimé par de nouveaux substantifs, parmi lesquels *pensée*, *idée*, *conception*.

Pour la troisième acception de *fantaisie* recensée dans le *DAF*, l'Académie propose quatre synonymes en tant que définisseurs, « Humeur, Envie, Desir, Volonté », dont les trois premiers sont absents des articles du *DF* et du *DU* ; *fantaisie* est donc reliée à des unités appartenant au champ lexical de l'individualité, qui évoquent l'idée d'une subjectivité soumise aux changements subits (« chacun a ses humeurs », lit-on dans l'article « humeur ») mais aussi d'une volonté furieuse, impétueuse, déterminée par le corps et dirigée vers des objets matériels ou appartenant à la vie terrestre<sup>25</sup>. Les syntagmes reportés par l'Académie et déjà croisés chez Nicot illustrent bien cet ancrage sémantique du substantif étudié, de « vivre à sa fantaisie », également présent dans le *DU*, et « faire à sa fantaisie », aux tournures impersonnelles construites avec le verbe *prendre* : « il m'a pris fantaisie de faire cela », « il m'a pris en fantaisie », et « il m'a pris une fantaisie ».

Cette acception est spécifique à *fantaisie*, tout comme le sens de « caprice », déjà présent chez Monet et C. Oudin. Le substantif *caprice* est choisi à l'unanimité par les lexicographes pour définir sa seconde acception dans le *DF*, sa troisième dans le *DU* et sa cinquième dans le *DAF*. Notons d'ailleurs que, chez Furetière, *caprice* est défini par la périphrase « déreglement d'esprit » : *fantaisie* est donc reliée à une unité

<sup>25</sup> Voir « Humeur. », « Envie. », « Desir », *DAF*.

qui relève du champ lexical de la folie. Le substantif *folie* apparaît également dans les périphrases synonymiques choisies pour décrire l'acception de *caprice* dans le *DF*, où *folie* est cependant défini par le synonyme *sotises* ; Richelet et ses collaborateurs soulignent ainsi l'aspect futile des fantaisies, une caractéristique que l'Académie met également en avant à travers l'exemple « il a des fantaisies ridicules ». Les autres définisseurs choisis sont également très semblables, allant de *boutade*, présent dans le *DAF* et le *DF*, à *bizarrerie*, sélectionné par Furetière et les académiciens, des substantifs qui relient *fantaisie* aux notions d'emportement, d'impétuosité et d'extravagance. D'autre part, il n'est pas anodin que le *DU* comme le *DAF* soulignent que, dans ce sens, *fantaisie* est antonyme de *raison*. Les Immortels proposent en effet l'exemple « Il a fait cela par fantaisie, & non pas par raison » alors que Furetière indique que le substantif « est aussi quelquefois ce qui est opposé à la raison », illustrant cette acception par un exemple où les verbes avec lesquels *fantaisie* et son antonyme *raison* sont employés retiennent également notre attention : « Il y a bien des gens qui ne consultent jamais la raison, mais qui se laissent emporter à leurs fantaisies ». Alors que *raison* est associée au verbe actif *consulter*, *fantaisie* apparaît dans le tour pronominal à valeur passive « se laisser emporter à ses fantaisies », où le verbe *emporter* évoque une image des fantaisies comme torrent impétueux qui entraîne avec soi l'individu incapable d'y résister<sup>26</sup>. Il est par ailleurs très intéressant d'observer que, dans l'énoncé lexicographique que les académiciens dédient à la dernière acception d'*imagination*, définie par la périphrase « fantaisie erronée & bizarre », on relève l'exemple « il se laisse emporter à de sottises imagination », construit exactement sur la même base que l'exemple proposé par Furetière pour *fantaisie* : il s'agirait ainsi d'une construction où elles sont interchangeables.

Quoi qu'il en soit, le *DU* comme le *DAF* enregistrent qu'une relation antonymique entre *fantaisie* et *raison* est présente dans la langue française de l'époque. Quant aux unités phraséologiques recensées par le *DAF* pour illustrer le sens de *fantaisie* en tant que « caprice », on voit que l'on peut « faire qqch par fantaisie » (nos actions sont donc déterminées par elle), qu'une fantaisie peut « prendre qqn » (ce sens illustre le caractère soudain de la fantaisie qui ravit le sujet) mais qu'elle peut aussi lui « monter à la teste » (selon un mouvement allant de bas en haut, comme si la fantaisie s'élevait de l'intérieur du corps) ; on se rappelle que le *Thresor* enregistrait la construction « monter en la teste ». De son côté, Richelet recense « avoir des fantaisies dans l'esprit ». Cette alternance

---

<sup>26</sup> Voir « Emporter. », *DU*.

entre *esprit*, *teste* et *fantaisie* dans les unités phraséologiques est fascinante et mériterait une enquête de phraséologie diachronique approfondie.

C'est encore le lien avec la notion de caprice que nous retrouvons dans les définitions proposées pour la collocation *fantaisies musquées*, décrite par la périphrase synonymique « caprices ridicules & particuliers » dans le *DF* et par l'énoncé « des envies, des pensées bizarres & capricieuses » dans le *DAF*.

À la différence de *fantaisie*, *imagination* ne semble pas partager de lien privilégié avec l'unité *caprice*. Les énoncés du *DU* et du *DAF* consacrés à la troisième et à la quatrième acception d'*imagination*, définies respectivement par « Vision, chimere », et par « Fantaisie erronée & bizarre » rattachent plutôt le substantif à des unités appartenant au champ lexical de l'irréel, de la folie et de l'erreur. Ces énoncés contiennent néanmoins des exemples fort intéressants, où le substantif apparaît majoritairement au pluriel. Furetière y oppose notamment *imaginations* à *raisons* dans l'exemple forgé « cet Advocat, au lieu de bonnes raisons, ne nous donne que des imaginations », une relation de contraste qui résonne avec l'antonymie entre *fantaisie* et *raison* enregistrée par le *DU* et le *DAF*. Remarquons également que ces deux dictionnaires proposent des exemples construits sur des négations restrictives pour illustrer cette acception, comme nous le voyons dans l'exemple de Furetière, et dans l'exemple des académiciens « ce n'est qu'une imagination ». De telles constructions confirment le fait que notre unité est teintée de nuances péjoratives, déjà suggéré par le choix des adjectifs *erronée* et *bizarre* dans la définition du *DAF*. Le *DU* propose également un exemple qui consolide la relation étroite entre *imagination* et la notion de croyance : « Vous croyez cela fermement, mais il n'en est rien, c'est une imagination ». Quant à eux, les Immortels enregistrent le syntagme « avoir des imaginations », probablement une variante de la construction « avoir des fantaisies » que nous trouvons dans les *Curiositez*, mais aussi de la forme plus longue « avoir des fantaisies dans l'esprit », relevée dans le *DF*. Le *DAF* reprend en outre le syntagme « se gouverner par imagination », déjà présent chez Monet. De surcroît, notre unité apparaît accompagnée d'une pléthore d'adjectifs appartenant aux champs sémantiques de la vacuité (*vaines*, *creuses*), de la stupidité (*sottes*), de la folie (*folles*, *extravagantes*), et du ridicule (*grotesques*). Le syntagme « folles imaginations » est également présent dans le *DU*, où il est précédé de l'adjectif numéral hyperbolique *cent* dans l'énoncé « Cet homme se remplit l'esprit de cent folles imaginations » : ici, il est remarquable que l'entité dans laquelle le sujet introduit des imaginations soit « l'esprit », représentée comme un contenant, mais aussi que le sujet soit actif dans l'action réfléchie de remplir son esprit.

Furetière et l'Académie retiennent une dernière acception plus spécifique de l'unité *fantaisie*. Les Immortels la définissent par la périphrase probablement empruntée à Monet « Une chose inventée à plaisir », y ajoutant « & dans laquelle on a plustost suivi le caprice, que les regles de l'Art ». Le *DU* enregistre quant à lui que « fantaisie est aussi une piece de Musique qui est composée d'accords agreables, mais qui ne peut estre reduitte sous aucun genre des pieces reglées ». Les deux dictionnaires insistent ainsi sur l'aspect tout à fait charmant mais aussi irrégulier de la fantaisie, œuvre qui échappe à toute règle : l'opposition entre *fantaisie* et *raison* apparaît donc structurelle dans la langue française de la seconde moitié du XVII<sup>e</sup> siècle telle qu'elle est représentée par les dictionnaires. Il est intéressant d'observer que l'Académie illustre cette acception par les trois syntagmes « Une fantaisie de Peintre. une fantaisie de Poëte, de Musicien, de joueur de lut », suggérant que l'unité peut être employée pour référer à la fois à des œuvres picturales, poétiques et musicales alors que Furetière précise que le substantif s'applique principalement aux compositions musicales, fournissant une information d'ordre fréquentiel : « On le dit aussi, mais plus rarement, de quelques pieces de Poësie ou de Peinture ». L'auteur du *DU* enregistre ainsi que *fantaisie* relève en premier lieu de la terminologie de la musique – un sens qui était déjà recensé par Cotgrave. L'énoncé lexicographique proposé par Furetière pour décrire la seconde acception d'*imagination*, définie par « [l]es effets que produit cette faculté », indique en fait que c'est ce substantif qui est employé pour désigner des œuvres poétiques ou des créations d'ordre pictural. Nous le voyons à travers l'exemple « Ce Poëte a mille belles & plaisantes *imaginations*. Calot a gravé cent postures, cent *imaginations* grotesques », où sont évoquées la figure du poète et celle du graveur Callot<sup>27</sup>. Il est tout à fait significatif que Furetière recense une acception d'*imagination* en tant qu'effet de la faculté imaginative dans le domaine de la création, en particulier poétique et picturale, alors qu'une soixantaine d'année auparavant, Monet n'enregistrait aucun sens du substantif comme fruit de la créativité de l'artiste, cette acception étant réservée à *fantasie*. Il semble donc que Furetière accueille une acception nouvelle d'*imagination* dans son dictionnaire. Le *DU* suggère ainsi que *fantaisie* a subi une restriction sémantique au cours du XVII<sup>e</sup> : désignant dans la première moitié du siècle tout type d'œuvre artistique, elle est apparemment plus spécifiquement employée pour référer à une œuvre musicale dans la seconde.

Cette définition du *DU* nous frappe également pour la répétition

---

<sup>27</sup> Deux siècles plus tard, Callot donnera une partie de son sous-titre à *Gaspard de la Nuit*, mais Aloysius Bertrand parlera alors, non d'*imaginations*, mais de « fantaisies à la manière de Callot ».

d'adjectifs numériques indiquant des ordres de grandeurs hyperboliques : les « imaginations grotesques » de Callot ne sont pas dix-sept, mais cent, et les « imaginations » du poète sont « mille », des adjectifs qui donnent une image de l'imagination, en tant qu'effet de la puissance imaginative dans le domaine artistique, comme profusion et variété des œuvres créées par l'artiste.

Après cette analyse des définitions, nous nous pencherons maintenant sur les occurrences des unités en dehors de leurs articles.

## 9.2 *Comparaison des occurrences de fantaisie et imagination en dehors de leurs articles*

Il s'agira ici de comparer les contextes où nos substantifs sont utilisés en tant que définisseurs d'autres unités afin de mettre au jour les relations paradigmatiques enregistrées par les lexicographes, ainsi que les associations syntagmatiques dans lesquelles ils entrent.

### 9.2.1 *Emplois en tant que définisseurs*

Nous avons donc relevé les différentes unités définies par *fantaisie* et *imagination*, unités que nous avons répertoriées dans le tableau ci-dessous afin de croiser les données disponibles dans les trois dictionnaires étudiés – lorsque nos substantifs sont employés au sein de syntagmes composés d'autres unités, nous avons reporté le syntagme entier entre crochets. Signalons d'ores et déjà que le *DF* et le *DAF* étant plutôt construits sur des énoncés qui privilégient les synonymes, alors que le *DU* s'appuie plus largement sur des périphrases définitionnelles, les unités définies sont nécessairement plus nombreuses dans les dictionnaires de Richelet et de l'Académie.

<i>Phantaisie</i>	<i>Fantaisie</i>			<i>Imagination</i>		
	<i>DF</i>	<i>DU</i>	<i>DAF</i>	<i>DF</i>	<i>DU</i>	<i>DAF</i>
				Bille-veeses [imagination en l'air]		
	Bizarerie					
			Complexion			
				Conception		
Conte				Conte [imagination grotesques]		
	Caprice [fantaisie bourrue]		Caprice			
						Esprit [imagination seule]
				Grotesques [imagination folles / un peu gaillardes / mal fondées]		

	Humeur		Humeur			Illusion [imagination chimérique]
	Lubie [fantaisie ridicule]	Lubie	Lubie [fantaisie impertinente]			
	Manie					
	Poste					
				Reverie [imagination sotes]		Resveries [imagination extravagantes]
Tete			Teste	Tete		
	Vercoquin		Vercoquin [fantaisie extravagante]			
			Vertigo			
	Verve		Verve			
						Vision [imagination fausse, folle, extravagante]

TABEAU 13. Unités pour lesquelles fantaisie, phantaisie et imagination servent de définisseurs dans le DF, le DU et le DAF

En tant que définisseur, *fantaisie* apparaît seulement au singulier, à la différence d'*imagination*, qui apparaît au singulier et au pluriel. Au pluriel, il est remarquable qu'*imagination* soit sélectionnée par les auteurs du DF et par les Immortels pour définir le substantif *re(s)verie*, alors que celui-ci était coordonné à *fantaisie* dans le *Thresor* et que le verbe *resver* était relié à *fantasier* et *fantastiquer* dans le *Tesoro* ; observons également que, dans les deux cas, le substantif est accompagné d'adjectifs péjoratifs. De même, les académiciens choisissent *imagination* suivie d'adjectifs péjoratifs pour définir *illusion*, et surtout *vision*, une unité que l'on trouvait coordonnée à *fantaisie* dans le dictionnaire de Nicot. Ce changement de configuration interroge sur une éventuelle substitution sémantique de *fantaisie* par son synonyme au cours du XVII<sup>e</sup> siècle.

Dans le DF comme dans le DAF, on trouve *fantaisie* en tant que définisseur de l'unité *verve*, où il apparaît coordonné à *caprice* et à *quinte* chez Richelet, et à *caprice* et *bizarrerie* chez l'Académie, mais aussi de l'unité *vercoquin*, où il est juxtaposé à *caprice* dans le DF, et à « caprice bizarre » dans le DAF. Dans nos trois dictionnaires, *fantaisie* est choisi à l'unanimité pour décrire l'unique acception de *lubie*, les rédacteurs du DF l'accompagnant de l'adjectif *ridicule* et les Immortels de l'adjectif *impertinente* ; dans le DU comme dans le DAF, *fantaisie* apparaît encore coordonné à *caprice*. Dans le DAF, *fantaisie* est également définisseur de *complexion* où elle est juxtaposée à *caprice* et « humeur bizarre ». La relation synonymique entre *fantaisie* et *caprice* est confirmée : c'est de manière réciproque que l'un est employé pour décrire le sens de l'autre – le DF précise toutefois qu'un caprice est une « fantaisie bourrue ».

Pareillement, *fantaisie* est employée pour définir *humeur* dans les deux textes, *humeur* étant lui-même définisseur de notre unité dans le *DAF* ; son rapport synonymique avec le substantif *bizarrierie* est également appuyé dans le *DF*. On retrouve en outre la notion d'emportement dans la sélection de *fantaisie* en tant que définisseur de *manie*, où elle est accolée au substantif *passion* et au syntagme « volonté ardente ».

Force est de constater que *fantaisie* et *imagination* ne sont jamais élues pour définir les mêmes unités, à l'exception de *te(s)te* dans le *DAF* et le *DF*. Il est d'ailleurs intéressant de noter que les rédacteurs du *DF* emploient *imagination* et le graphème *phantaisie* pour décrire une acception figurée de *tête*, où les exemples montrent qu'il s'agit de sens qu'elle revêt dans des unités phraséologiques :

\*Tête. Esprit. Phantaisie, imagination. [Il n'y a pas au Parlement une meilleure tête. Il s'est mis en tête qu'on le raille. Se mettre quelque chose à la tête. Se mettre quelque chose en tête. *Ablancourt*. Faire tout à sa tête. *Ablancourt*. Cela ne va pas si vite que votre tête. *Racine, Plaideur, a 1. s. 5*. On ne lui sauroit oter cela de la tête. Il ne peut mettre cela dans sa tête. Chaussé une chose dans sa tête. *Sa tête lui donne bien de la peine*. C'est à dire, sa phantaisie, son humeur fâcheuse le tourmente.]

Nous observons également que *phantaisie* est ici juxtaposée au syntagme « humeur fâcheuse », unité qui confirme le lien privilégié du substantif avec le champ lexical de l'humeur.

Les académiciens choisissent *fantaisie* et *imagination* pour décrire le sens de *teste* dans des unités phraséologiques assez semblables :

*Teste*, se dit aussi, De l'esprit, de l'imagination, de la fantaisie, & des différentes conformations, & dispositions des organes qui servent aux opérations de l'esprit. Et dans ce sens, on dit, *Se mettre des chimères dans la teste. se chauffer une opinion dans la teste. se remplir la teste de sottises. il s'est mis l'amour en teste. il a en teste d'aller-là. il n'a que cela en teste. on ne luy peut oster de la teste qu'il mourra bien-tost. avoir la teste dure, la teste mal faite. la teste legere. dans l'estat où il est, il n'est pas capable d'application, il a la teste encore trop foible. il n'a pas la teste encore assez force, je n'ay pas assez de teste pour voir tant de papiers en si peu de temps. c'est un homme qui a une teste de fer, il estudieroit vingt heures.*



Il est remarquable que dans le *DF* comme dans le *DAF*, nos deux unités apparaissent aux côtés d'*esprit*, choix qui semble témoigner d'une synonymie partielle entre les trois substantifs, mais seulement dans le cadre de constructions phraséologiques. Dans le dictionnaire de Richelet, on peut supposer que la sélection du graphème *phantaisie* pour définir *tete* est peut-être liée au fait qu'il sert à délimiter une acception intellectuelle du substantif défini ; néanmoins, l'emploi du même graphème dans l'énoncé consacré à *conte* semble contredire cette hypothèse, dans la mesure où l'unité décrite n'a rien à voir avec le domaine intellectuel : « Folie, phantaisie, imaginations grotesques, sotises, vision chimerique & burlesque. [Conte jaune, bleu, violet, borgne. Conte pour rire, conte à dormir de bout, conte de ma mere l'oie, conte de la cigogne. Abl. Luc. Tom. 3.] ». Le *DF* suggère ainsi que les deux variantes orthographiques sont en usage et interchangeable en plusieurs contextes. Il est par ailleurs intéressant que ses rédacteurs sélectionnent également le substantif *imagination* au pluriel pour construire cet énoncé, indiquant ainsi qu'il existerait un rapport synonymique entre la forme *phantaisie* et *imagination* dans le domaine de la production artistique ; le lien privilégié entre ce domaine et la forme plurielle du substantif *imagination* est évident dans le *DF*, les lexicographes la sélectionnant également pour décrire une acception figurée du substantif *grotesques*, décrit comme un « terme de peinture ».

Quant à *imagination*, on observe qu'elle est employée pour décrire le sens de deux unités appartenant au domaine intellectuel, à savoir *conception* dans le *DF*, et *esprit* dans le *DAF* :

\* *Conception*. Esprit, intelligence, imagination. [Avoir la conception un peu dure.]

*Esprit*, signifie quelquefois, L'imagination seule. *Esprit brillant*. *esprit de feu*. *il a l'esprit inventif*, *l'esprit sterile*, *l'esprit sec*.

Des contextes où nos unités sont employées en tant que définisseurs, il semble donc que *fantaisie* est plus étroitement liée à des unités liées à la notion de passion, en particulier *caprice* et *humeur*, alors qu'*imagination* possède des relations avec des unités qui désignent le siège de la pensée ou ses productions (erronées ou extravagantes). Signalons en outre que la locution prépositionnelle *à sa fantaisie* est particulièrement employée hors-article par les lexicographes : sur les 39 occurrences de *fantaisie* hors-article dans le *DU*, c'est à 23 reprises que notre unité revient dans cette locution ; elle est notamment utilisée pour décrire les accep-



tions de syntagmes tels que « trouver une chose à son goût » (*DF*), de proverbes comme « Chacun fait comme il l'entend » (*DU*), ou d'expressions idiomatiques telles que « il n'en fait qu'à sa tete » (*DU*) et « il en fait comme des choux de son jardin » (*DAF*).

### 9.2.2 Associations syntagmatiques

– *Fantaisie, imagination* + substantif (ou inversement)

On ne relève qu'un seul cas où *fantaisie* se présente dans une telle construction, et ce dans le *DAF*, où l'unité apparaît comme un substantif pouvant se glisser dans les syntagmes nominaux suivants : « une fantaisie de Peintre, de Poete, de Musicien, de joueur de lut ». En tant que « chose inventée à plaisir », la *fantaisie* serait apanage des artistes.

*Imagination* n'apparaît pas dans de telles constructions. Chez Furetière, on trouve des syntagmes qui la présentent comme une faculté proprement humaine : « l'imagination de l'homme » ou « des hommes ». Comme dans le corpus du XVII<sup>e</sup> siècle étudié par Gorcy (1988), l'action de l'imagination se caractérise par sa chaleur et sa force : le *DAF* contient ainsi la construction « chaleur d'imagination » et le *DF* « le feu d'une imagination » ; on relève le syntagme « la force de l'imagination » dans le *DU* et le *DAF*, mais aussi une construction métaphorique où la faculté est comparée à un archer : « les traits d'une imagination » (*DF*). Les Immortels mettent également en lumière sa « facilité », sa « vivacité » ainsi que son « impétuosité », notamment à travers le syntagme « une saillie d'esprit & d'imagination » (*DAF*), construction employée pour désigner une acception positive de *caprice* (« il se peut prendre en bonne part »), lorsque ce substantif renvoie à l'activité des artistes qui « travaillent de caprice » – des associations qui confirment le lien entre *imagination* et l'idée d'incontrôlabilité déjà rencontrée dans les articles de nos deux unités. Chez Richelet, on relève en outre la construction « un sentiment de la mémoire & de l'imagination » pour définir une acception de *reconnaissance* relative à la terminologie de « poésie dramatique », qui met en évidence le lien entre notre unité et le domaine des affects. On retrouve aussi la relation entre *imagination* et notion de maladie : dans le *DF*, le substantif *emportement* est défini par le syntagme « dérèglement d'imagination » tandis que la construction « malade d'imagination », déjà repérée dans l'article du *DU*, revient dans le *DAF* à l'article « malade », les académiciens enregistrant en outre la construction « des maux de l'esprit & de l'imagination » à l'article « guérir ». D'autre part, le *DAF* contient la construction « grande fertilité d'imagination », qui suggère qu'une métaphore de la faculté en tant que terrain cultivable est entrée en langue. C'est en revanche une représentation de l'imagination comme méca-

nisme qu'évoque le syntagme « les ressorts de son imagination », enregistré par Furetière. L'invention de machines ou d'œuvres d'arts demandent un « effort d'imagination » (*DU*, *DAF*), et l'auteur du *DU* recense également le syntagme « une action de l'imagination » ; dans le *DAF*, il est aussi question d'« ouvrage d'imagination » et de « subtilité d'imagination ». Néanmoins, si on peut « trouver quelque chose de nouveau par la force de son imagination » (*DU*), c'est, entre autres, « par foiblesse d'imagination » que les fantômes peuvent apparaître (*DU*). Au pluriel, notre unité se présente dans les constructions « imaginations d'esprit » (*DU*), qui renvoie, autre autres, aux créations poétiques, et « imaginations de Temples » (*DU*), syntagme employé en poésie d'après Furetière.

– *Fantaisie, imagination* + adjectif ou locution adjectivale

*Fantaisie* apparaît accompagnée d'une gamme d'adjectifs relativement restreinte par rapport à *imagination*, et les adjectifs qui lui sont accolés sont systématiquement péjoratifs – il s'agit de « ridicule » et « bourru » (*DF*), et « impertinente », « erronée » et « bizarre » (*DAF*) que nous avons eu l'occasion de rencontrer lorsque nous nous sommes penchée sur les contextes où nos unités sont employées en tant que définisseurs ; des associations qui confirment l'existence d'un lien privilégié entre notre unité et la notion d'étrangeté. À l'inverse, *imagination* apparaît souvent avec des adjectifs mélioratifs, dont la plupart sont présents dans les articles dédiés à l'unité ; ailleurs dans les dictionnaires, *imagination* est accompagnée des adjectifs *brillante* et *bonne* (*DU*), mais aussi *raisonnable* (*DF*), une association qui montre qu'à la différence de *fantaisie*, le substantif *imagination* n'est pas incompatible avec la notion de raison. L'unité *imagination* est par ailleurs affublée d'adjectifs qui indiquent qu'elle est pensée comme un contenant : elle peut être « pleine de qqch » (*DU*), ou encore « remplie » et « occupée » (*DAF*), mais aussi « creuse » (*DU*). Malgré une importante représentation des adjectifs mélioratifs, notre unité est également nouée à plusieurs adjectifs péjoratifs dans les constructions « imagination pure », « débile », « foible » (*DU*), « chimérique », « fausse », « folle », « égarée », « extravagante » (*DAF*), des associations qui la relient aux notions de faiblesse et de folie. La fragilité de l'imagination est soulignée par l'association du substantif avec l'adjectif « troublée » (*DF*, *DU*), tandis que les constructions « son imagination estoit imbuë & frappée de cet objet » (*DU*) et « avoir l'imagination frappée d'une chose » (*DAF*) soulignent sa malléabilité et sa perméabilité.

Au pluriel, *fantaisie* et *imagination* apparaissent toutes deux avec l'adjectif « ridicules » dans le *DAF*. C'est cependant le seul adjectif commun aux deux unités, et il s'agit en fait du seul adjectif que l'on relève avec

*fantaisie*, « musqué » mis à part. À contrario, la forme plurielle d'*imagination* se manifeste avec une ribambelle d'adjectifs, qui relèvent tantôt du champ lexical de la beauté, tantôt du champ lexical de la futilité, ou encore de la folie et du ridicule. Hormis les adjectifs mélioratifs déjà rencontrés dans les articles « imagination » de nos dictionnaires, de *belles* à *plaisantes* et *agréables*, la recherche hors-article nous permet d'apprendre que les imaginations sont également « vastes » (*DAF*). Furetière confirme en outre la représentation des imaginations comme des entités fragiles : elles sont « délicates » et peuvent donc être « blessées ». Par rapport à la forme singulier, le pluriel d'*imaginations* est plus fréquemment escorté d'adjectifs chargés de connotations péjoratives : dans le *DAF*, les imaginations sont « folles », « estranges », « sottes », « grotesques », « bizarres » et « extravagantes » (*DAF*), des adjectifs qui reviennent aussi dans les deux autres dictionnaires et qui rattachent notre unité à la notion de bizarrerie. C'est en revanche l'aspect inconsistant des *imaginations* qui est souligné dans les syntagmes où le substantif est accompagné des adjectifs « creuses », « vaines » (*DU*, *DAF*), « chimériques », « sans fondement », « fausses » (*DAF*), « pures » (*DU*), « en l'air », « un peu gaillardes » et « mal fondées » dans le *DF*.

– *Fantaisie, imagination* + préposition

On relève de nombreuses constructions où nos deux unités sont affublées de prépositions, en particulier spatiales. La locution *à sa fantaisie* est enregistrée dans les trois dictionnaires, et on la retrouve notamment dans les syntagmes plus ou moins figés « vivre à sa fantaisie » (*DU*, *DAF*) et « faire à sa fantaisie », présente dans les trois sources. Notre unité apparaît également en compagnie de la préposition *de* dans le syntagme « travailler d'imagination », employé par Furetière et les académiciens pour qualifier l'activité des artistes, « Poètes, [...] Peintres, [...] Musiciens » à l'article « verve » du *DU*, et « Auteur[s], [...] Peintres, [...] Sculpteurs [et] Musiciens » à l'article « humeur » du *DAF* : *imagination* y est reliée à la notion de création artistique. Les locutions *par fantaisie* et *selon sa fantaisie* apparaissent dans le *DAF* et le *DU*, notamment dans les syntagmes « juger selon sa fantaisie » (*DU*), « juger de qqch selon sa fantaisie » (*DAF*) et « parler de qqch selon sa fantaisie » (*DAF*), qui soulignent l'ancrage de l'unité dans le domaine du jugement, de l'appréciation subjective ; on trouve aussi la construction *selon son imagination* dans un énoncé du *DU* où Furetière l'emploie pour remettre en doute la validité scientifique d'une théorie astronomique : « Les Astronomes appellent heures planétaires, celles où chaque Planete domine le plus fortement, selon leur imagination », à l'article « planétaire ». Nos unités apparaissent donc dans

des syntagmes prépositionnels similaires, qui semblent cependant revêtir des acceptions et des fonctions discursives distinctes. En ce qui concerne la préposition *par*, outre les constructions « faire qqch par fantaisie » et « se gouverner par imagination » déjà relevées dans le *DAF*, l'auteur du *DU* indique que les « apparitions » sont des « images qui se forment en nôtre esprit par la veuë ou imagination de quelque substance incorporelle, soit vraye, soit fausse » et que « les spectres, les apparitions ne se voyent que par l'imagination », des contextes où notre substantif est fermement relié à des unités appartenant au champ lexical des illusions.

Mais venons-en aux prépositions spatiales : Furetière recense « en l'imagination » (*DU*) tandis que la construction « dans l'imagination » est présente dans les trois textes. Dans les articles dédiés à nos unités, on trouvait les syntagmes « s'imprimer qqch dans la fantaisie » (*DAF*) et « faire une impression dans la fantaisie » (*DU*) ; parallèlement, le *DAF* contient le syntagme « s'imprimer dans l'imagination, dans l'esprit », qui suggère une possibilité de commutation entre les trois unités dans ce type de construction. Outre les syntagmes « qqch + venir dans l'imagination » (*DAF*, *DU*) et « qqch + venir en fantaisie à qqn » (*DAF*), on rencontre la variante « qqch + entrer dans l'imagination de qqn » dans les phrases « Une chose n'est jamais entrée dans l'esprit, dans la pensée, dans l'imagination » (*DAF*), et « Cela n'est jamais entré dans l'imagination de personne » (*DU*) ; le syntagme « avoir une pensée dans l'imagination » du *DU* fait quant à lui écho à la construction « avoir qqch en la fantaisie » du *DAF*. Ces associations confirment la représentation de l'imagination et de la fantaisie comme des facultés-contenants. De la même manière qu'on peut « (se) mettre qqch dans la fantaisie », il est également possible de « se mett[re] fortement [une image] dans l'esprit & dans l'imagination » mais aussi de « remettre qqn dans son imagination, ou dans sa mémoire » au sens de « reconnoître » (*DF*). L'imagination est étroitement liée à l'idée de représentation *in absentia* : les images sont « portées dans l'imagination », ce qui permet ensuite de « se représenter dans l'imagination » (*DAF*), ou de « rassembler des images en son imagination » (*DU*). D'après Furetière, « les songes ne sont que des especes confuses qui restent dans nôtre imagination des objets que nous avons veus en veillant », et « la peur ou la folie » peuvent faire « naistre dans nostre imagination [des visions, des spectres et des chimères] ». On retrouve donc le lien entre notre unité et le champ lexical de la folie, mais aussi de l'inconsistance : on peut « s'évaporer en imaginations » (*DAF*) ; et l'on relève même une construction où *imagination* est opposée à *réalité*, « etre plus en imagination qu'en réalité » (*DU*). D'autre part, Furetière indique que les erreurs ne seraient fondées « que sur l'imagination ».

– *Fantaisie, imagination* + verbes

Force est de constater que nos deux unités apparaissent plus souvent en tant que compléments d'objet de verbes qu'en tant que sujets.

1) *Fantaisie, imagination* en tant que sujets de verbes

Dans ce type de construction syntaxique, nos unités se manifestent dans des syntagmes assez similaires, qui semblent indiquer qu'elles partagent l'acception de production mentale : de la même manière qu'une *fantaisie* peut « venir à qqn » (*DU*) ou « [lui] monter en teste » (*DAF*), une *imagination* peut « venir » ou « se présenter à l'esprit » (*DAF*) ; on remarque qu'*imagination* est associée à *esprit* dans ces syntagmes, une relation dont ne peut se vanter *fantaisie*. De cette dernière, il est aussi dit qu'elle peut « passer » ou « prendre à qqn » (*DU, DAF*), alors que la faculté désignée par *imagination* est en mesure d'« aller loin », et « si loin qu'elle se perd » (*DAF*), mais aussi de « s'égarer » et de « se donner l'essor » (*DF*) – des constructions qui soulignent encore la puissance de l'imagination, en même temps que sa tendance à l'égarément.

2) *Fantaisie, imagination* en tant qu'objets de verbes transitifs directs

Au singulier, nos deux unités apparaissent dans des compléments d'objet de quantité de verbes. On apprend qu'en plus de « s'imprimer qqch dans la fantaisie » (*DAF*), on peut « s'imprimer » une *fantaisie* « dans la teste, dans l'esprit » (*DAF*). Dans les articles « imagination », le substantif était employé en tant qu'objet de verbes qui soulignaient sa fragilité, à commencer par « blesser » ; ailleurs dans le *DU*, elle est employée avec le verbe « troubler » dans l'énoncé « Plusieurs croyent voir des spectres & des fantomes, lors que leur imagination est troublée par quelque grande peur, ou autre passion », un emploi partagée par *fantaisie* dans la citation reportée par les rédacteurs du *DF* « Depuis le moment que cette frénésie troubla ma fantaisie [...] » ; les deux unités sont donc employées avec des verbes et des unités qui relèvent du champ lexical de la maladie et des passions. L'idée de chaleur refait surface : l'enthousiasme peut « enflammer l'imagination » (*DF*), mais les peintres peuvent aussi se la « rafraîchir » (*DU*), une construction qui rappelle notre actuelle locution *se rafraîchir la mémoire*, dont elle est peut-être une variante diachronique. Par ailleurs, il est possible de « recueillir son imagination » ou de la « rappeler » (*DAF*) – encore des syntagmes qui font écho à une locution du français contemporain, à savoir *recueillir ses esprits*. L'imagination apparaît également comme une faculté que l'on tient sous contrôle et que l'on peut libérer : si on peut « fixer l'imagination » et « l'accoutumer à faire qqch » (*DU*), on peut aussi « laisser aller son imagination » (*DAF*) ou « [la] promener sur qqch » (*DU*) ; il est possible de « soulager l'imagina-

tion » ou de « [la] faciliter » (*DU*). Les notions de plaisir et de divertissement sont également présentes dans les constructions « flatter son imagination » (*DU, DAF*) et « passer son imagination » (*DU, DAF*). Nous pouvons en outre « avoir une imagination » (*DAF, DU*) ou « des imaginations », que l'on peut « suivre » ou « entretenir » (*DAF*) : celles-ci influent donc sur notre comportement. Parallèlement, on relève aussi les constructions similaires « avoir des fantaisies » (*DAF*) et « avoir des fantaisies dans l'esprit » (*DF*).

3) *Fantaisie, imagination* en tant qu'objets de verbes intransitifs indirects

Au singulier, on identifie pour *imagination* des constructions qui évoquent l'idée, déjà rencontrée, de la représentation *in absentia* et du simulacre, où elle est tantôt coordonnée, tantôt opposée à des unités qui renvoient au sens de la vue : « Les songes rendent les objets présents à notre imagination » (*DU*), « les especes [...] representent les objets aux yeux, ou a l'imagination » (*DAF*) ; le verbe « fasciner » est défini par l'énoncé « faire certains charmes qui font paroistre les choses autrement qu'elles ne sont à nos yeux, à nôtre imagination », et la forme réfléchie du verbe « figurer » par les syntagmes « représenter à son imagination » (*DU*) et « se représenter dans l'imagination » (*DAF*). La notion d'apparition fait elle aussi surface : les objets « s'offrent », « se présentent » ou « se représentent » à notre imagination (*DU*). Quant à l'association privilégiée d'*imagination* avec le domaine de la création artistique, elle revient dans les syntagmes « lascher la bride à son imagination », « tirer des vers de son imagination » (*DU*), « donner l'essor à son imagination » et « laisser prendre l'essor à son imagination » (*DF*). Certaines constructions soulignent cependant les limites de la faculté : certains objets sont « au-delà de l'imagination » (*DAF*).

Au pluriel, *fantaisies* apparaît en tant que COI dans des syntagmes verbaux qui mettent en relief leur aspect irrationnel. Comme chez Monet, les *fantaisies* sont présentées comme un vice : on peut être « sujet à ses fantaisies » (*DAF*). Elles sont condamnables, mais le mépris est encore plus fort pour ceux qui « s'assujettissent aux fantaisies, aux caprices des autres » ou qui « adhèr[ent] aux fantaisies, aux opinions d'autrui » (*DAF*), des constructions qui ne sont pas sans rappeler le syntagme « mener le peuple à sa fantasia » du *Thresor*. Les *imaginations* sont quant à elles employées dans des syntagmes où elles sont assimilées à de la nourriture malsaine : on se « remplit l'esprit d'imaginations », on s'en « nourrit », on s'en « paît » ou l'on s'en « repaît » (*DU*).



## 9.3 Les membres des séries lexicales d'imagination et fantaisie

## 9.3.1 Les verbes imaginer et s'imaginer

En comparant les dictionnaires monolingues de la fin du XVII<sup>e</sup> avec les sources lexicographiques du début du siècle, un fait marquant émerge d'emblée : les verbes *fantasier* et *fantastiquer* disparaissent complètement d'un corpus à l'autre. Aucun article ne leur est accordé dans les trois premiers dictionnaires monolingues, et ils n'apparaissent pas non plus dans d'autres zones de ces textes ; on peut ainsi émettre l'hypothèse que ces deux formes, qui étaient enregistrées dans l'*Invantaire* de Monet, sont devenues obsolètes au cours du siècle, ou encore que l'Académie, les rédacteurs du *DF* et Furetière ne les reconnaissent pas comme des unités appartenant à la langue commune, ou dignes d'être retenues pour parfaire le bel usage. Les dictionnaires indiquent en tout cas que seul le verbe *imaginer* a subsisté, et il semble en fait avoir hérité des acceptions qui étaient attribuées aux verbes de la série lexicale de *fantaisie* dans les sources lexicographiques de la première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle. Penchons-nous d'abord sur les articles qui lui sont consacrés :

DF	DU	DAF
IMAGINAIRE [...] <i>Imaginer, v. a.</i> Concevoir. Se former l'image, ou l'idée d'une chose. [Peut on rien imaginer de plus grand que son dessein ? Imaginer un expédient, imaginer une chose plaisante. C'est un homme qui a pu imaginer un moment que vous le favorisiez. <i>Voit. l. 23.</i> J'ai beaucoup de plaisir à voir les choses que j'avois imaginées. <i>Voiture, lettre 38.</i> ] <i>S'imaginer, v. r.</i> Concevoir. [On ne peut rien s'imaginer de plus ridicule.] <i>S'imaginer.</i> Croire, se persuader. [Je m' imagine que vous serez de mon avis.]	IMAGINER. <i>v. act.</i> Penser, assembler plusieurs idées dans son esprit, dans son imagination. La principale qualité d'un Peintre, d'un Poète, c'est de bien imaginer un dessein, avant que de l'exécuter. IMAGINER, signifie aussi, Croire. Il ne faut pas s'imaginer qu'un homme réussisse également bien en toutes choses. on s' imagine toujours qu'on a plus de mérite, de perfections, qu'on n'en a en effet. IMAGINER, signifie aussi, Se représenter dans l'esprit. <i>Imaginez</i> vous les plus grands tourments du monde, ce n'est qu'une légère idée de l'Enfer. <i>Imaginez</i> vous Alexandre au milieu d'une bataille, &c. IMAGINÉ, ÉE, <i>part. pass.</i> & <i>adj.</i> Ce n'est pas le tout qu'une machine soit bien imaginée, il faut encore qu'elle soit bien exécutée.	IMAGE [...] IMAGINER. <i>v. act.</i> Former quelque chose dans son idée, dans son esprit. <i>C'est un homme qui imagine bien, qui imagine de belles choses. il faut imaginer dans la Poésie.</i> Il se met plus souvent avec le pronom personnel & signifie, Se représenter dans son esprit. <i>Ne vous imaginez pas ces choses là. ils s'imaginent l'enfer, le Paradis fait de telle façon. imaginez-vous un homme qui soit...</i> Il signifie aussi, Se persuader vainement, estimer que... <i>Il s' imagine qu'il viendra à bout de cela. il s' imagine estre un grand Docteur.</i> Il sign. aussi quelquefois simplement, Se persuader. <i>Je ne scaurois m' imaginer qu'il y ait des gens, &amp;c.</i>

TABLEAU 14. Articles « imaginer » dans le DF, le DU et le DAF

Les premiers définisseurs choisis par Richelet et Furetière attirent particulièrement notre attention : *concevoir* pour le premier ; *penser* pour le deuxième. En observant les énoncés définitionnels proposés pour ces deux unités dans les dictionnaires respectifs, on remarque que les lexicographes enregistrent qu'il existerait des relations de type hiérarchique entre *imaginer* et *concevoir* et entre *imaginer* et *penser* : dans le *DU*, *penser* est

d'abord « faire une action de l'esprit, de l'imagination, de la mémoire » ; dans le *DF*, nulle trace en revanche d'unités appartenant à la série lexicale d'*imagination* puisque *concevoir* est décrit par la périphrase « Se former une idée de quelque chose ».

À la différence de la définition fournie pour la première acception d'*imagination*, décrite comme une « faculté de l'ame pour concevoir les choses sensibles », Richelet et ses collaborateurs ne précisent pas ici à quel type d'objet l'action d'imaginer s'applique : le verbe renverrait à l'action de « se former l'image ou l'idée d'une chose », définition où apparaissent coordonnées les dérivés des unités *imago* et *idea*. Le choix du verbe *former*, également sélectionné par les Immortels, n'est cependant pas anodin : les définitions fournies par le *DF* et le *DAF* indiquent qu'il s'agit d'un verbe fortement lié à la notion de figure<sup>28</sup> : Richelet et l'Académie enregistrent donc qu'*imaginer* renvoie à l'action de créer mentalement une forme, et soulignent la réflexivité de l'action par l'insertion d'un pronom réfléchi pour le premier et par celle de pronoms possessifs pour la deuxième. Dans le *DAF*, l'une des acceptions du verbe *former* recensées est notamment précisée à travers l'énoncé « Composer une chose de plusieurs autres, & luy donner une certaine forme, une certaine disposition », qui indique que *former* est également rattaché à l'idée de composition.

C'est ce sens d'*imaginer* que souligne principalement Furetière, qui rejette *former* au profit du verbe *assembler* dans la périphrase : « assembler plusieurs idées dans son esprit, dans son imagination ». En élaborant cette définition, le lexicographe met en évidence qu'*imaginer* renvoie à l'action de composer, d'assembler des idées, donc à la création d'images nouvelles à partir d'idées *déjà* présentes en l'esprit, plutôt qu'à l'activité de *formation*. Ces différences entre les énoncés lexicographiques du *DF* et du *DAF* d'un côté, et du *DU* de l'autre, font par ailleurs écho aux définitions d'*imaginer* et de *fantasier* que nous trouvons dans les sources du début du siècle, *imaginer* étant déjà enregistré comme un verbe lié à la notion de forme<sup>29</sup>, et *fantasier* à l'action d'« excogiter, [d']invanter, comme an peinture, & autre art ». En fait, la définition de Furetière est plus proche de la définition de *fantasier* fournie par Monet. L'ancrage artistique du verbe est notamment souligné par les exemples choisis par l'auteur du *DU*, où sont convoquées la figure du peintre et celle du poète, dont

---

<sup>28</sup> Voir « Former. », *DF*, *DAF*.

<sup>29</sup> Chez Nicot, on trouvait l'énoncé suivant : « Penser et imaginer en son esprit la forme et semblance de quelque chose » ; chez Monet, la première acception du verbe *imaginer* était suivie de la périphrase synonymique « former des images, des espèces an son ame ».



« la principale qualité [...] est de bien imaginer un dessein avant que de l'exécuter ». Bien que les Immortels insistent plutôt sur le sens d'*imaginer* comme formation d'une image mentale, ils illustrent eux aussi la première acception du verbe par des énoncés qui l'inscrivent dans les domaines de la création artistique et du plaisir esthétique : « C'est un homme qui imagine bien, qui imagine de belles choses. il faut imaginer dans la Poésie ». Un aspect du verbe également présent chez Richelet : mis à part l'énoncé « imaginer un expédient » qui fait écho aux constructions « imaginer /subtilier comment faire qqch » relevées dans le *Thresor*, les rédacteurs du *DF* proposent la construction « imaginer une chose plaisante » et la citation de Voiture « J'ai beaucoup de plaisir à voir les choses que j'avois imaginées ». Ces exemples suggèrent ainsi que le verbe *imaginer* a totalement substitué *fantasier* en langue française à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, de la même manière qu'*imagination* possède désormais des acceptions liées à la notion de création artistique, alors que *fantaisie* ne désigne plus qu'un type d'œuvre particulier. Il est d'ailleurs intéressant de noter que Furetière et l'Académie trahissent une forte hésitation quant à la dénomination de l'endroit où s'accomplit l'action d'*imaginer* : « dans [l']esprit » ou « dans [l']imagination » pour le *DU*, « dans [l']esprit » ou « dans [l']idée » pour le *DAF* (« idée » désignant ici une faculté intellectuelle, voire le siège des facultés mentales).

Les trois dictionnaires décrivent ensuite les acceptions du verbe lorsqu'il est employé sous sa forme réfléchi, qui est à l'unanimité reliée aux notions de représentation et de croyance. Furetière et l'Académie sélectionnent pratiquement la même périphrase définitionnelle pour illustrer l'acception de *s'imaginer* en tant qu'action de représentation mentale : « Se représenter dans son/l'esprit » – remarquons qu'à la différence des définitions proposées pour *imaginer*, aucune hésitation n'est ici manifestée quant à l'endroit où s'effectue l'acte de *s'imaginer*, identifié dans *l'esprit*. Le *DAF* fournit par ailleurs une information sur la fréquence relative des deux formes, indiquant qu'*imaginer* serait plus souvent utilisée avec le pronom réfléchi. Quant aux rédacteurs du *DF*, ils choisissent encore *concevoir*, et illustrent la première acception de *s'imaginer* par l'énoncé « on ne peut rien s'imaginer de plus ridicule », où l'on retrouve un adjectif apparemment récurrent avec les unités étudiées. Pour la seconde acception de la forme réfléchi, Richelet et ses collaborateurs proposent en revanche les unités « croire, se persuader », dont la première est également sélectionnée par Furetière, et la seconde, par les Immortels. Ces acceptions sont illustrées dans les trois dictionnaires par des exemples qui indiquent que *s'imaginer* sert à introduire des propositions où le locuteur fait part de convictions personnelles, ou des propositions où le lo-

cuteur présente des idées comme des croyances ou des opinions erronées, comme nous le voyons dans les exemples « il ne faut pas s'imaginer qu'un homme réussit également bien en toutes choses » (*DU*), « il s' imagine estre un grand Docteur » (*DAF*), et « on s' imagine toujourn qu' on a plus de merite, de perfections, qu' on n' en a en effet » (*DU*), sorte de maxime bâtie sur un système comparatif par lequel l'énonciateur indique que ce qui est imaginé est supérieur à ce qui est effectivement.

En comparant les occurrences d'*imaginer* et de *s'imaginer* hors-article dans les trois dictionnaires, on s'aperçoit cependant que c'est de manière relativement interchangeable que les lexicographes emploient les deux formes suivies de propositions présentant des conjectures d'hommes de science, dans des articles consacrés à des termes d'astronomie (*DF*, *DAF*, *DU*), ou d'optique et de géométrie (*DU*). *Imaginer* et sa forme réfléchie possèderaient donc des acceptions communes. On observe toutefois que, chez Furetière, *s'imaginer* est très généreusement convoquée dans des énoncés où l'auteur décrit des unités liées aux superstitions populaires ; le verbe y est suivi de propositions présentant les croyances du peuple en général, ou celles de peuples en particulier, comme les Hollandais et les Indiens. Le lexicographe s'en sert également pour introduire des opinions erronées, parmi lesquelles celles des Anciens. Cette différence suggère donc l'existence d'un lien privilégié entre la forme réfléchie et la notion de croyance.

Mais penchons-nous à présent sur les énoncés lexicographiques fournis pour les autres membres des séries lexicales de nos unités.

### 9.3.2 *Les autres membres*

Concernant d'abord les adjectifs, on remarque que, comme chez Monet, *fantastique* est défini par l'adjectif *imaginaire* dans le *DU*, mais que cette relation n'est pas réciproque. Les définitions fournies pour les deux adjectifs semblent indiquer que *fantastique* est relié à la notion d'apparence alors qu'*imaginaire* se rattache au concept d'irréel. Furetière et les Immortels choisissent la même périphrase pour définir le premier, « qui n'a que l'apparence », et illustrent tous deux cette acception par des exemples où sont convoquées des superstitions : il est ainsi question des « corps fantastiques » pris par les démons (*DAF*) et les esprits (*DU*). C'est également à l'unanimité que les trois instances autoriales soulignent que l'adjectif *imaginaire* renvoie à ce « qui n'est que dans l' imagination » (*DF*, *DU*), « qui n'est point réel » (*DU*, *DAF*) et « effectif » (*DU*), ou « dans la nature des choses » (*DF*), « mais seulement en imagination et en pensée » (*DAF*). Quant à *fantasque*, il est intéressant que l'adjectif *capricieux* soit sélectionné pour le définir dans les trois diction-

naires, et que *fantasque* serve également à décrire l'acception de *capricieux* dans le *DF* et le *DAF* : les lexicographes enregistrent ainsi une relation synonymique entre les deux adjectifs, qui est spéculaire à la synonymie recensée entre les substantifs *fantaisie* et *caprice*. De manière remarquable, on observe donc que l'adjectif *imaginaire* paraît autonome par rapport aux adjectifs appartenant à la série lexicale de *fantaisie*, et que les dictionnaires de la fin du XVII<sup>e</sup> indiquent qu'il existe un lien privilégié entre la série lexicale de *fantaisie* et celle de *caprice*.

Concernant les substantifs, les dictionnaires recensent les formes *fantosme* et *fantôme* ; *fantasme*, enregistrée par Monet, n'apparaît en revanche nulle part : une absence qui indique peut-être que ce graphème a disparu au cours du siècle, ou que les trois instances autoriales déconseillent son emploi. Dans les définitions fournies pour *fantosme*, Furetière signale qu'il s'agit d'un « terme de philosophie », alors que l'Académie souligne que cette unité relève du « style dogmatique », où elle est employée au pluriel et parfois sous la forme de sa variante graphique *phantosmes*. Le *DU* précise que, dans ce sens, *fantosme* renvoie aux « image[s] qui se forme[nt] en nostre esprit », alors que le *DAF* propose un énoncé où c'est « l'imagination » qui apparaît comme le lieu où se forment les « images et especes » : de manière significative, ni les académiciens ni Furetière ne sélectionnent le substantif *fantaisie* ou sa variante en *ph-* pour décrire cette acception de *fantosme*, alors même qu'ils définissaient l'acception terminologique de *fantaisie* en indiquant que l'unité était employée pour référer à une faculté où les espèces étaient reçues. Le fait que ces deux instances autoriales préfèrent ici *esprit* et *imagination* à l'unité *fantaisie* laisse penser que cette dernière a subi une restriction sémantique, et en particulier, qu'elle a perdu une acception qu'elle occupait dans la terminologie philosophique. En dernier lieu, signalons que l'unité *imaginative*, dont Cotgrave et Monet enregistraient qu'elle était employée en tant que substantif, n'est recensée que sous sa forme adjectivale par les lexicographes ; seule l'Académie indique, à la fin de l'article qui lui est dédié, qu'*imaginative* peut être utilisée comme substantif pour désigner la faculté imaginative. Cette forme apparaît également dans l'article « songe » du *DF*, qui est défini comme un « mouvement de l'imaginative ».

9.4 *Bilan*

L'analyse menée dans les sources lexicographiques du début du XVII<sup>e</sup> siècle a montré que l'unité *fantasie* recouvre une aire sémantique relativement large et plus étendue qu'*imagination* dans les usages enregistrés par les auteurs pour décrire les pratiques linguistiques du XVI<sup>e</sup> et du début du XVII<sup>e</sup>. Le *Thresor* de Nicot, qui recopie l'article publié dans le dictionnaire d'Estienne de 1539, indique que le substantif *fantasie* entrainait dans de nombreuses constructions où elle pouvait, entre autres, être utilisée pour désigner une faculté où les idées vont et viennent ; en parallèle, le lexicographe anglais Cotgrave enregistre une acception de l'unité comme *mind of a bodie* : des informations qui suggèrent que, dans certains usages antérieurs au XVII<sup>e</sup> siècle, l'unité *fantasie* pouvait désigner le siège de la pensée. Les descriptions fournies par le dictionnaire sans doute le plus représentatif de la langue du début du XVII<sup>e</sup>, l'*Invantaire* de Monet, indiquent toutefois que *fantasie* et *imagination* partagent plusieurs acceptions ; mais ce texte suggère également que *fantasie* avait probablement déjà commencé à être délaissée au profit d'*imagination* pour désigner une faculté intellectuelle dans les trois premières décennies du siècle.

En comparant ces informations avec les définitions de nos unités et leurs contextes d'occurrences hors-article dans les premiers dictionnaires monolingues français, publiés entre 1680 et 1694, force est de constater que ces sources lexicographiques ne traitent pas non plus *imagination* et *fantasie* comme des synonymes au sens strict. Dans le sillage de Négroni (2002), nous avons ratifié l'existence d'un rapport asymétrique entre les deux unités : d'une part, l'acception philosophique de *fantasie* est décrite par *imagination* dans les trois dictionnaires alors que ce renvoi n'est nulle part réciproque ; d'autre part, hormis dans certaines constructions phraséologiques, on ne trouve aucune occurrence de *fantasie* hors-article où l'unité désigne une faculté intellectuelle, et elle est même absente des définitions du terme philosophique *fantosme*. Des données que nous lisons comme un plausible indice du déclin de *fantasie* au bénéfice d'*imagination* dans les usages philosophiques et généraux, et de la plus grande clarté sémantique du substantif *imagination* par rapport à *fantasie* au moment où sont composés les dictionnaires. Nous avons également complété et nuancé le travail de Négroni (2002) en montrant que les définitions révèlent moins que *fantasie* serait présentée comme une « "figure métonymique" de l'imagination » (2002 : 266), qu'elles n'indiquent que nos deux unités sont liées à des représentations de l'âme différentes, liées à des traditions philosophiques distinctes. Alors que l'héritage aristotélicien est particulièrement prégnant dans les descrip-

tions fournies pour *fantaisie*, les articles consacrés à *imagination* montrent que ce substantif désigne une faculté intellectuelle rationnelle, qui est partie prenante du processus de connaissance (*DU*) et qui appartient à l'âme en tant qu'entité non-divisée et non-hiérarchisée (*DF* et *DAF*).

Nous avons également observé que les descriptions offertes par Richelet, Furetière et l'Académie soulignent particulièrement le rapport étroit entre le substantif *imagination*, le verbe *imaginer* et les notions de créativité et de création artistique. Elles signalent ainsi qu'*imagination* est employée pour désigner la faculté qui permet la création artistique, mais aussi ses produits, alors que ces acceptions étaient revêtues par *fantaisie* et *fantasier* dans l'*Invantaire* : la comparaison du dictionnaire de Monet avec les sources lexicographiques de la fin du XVII<sup>e</sup> suggère qu'au cours de ce siècle, *imagination* a progressivement récupéré des traits sémantiques qui appartenaient auparavant à *fantaisie* et aux membres de sa série, donnée qui apparaît cohérente avec la disparition des verbes *fantasier* et *fantastiquer* dans les dictionnaires monolingues et avec la récupération de leurs acceptions artistiques par *imaginer*. À l'orée du siècle des Lumières, le substantif *fantaisie* n'aurait plus cours que dans la terminologie musicale, et ce, pour désigner un type de composition sans règles fixes. C'est d'ailleurs à plusieurs reprises que *fantaisie* apparaît en relation antonymique avec le substantif *raison*, une relation qui n'est pas partagée par *imagination*, que l'on trouve plutôt opposée à des unités qui relèvent du champ lexical de la réalité, de l'effectivité.

À partir des périphrases définitionnelles, des exemples et des occurrences des unités hors-article, nous avons pu observer qu'*imagination* possède une acception dans la terminologie médicale, où elle désigne la faculté et/ou l'organe d'où la folie tire son origine. D'autre part, elle entretient un rapport étroit avec des unités appartenant au domaine intellectuel, à savoir *conception* et *esprit*. Si *fantaisie* et *imagination* apparaissent interchangeable dans des unités phraséologiques où elles désignent une faculté passive, représentée comme un contenant où vont et viennent les idées, et où elles peuvent parfois commuter avec *esprit* et *teste*, seule *imagination* apparaît dans des contextes où elle désigne une faculté active. De son côté, *fantaisie* possède un lien privilégié avec *humeur*, et surtout avec *caprice*, qui apparaît comme l'unité avec laquelle la relation de synonymie est la plus étroite ; une relation qui est d'ailleurs étayée par la synonymie enregistrée entre les adjectifs *capricieux* et *fantasque*. Dans le corpus étudié, l'unité *fantaisie* se présente fréquemment au sein de la locution prépositionnelle *à sa fantaisie*, amplement utilisée par les lexicographes pour décrire le sens d'unités qui se rattachent à la notion de préférence individuelle. Comme *imagination*, *fantaisie* se manifeste souvent

avec le cooccurrent *opinion* ; néanmoins, *imagination* est plus solidement rattachée à la notion de conviction personnelle et de croyance.

C'est principalement au pluriel que nos unités apparaissent comme des synonymes, pouvant commuter dans des constructions où elles désignent des pensées irrationnelles. Néanmoins, alors que la forme plurielle de *fantaisie* apparaît presque exclusivement affublée d'adjectifs péjoratifs, *imagination*s se présente avec des adjectifs du même type, mais aussi avec des adjectifs mélioratifs. Il semble ainsi que les *fantaisies* désignent des pensées catégoriquement condamnées tandis que les *imagination*s ne sont pas forcément à mettre au rebut, surtout dans leur acception artistique.

En définitive, l'on observe que des prodromes de différenciation sémantique se nichent déjà dans les dictionnaires du XVII<sup>e</sup> siècle et que les deux unités paraissent revêtir des acceptions différentes, et ce, même dans la terminologie philosophique naissante. Il s'agira maintenant d'observer de quelle manière *fantaisie* et *imagination*, décrites par les lexicographes comme des unités situées au carrefour du lexique général et de la terminologie philosophique, mais aussi d'autres lexiques de spécialité, sont employées chez un philosophe qui a contribué à fonder la terminologie philosophique française tout en rendant ses théories accessibles aux locuteurs non-doctes.

## PARTIE IV

### *Fantaisie et imagination* dans les textes de Descartes

Dans cette quatrième partie, nous présentons une analyse détaillée des emplois des unités étudiées dans les traités écrits par Descartes en français ou traduits sous sa supervision (chapitre 11) et dans les lettres du philosophe (chapitre 12), que nous observons au prisme des informations identifiées dans les dictionnaires. Nous faisons précéder ces deux chapitres analytiques par une section dédiée au problème de l'auctorialité des textes étudiés (chapitre 10). L'auctorialité constitue une question centrale pour notre travail dans la mesure où les traductions françaises des *MM* et des *PP* ont largement contribué à la diffusion de l'œuvre cartésienne et de la philosophie de l'auteur, sans que l'on connaisse vraiment la part qu'a joué Descartes dans le processus de traduction. D'autre part, la traduction des lettres latines du philosophe, ainsi que l'édition de la correspondance par Clerselier, ont été réalisées après la mort de Descartes : l'éditeur a opéré des choix qui ont conditionné le cartésianisme et l'image de Descartes reçus à grande échelle. Ce sont néanmoins ces textes qui constituent le premier vecteur de diffusion du lexique philosophique cartésien.

Forte de ces questionnements auctoriaux, nous nous lançons ensuite dans l'analyse des traités, puis des lettres, en suivant un parcours identique. Après avoir fourni quelques données quantitatives sur la répartition des occurrences des unités étudiées dans les textes, nous examinons les énoncés à fonction définitoire que l'auteur propose dans ces écrits. Nous étudions ensuite les réactions suscitées par les définitions et l'emploi des unités chez les interlocuteurs de Descartes – dans les *Objections* pour le chapitre 11 et dans les lettres de correspondants et les préfaces de l'éditeur pour le chapitre 12. Enfin, nous observons les associations syntagmatiques dans lesquelles entrent nos unités à travers une étude syntaxique, à laquelle nous combinons une analyse discursive afin d'identifier également les relations paradigmatiques établies, revenant à une recherche en plein texte là où un tel procédé s'avère nécessaire



pour appréhender de façon complète la sémantique de l'unité, et en tenant toujours compte du fait que certains textes sont des traductions. Nous complétons notre enquête par une analyse du fonctionnement syntaxique et de l'actualisation en discours des membres des séries lexicales de *fantaisie* et *imagination*, en accordant une importance particulière au verbe *imaginer*, dont la présence est conséquente, tant dans les traités que dans la correspondance. Certains passages où l'auteur fournit des éléments de définition méritaient également une étude à la fois syntaxique, discursive, voire stylistique : la catégorisation suivie n'est donc pas hermétique, et les instruments d'analyse adoptés se complètent constamment. La souplesse recherchée est fonctionnelle à notre objectif, à savoir saisir la valeur sémantique accordée à nos unités en tenant compte de sa complexité.

Par cette triple analyse, nous visons aussi à vérifier la cohérence entre les définitions fournies par le philosophe et l'emploi qu'il propose en discours, et à observer les ressemblances et les différences entre emplois et définitions cartésiennes par rapport aux traitements lexicographiques vus dans la troisième partie. En particulier, nous nous demandons si le philosophe tend à employer *fantaisie* et *imagination* en mobilisant leurs acceptions générales ou terminologiques, et de quelle manière il remet en jeu ces acceptions, ainsi que les acceptions terminologiques des unités latines dont elles sont issues, au sein de son lexique philosophique.

En dernier lieu, nous revenons brièvement aux dictionnaires monolingues publiés à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle afin de vérifier si l'on peut observer des indices d'une influence de l'emploi cartésien des unités sur les traitements lexicographiques proposés (chapitre 13). Nous nous demanderons en particulier, si, en tant que discours constituant, le discours philosophique cartésien et l'emploi du lexique général et de la terminologie philosophique qui y est proposé, fait figure d'autorité pour les lexicographes.

Afin d'illustrer notre propos, nous reportons régulièrement des passages tirés du *Corpus Descartes*, qui respecte l'orthographe des éditions originales. Pour les traités, nous indiquons le numéro de page dans l'édition de référence d'Adam et Tannery (1897-1903) – sauf pour les extraits des *Objections* de Gassendi, tirés de l'édition Camusat-Le Petit (1647), que nous abrégeons par « C-LP ». Pour les lettres, nous reportons en revanche le numéro de page dans l'édition de Clerselier (précédée de l'abréviation « Cl » et du numéro du volume), également utilisée par les créateurs de la plateforme de référence. Pour l'identification du correspondant et la datation de la lettre, nous nous appuyons sur l'édition de



Belgioioso (Descartes 2005), qui tient compte des hypothèses avancées par les différents éditeurs, et reporte les conjectures de la nouvelle édition d'Adam et Tannery (1969-1974) en l'absence de documents permettant d'établir ces informations avec certitude.

Afin d'éviter d'alourdir notre texte en reportant constamment les titres entiers des traités étudiés, nous avons utilisé les abréviations *DM* pour le *Discours de la Méthode*, *MM* pour les *Méditations Métaphysiques*, *PP* pour les *Principes de la Philosophie* et *PA* pour les *Passions de l'Âme*.



## Chapitre 10

### La question de l'auctorialité des textes cartésiens

Descartes écrit dans les deux langues, et le bilinguisme de son œuvre pose la question du rapport de l'auteur et de son, ou plutôt de *ses* publics, à la langue française et au latin, en même temps qu'il interroge sur la traduction et l'auto-traduction des traités. Sur les quatre traités étudiés, deux sont des textes français élaborés à partir d'écrits d'abord rédigés en latin : les *MM* et les *PP* ; de même, certaines lettres latines du philosophe éditées par Clerselier ont été traduites en français. Il ne s'agira pas, on l'a compris, d'analyser la traduction des versions françaises ; nous voulons toutefois mettre en évidence que la langue française utilisée par Descartes dans la moitié de ses traités est une langue *de traduction*, c'est-à-dire une langue dont l'objectif est de faire passer des contenus à l'origine formulés dans un idiome donné, dans une langue autre. D'autre part, il ne faut pas oublier que la langue à partir de laquelle ces textes sont traduits est un idiome prestigieux, qui peut compter sur une terminologie philosophique en usage depuis des siècles parmi les doctes de l'Europe. Et même les textes écrits d'abord en français par le philosophe sont à étudier en gardant à l'esprit son bilinguisme et le fait que jusqu'à la publication du *DM*, les textes philosophiques qui paraissent en France sont pour la plupart rédigés en latin. La langue française telle qu'elle est utilisée par Descartes et le lexique philosophique qu'il construit portent avec eux la mémoire du latin de l'École, et cette mémoire est à prendre en considération.

#### 10.1 *La traduction des Meditations : éclaircir ses pensées, traduire, réécrire*

Comme nous l'avons évoqué dans la seconde partie de cet ouvrage, les interventions de Descartes sur la traduction des *Meditatio* par de Luynes consistent, d'après l'auteur, moins en une révision de la traduction qu'en une réécriture par laquelle il a cherché à « éclaircir ses pensées ». C'est ainsi que la révision aboutit à la composition d'un nouveau texte, semblable au premier écrit, mais comportant par endroits des contenus

différents. Belgioioso (2010) a montré que cette attitude du philosophe se manifeste également dans la traduction des *Principia* de Picot, citant une lettre de Descartes à son traducteur, datée du 17 février 1645 : « Ce que j'ai écrit, en l'art. 36, que *alii planetæ habent aphelia sua aliis in locis*, est conforme à l'expérience ; mais ce que vous dites est plus conforme à la raison, tirée de l'inégale situation des Etoiles fixes, s'il n'y avait qu'elle seule qui fût cause de l'excentricité des Planètes. » (CI III, 612).

Belgioioso souligne ainsi que, pour Descartes, la traduction est modification du texte original (*ivi* : 2). Avant les révisions des *MM*, des *Objections et Réponses*, la version française du *DM* par Courcelles avait elle aussi été relue par Descartes et, à cette occasion, l'auteur avait remanié son texte : à la fin des *Specimina*, dans une adresse au lecteur, il déclare être parfois intervenu sur le texte latin afin de corriger le sens de certains passages de son œuvre, mais non les choix lexicaux du traducteur.

Ce travail de traduction/réécriture donne ainsi naissance à une sorte de second original, au point que la version française des *Meditationes* a longtemps fait autorité et est « tenue sans restriction pour un texte cartésien », selon Beyssade et Beyssade (1979/2011 : 20). Les spécialistes ajoutent que « c'est d'elle plutôt que de l'original latin que sont parties souvent les traductions étrangères », information non négligeable : la version française du duc de Luynes revue par Descartes tendrait donc à être considérée comme le texte original (*ibid.*).

Comme le fait remarquer Beyssade, la version française de 1647 est en fait problématique dans la mesure où nous n'avons à ce jour aucune information tangible sur la part qu'a eue Descartes dans cette traduction/auto-traduction, ni sur le poids qu'a eu sa relecture sur le résultat final. Raison pour laquelle l'experte s'attèle à une nouvelle version française des *Meditationes* en 1990. Ce travail de retraduction est sous-tendu par deux exigences principales : restituer l'original latin dans un français accessible au lecteur d'aujourd'hui tout en restant au plus proche de la lettre de l'original. La nouvelle traduction de Beyssade se veut donc plus *sourcière* que celle de Luynes, pour reprendre la dichotomie proposée par Ladmiral (2014).

Chedin (1991) propose une critique consacrée à cette nouvelle traduction et recense les choix de traduction lexicaux divergents dans la version du duc de Luynes et dans celle de Beyssade. De manière remarquable, on apprend que le verbe *percepere* était traduit par *concevoir* dans la version de 1647, alors que Beyssade le rend systématiquement par *percevoir* ; en parallèle, dans la version de 1990, le substantif *perceptio* est restitué par l'équivalent français *perception* alors que de Luynes avait sélectionné *notion*. Dans la présentation à la nouvelle traduction des *MM*,

Beysade et Beysade soulignent en outre que « la distinction rigoureuse entre *comprehendere* et *intelligere*, avait été affaiblie par les traducteurs qui emploient souvent, pour rendre *intelligere*, le français *concevoir* ou encore *entendre*, à l'inverse de son étymologie et de la pratique dominante de Descartes » (2011/1979 : 21). Chedin met d'ailleurs en évidence que *intelligere* consiste en un véritable enjeu traductif pour Beysade qui propose des périphrases pour rendre le verbe latin, à savoir « connaître intellectuellement » et « avoir l'intellection de ». Il souligne également la présence d'un fossé entre la traduction de *facultas intelligendi* par de Luynes et par Beysade : alors que le premier l'avait restitué par « faculté de concevoir », la seconde le rend par « faculté intellectuelle de connaître ».

Cette analyse de la nouvelle traduction met en relief l'écart conséquent entre le texte latin des *Meditationes* et la traduction de Luynes, distance que la version de Beysade cherche justement à réduire. Du commentaire de Chedin, nous retenons, entre autres, la présence massive du verbe *concevoir* dans la version française de 1647. Mais quelle part avait eue Descartes dans le choix de ce verbe ? Nous n'en savons rien.

De même, on n'a que très peu d'éléments sur ce que l'auteur pensait des traductions de ses œuvres. Dans la *Lettre de l'auteur à celui qui a traduit le Liure, laquelle peut icy servir de Preface*, Descartes adresse à Picot ses compliments pour sa traduction des *Principia* : « La version que vous avez pris la peine de faire de mes Principes est si nette et si accomplie, qu'elle me fait esperer qu'ils seront leus par plus de personnes en François qu'en Latin, et qu'ils seront mieux entendus » (AT IX-2, 1).

L'auteur semble pleinement satisfait du travail mené par l'abbé, mais cet extrait ne nous donne que de maigres informations sur la traduction des *Principia*. Nous voyons cependant qu'encore une fois, le passage du latin au français est vu comme un potentiel vecteur de diffusion du texte à un public plus large, et que Descartes considère aussi la parution du texte en langue vulgaire comme l'opportunité d'être mieux compris.

On trouve peut-être plus de commentaires de Clerselier, le traducteur des *Objections et Réponses*, qu'on n'en trouve de Descartes sur les traductions. Dans l'*Avertissement du traducteur touchant les cinquièmes Objections faites par Monsieur Gassendi*, Clerselier déclare que sa version des *Objections* a été appréciée par l'auteur, tout comme celle des *MM* par de Luynes, qualifiée de « fidele et excellente ». Il affirme d'autre part, que dans sa traduction des *Cinquièmes Objections et Réponses*, qui n'a pas été revue par l'auteur, il a tant que possible « traduit[t] les choses comme elles sont ». Une posture qu'il aurait adoptée en raison de l'extrême difficulté éprouvée face « aux choses que la libre façon de parler des Philosophes admet

sans scrupule dans le Latin » : alors que les convenances linguistiques lui auraient prescrit d'« adoucir » ce jargon philosophique afin de l'« accommoder à la civilité Française », la crainte « de corrompre le sens de beaucoup de lieux pensant en oster la rudesse » l'aurait finalement décidé à s'en tenir à une traduction *à la lettre* (AT IX-1, 201). Cet avertissement suggère ainsi que les *Cinquièmes Objections* constituent une traduction inhabituelle pour les canons de l'époque, Clerselier s'excusant d'emblée au lecteur pour sa « si mauvaise traduction ».

Le traducteur et éditeur de Descartes nous fournit quelques informations supplémentaires sur la réception de la correspondance du philosophe et sur les langues utilisées pour leur publication dans les préfaces aux tomes II et III des lettres, qu'il transcrit et fait paraître après la mort de l'auteur. Dans la préface du second volume, dont la deuxième édition paraît en 1666, Clerselier explique qu'il publie ce second ensemble de missives exclusivement en français à cause des plaintes qui lui arrivèrent après la parution du premier volume en 1663 : certains lecteurs qui ne connaissaient pas le latin n'avaient pas acheté le livre puisque s'y trouvaient des lettres écrites en cette langue et s'étaient offensés de ce « qu'une partie du livre leur était cachée ». Clerselier s'excuse auprès des lecteurs de l'attente prolongée du second volume, motivant ce retard par le temps qu'il lui avait fallu pour faire traduire les lettres latines par un tiers anonyme (qui ne serait autre que son fils) et pour procéder à la révision de ces versions. À propos de cette traduction, l'éditeur affirme :

Je ne pretens pas par là m'excuser des fautes qui pourroient s'y estre glissées ; i'avouë que ie me suis tousiours reservé le droit de reveuë ; mais il est vray aussi que pour donner à ce ieune Traducteur quelque satisfaction de son travail, i'ay laissé la pluspart de ses expressions, ausquelles on auroit bien pû donner un tour plus elegant, mais non pas plus de rapport avec le sens de l'Autheur, que i'y ay trouvé assez fidellement rendu. (Cl II, (8-9))

Dans la préface au troisième volume des lettres, publié en 1667, Clerselier, visiblement agacé – il a reçu des plaintes de lecteurs désireux de lire également les originaux des lettres traduites du tome II –, publie les lettres latines accompagnées de leur version française, espérant ainsi satisfaire tous les lecteurs (Cl III (15-16)).

10.2 *Clerselier, éditeur de la correspondance et promoteur du cartésianisme*

L'édition des lettres pose encore d'autres problèmes concernant l'auctorialité. Après la mort de Descartes, le 11 février 1650 à Stockholm, Clerselier va s'occuper de sa correspondance, qu'il publie en trois volumes, parus respectivement en 1657, 1659 et 1667 à Paris. L'édition des lettres du défunt est une étape-clé dans la constitution du cartésianisme en tant que mouvement philosophique ; aux yeux des « cartésiens augustinisés », elle apparaît notamment comme l'occasion rêvée de montrer à tous que le philosophe était un bon catholique (Gouhier 1978 : 13-14). Clerselier et son gendre Rohault, mais aussi l'éditeur hollandais du traité *De Homine*, Schuyt, et le médecin Louis de La Forge, qui rédigea des remarques pour l'édition française de ce texte, exploiteraient notamment les passages des textes de Descartes où il est question de l'immortalité de l'âme et de sa pure immatérialité comme *res cogitans* pour rapprocher la pensée cartésienne de la doctrine augustinienne (*ivi* : 10-14) : l'argument d'autorité inébranlable que constitue la philosophie de saint Augustin devient ainsi un puissant ressort défensif permettant aux cartésiens laïcs de neutraliser les critiques formulées à l'encontre de l'auteur.

L'édition de la correspondance par Clerselier revêt donc une fonction divulgatrice : faire connaître la pensée de Descartes telle qu'elle se déploie dans ses échanges avec les lettrés de son époque ; mais aussi une fonction défensive : désamorcer tout soupçon de pélagianisme et de manque de spiritualisme du philosophe. D'après Gouhier, le travail de Clerselier est mû par trois objectifs :

D'abord, montrer que les succès scientifiques de la nouvelle philosophie prouvent sa valeur, ceci contre le péripatétisme des écoles. Ensuite, montrer le bon droit de Descartes dans ses querelles avec les disciples infidèles et dans les discussions avec les savants modernes qui ne se réclament pas d'Aristote sans être cependant cartésiens. Enfin, mettre l'œuvre et la personne de Descartes à l'abri de toute critique d'ordre religieux et même faire ressortir une espèce d'harmonie préétablie entre la pensée chrétienne et la nouvelle philosophie. (1978 : 49)

Gouhier souligne que Clerselier vivra encore trente-quatre ans après le décès du philosophe et consacrera sa vie entière à la diffusion et à la défense du patrimoine écrit de Descartes ainsi qu'à ses idées. Le spécialiste reporte notamment une phrase du biographe Adrien Baillet qui voit en Clerselier « le second auteur du cartésianisme » (*ibid.*).

C'est par l'intermédiaire de son beau-frère, qui n'est autre que l'ambassadeur de France à la cour de la Reine de Suède, Hector-Pierre Chanut, que Clerselier entre en possession des « minutes » de Descartes, les copies des lettres envoyées par le philosophe à ses correspondants. Le voyage de la malle de lettres expédiée de Suède par Chanut est raconté dans l'ouvrage de Baillet, qui narre, entre autres, la mésaventure romanesque de ces documents : durant le trajet entre Rouen et Paris, le bateau sur lequel la malle avait été chargée sombra et les lettres auraient passé trois jours dans l'eau (Belgioioso 2005a). Nulle part, toutefois, Clerselier ne fait allusion à cet incident relaté par le biographe.

L'édition réalisée par Clerselier est problématique à plusieurs égards<sup>30</sup>, et ce principalement parce que l'éditeur est intervenu à différents niveaux sur les textes publiés. Dans son introduction à l'édition italienne des lettres, Belgioioso présente de façon détaillée l'histoire et les caractéristiques de l'œuvre de Clerselier, que nous reprenons et résumons ci-dessous.

L'experte souligne que c'est Clerselier qui sélectionne les missives qui seront publiées, et remarque qu'il décide de ne pas éditer certaines lettres que Descartes lui a envoyées, son travail aboutissant à la publication de 352 missives et trois fragments. C'est encore lui qui les met en ordre optant pour un découpage thématique, et non chronologique. Les choix opérés par Clerselier déterminent ainsi la séquence selon laquelle les lettres seront lues par le public. Il s'agit d'un choix stratégique, orienté par la volonté de l'éditeur de présenter une image glorieuse du philosophe mais aussi de conquérir des lectorats différents, explique Belgioioso qui renvoie à l'introduction d'Adam (1897). Ce n'est donc pas un hasard si le premier volume commence avec des lettres abordant des questions « touchant la morale [...] [et] la médecine » adressées à la Princesse Elizabeth de Bohême, sujets qui auraient attiré à coup sûr la curiosité d'un grand nombre de lecteurs. Le tome I contient également des missives adressées à de grandes personnalités de l'époque, parmi lesquelles la Reine Christine de Suède, Jean-Louis Guez de Balzac, Jean-Baptiste Morin et Henry More : avec ce premier volume, l'objectif était de conquérir d'abord le public mondain. Le choix de missives publiées dans le second « où sont expliquées plusieurs belles difficultez touchant [l]es autres ouvrages [de Descartes] », reflèterait plutôt le souhait de Clerselier de toucher les amateurs de physique et de métaphysique. Le troisième tome, « où [Descartes] répond à plusieurs difficultez qui luy

---

<sup>30</sup> Pour une étude approfondie de l'œuvre de médiateur de Clerselier, et notamment de son travail d'éditeur et de traducteur, nous renvoyons à l'ouvrage d'Agostini (2009).



ont été proposées sur la *Dioptrique*, la *Géométrie*, et sur plusieurs autres sujets », s'adresserait surtout « [aux] savants et en particulier [aux] mathématiciens » (Adam 1897 : XLIV) : il contient la lettre apologétique *Aux Magistrats d'Utrecht* et, entre autres, les missives consacrées aux polémiques avec Fermat et Roberval. L'édition de Clerselier vise donc d'abord un public large et mondain et se resserre progressivement sur un public de spécialistes.

Mais l'éditeur ne se cantonne pas à choisir un ordre de publication des épîtres. Il intervient également sur le texte et ne s'en cache pas : dans la *Préface* du premier tome de la correspondance, Clerselier déclare qu'il publie les « manuscrits » de l'auteur, les « minutes », et non les « originaux » ou ce qu'il appelle ailleurs les « autographes », autrement dit les lettres signées de la main de Descartes et envoyées à ses correspondants : l'éditeur ne garantit donc pas la conformité entre ces copies, que l'auteur a pu modifier après envoi, et les autographes, et assume pleinement ce risque (Cl I, (8)). Mais la situation se complique davantage lorsqu'il affirme qu'en certains endroits les minutes se sont avérées si difficilement lisibles qu'il en a parfois été « réduit à deviner ce que l'auteur avait voulu dire », et donc à combler les lacunes en réécrivant certains passages lui-même (*ibid.*). Clerselier suggère cependant que ces interventions n'ont été requises que très rarement puisqu'il ne s'agissait que de « peu d'espaces vides » – nous n'avons cependant aucune information nous permettant de savoir où il a concentré ses efforts et l'ampleur précise de ses ajouts. L'éditeur confie que c'est la reconstitution des courriers qui lui a demandé le plus de labeur : les minutes ayant été écrites sur des feuilles volantes, l'identification du début et de la fin des lettres n'a pas été tâche facile.

Dix ans plus tard, lorsqu'il écrit la *Préface* du tome III, volume contenant plusieurs missives au ton polémique (notamment les lettres où le philosophe s'adresse à Roberval ou parle de lui avec d'autres destinataires), Clerselier révèle qu'il a opéré un autre type de manipulation, édulcorant le ton de l'auteur dans ses lettres les plus virulentes (Cl III, (15)). Dans ce texte, l'éditeur annonce également que le troisième tome contient une lettre qui n'a pas été écrite par Descartes mais par lui-même *comme si* Descartes en avait été l'auteur : il s'agit de la « Lettre de Mr Clerselier, (qui fut luë dans l'assemblée de M. de Montmor le treizième Iuillet 1658. sous le nom de Monsieur Descartes, et comme si c'eust esté luy qui l'eust autrefois écrite à quelqu'un de ses Amis) servant de réponse aux difficultez que Monsieur de Roberval y avoit proposées en son absence, touchant le mouvement dans le plein ». Il s'agit d'un « faux » (Belgioioso 2005b), d'une lettre créée de toute pièces par Clerselier, afin de

clure le débat qui opposait Descartes à Roberval et de clouer le bec à l'adversaire une bonne fois pour toute. La formule de Gouhier selon laquelle Clerselier est un « cartésien des temps héroïques » (1978 : 49) prend ici tout son sens ; l'éditeur et traducteur de Descartes devient bien plus que son porte-parole après sa mort : il se fait l'un de ses plus fervents défenseurs, se chargeant même de terminer les querelles inachevées de l'auteur.

L'existence de ce faux nous informe sur la nature du travail de Clerselier, un travail qui n'est pas du tout exempt de remaniements et de réécritures de certains textes du philosophe, mais qui est en même temps assumé et dûment exposé au lecteur. Si l'on s'en tient à ce que l'éditeur déclare, il aurait seulement rempli des vides, remis les lettres en ordre, atténué la violence de certaines missives et écrit une fausse lettre. Néanmoins, au fil du temps, des recherches ont montré que Clerselier avait opéré d'autres interventions sur le texte, déplaçant des fragments de lettres d'une missive à une autre, proposant des regroupements arbitraires et allant même jusqu'à changer le contenu de certains passages.

Dans la fresque de l'histoire des éditions de la correspondance de Descartes reconstruite par Belgioioso (2005a), la spécialiste rappelle que l'édition publiée par Roth (1926) et notamment les autographes qui paraissent à cette occasion « montrent l'ampleur et la profondeur des interventions de Clerselier sur les lettres du philosophe »<sup>31</sup> (2005a : 26). Belgioioso cite notamment des passages reportés par Adam dans l'*Avant-propos* de l'édition de Roth, et en particulier la lettre CXX (CI III, 625-626) où Descartes parle de la vie après la mort : dans cette missive, Clerselier a opéré des ajouts importants, qui visaient à tempérer les propos du philosophe afin de les rendre conformes aux principes religieux de l'époque, et donc de neutraliser tout risque d'accusation de pélagianisme.

Belgioioso qualifie l'usage que Clerselier fait des lettres de « prudent, parfois édifiant, dicté par la volonté de véhiculer une image publique de Descartes à travers son cabinet privé » : « il en émerge une image "noble" de Descartes, d'une certaine manière *super partes*, capable de garder une totale maîtrise de soi même au cœur des polémiques les plus vives »<sup>32</sup> (2005a : 38).

L'étendue et la diversité des interventions de Clerselier mettent le chercheur face à un inéluctable problème d'auctorialité : le Descartes qui transparait de son édition est un Descartes construit et magnifié, et le texte de la correspondance a été manipulé par l'éditeur. D'autre part,

---

<sup>31</sup> C'est nous qui traduisons.

<sup>32</sup> C'est nous qui traduisons.

c'est encore Clerselier qui s'est occupé de traduire les lettres latines du tome I et de superviser la traduction des lettres latines des tomes II et III, probablement confiée à son fils, nous l'avons vu. Contrairement aux textes des *MM*, des *Objections* et *Réponses* et des *PP*, mais comme les *Cinquièmes Objections* de Gassendi et leurs *Réponses*, les versions françaises de ces lettres ne seront pas revues par l'auteur.

Dans le cadre de notre travail, le problème d'auctorialité est cependant secondaire par rapport à la question de la réception de l'œuvre de Descartes en français par ses contemporains. C'est le lexique philosophique de Descartes tel qu'il pouvait être lu par les locuteurs et philosophes de la seconde moitié du XVII<sup>e</sup> siècle qui est susceptible d'avoir laissé des traces sur la terminologie philosophique en cours d'établissement ; c'est le Descartes façonné par Clerselier, second auteur du cartésianisme, qui est reçu par le public de cette période historique. L'édition de Clerselier nous est donc apparue comme le texte à consulter pour tenter de saisir les enjeux linguistiques autour desquels gravitent les unités étudiées dans la seconde moitié du XVII<sup>e</sup> siècle.

Le corpus étudié apparaît ainsi fortement hétérogène et problématique quant à la question de l'auctorialité. Même si Descartes a révisé et est intervenu sur les traductions de ses traités, nous n'avons aucune information certaine concernant la part qu'il a eue dans l'élaboration de ces textes ; quant à la traduction des lettres publiées par Clerselier, elle n'a pas été revue par l'auteur et on sait que l'éditeur est intervenu sur le contenu de certaines lettres. C'est en tenant compte de ces informations que nous nous tournons à présent vers les traités cartésiens.



## Chapitre 11

### Analyse des unités lexicales dans les traités de Descartes

Comment Descartes emploie-t-il *fantaisie* et *imagination* dans ses traités ? Dans ce chapitre, nous verrons que le substantif *imagination* est une des unités les plus travaillées, les plus pliées et creusées par le philosophe. Comme *fantaisie*, *imagination* est associée à des unités qui relèvent du champ lexical du corps et des sensations ; nos deux substantifs sont ainsi solidement rattachés à la notion de perception des objets matériels. Elles semblent toutefois renvoyer à des concepts distincts : nous verrons que le substantif *fantaisie* est employé pour désigner une entité principalement corporelle, à la différence d'*imagination*, convoqué pour désigner une faculté immatérielle, mais surtout une action de la substance pensante, par définition non-étendue. Le statut d'*imagination* apparaît en fait plus complexe que celui de *fantaisie* : si le philosophe revient souvent sur le rôle subalterne de la faculté imaginative dans la recherche de la vérité, l'utilisation qu'il propose de l'unité lexicale *imagination* révèle qu'il ne la dénigre pas complètement. D'autre part, l'acception que Descartes leur confère au sein de son système lexical et conceptuel paraît évoluer au fil des allers-retours entre le français et le latin.

#### 11.1 *Quelques données quantitatives*

Dans le tableau ci-dessous, nous reportons le nombre d'occurrences relevées de *fantaisie*, d'*imagination* et des membres de leurs séries lexicales par traité, exclusivement dans les textes écrits par Descartes ou traduits sous sa supervision. Pour les substantifs, nous avons choisi de ne pas regrouper les différentes formes graphiques relevées (singulier, pluriel et variantes graphiques) dans la mesure où ces unités sont susceptibles de revêtir des acceptions distinctes dans les textes ; en ce qui concerne les verbes, c'est encore pour des questions d'ordre sémantique que nous avons effectué un relevé différencié d'*imaginer* et de sa forme réfléchie. Nous avons en outre réservé un traitement spécifique aux

lexèmes composés construits à partir du verbe *imaginer* :

Formes graphiques relevées	DM	MM	PP	PA	Total
Fantaisie	4	11	0	1	16
Fantaisies	0	1	0	0	1
Phantaisie	0	0	0	1	1
Fantosmes	1	1	0	0	2
Phantosme	0	1	0	0	1
Imagination	10	38	5	6	59
Imaginations	1	2	0	6	9
Unités relevées	DM	MM	PP	PA	Total
Fantastique	0	1	0	0	1
Imaginer	70	52	12	17	151
S'imaginer	9	17	1	7	34
Imaginable	3	3	2	3	11
Imaginaire	8	8	0	0	16
Imaginative	0	1	0	0	1
Faculté d'imaginer	0	4	0	0	4
Puissance d'imaginer	0	2	0	0	2
Vertu d'imaginer	0	1	0	0	1

TABEAU 15. Répartition des occurrences des unités fantaisie, imagination (singulier, pluriel et variantes graphiques) et des membres de leurs séries lexicales dans les traités de Descartes

Force est de constater que Descartes et ses traducteurs n'emploient jamais la forme *fantasie* que nous trouvons dans les dictionnaires du début du XVII<sup>e</sup>. C'est le graphème *fantaisie*, retenu dans les textes lexicographiques de la fin du siècle, qui est le plus représenté dans les traités, avec 17 occurrences totales (singulier et pluriel confondus), contre 1 occurrence de *phantaisie*, relevée dans le texte des *PA*. L'unité est principalement utilisée au singulier – on ne relève qu'une occurrence au pluriel, dans le texte des *MM*. *Fantaisie* n'est jamais employée dans les *PP*, et il convient de préciser que dans les *MM*, l'unité n'apparaît nulle part dans le texte des *Méditations* au sens strict, mais exclusivement dans son péri-texte, en particulier dans les *Réponses aux Objections*. *Fantosme* n'est en revanche présent qu'au pluriel, apparaissant une fois dans le *DM*, une autre dans les *MM*. Sa variante en *ph-* est utilisée au singulier dans le même texte, où nous trouvons également l'adjectif *fantastique*. La forme *fantasme* et surtout le verbe *fantasier*, aperçus dans les dictionnaires du début du XVII<sup>e</sup> siècle, n'apparaissent pas dans le corpus étudié ; une absence qui suggère que ces unités n'ont pas cours dans les textes philosophiques.

Face aux 17 occurrences de *fantaisie*, *imagination* revient 68 fois : ces chiffres nous indiquent que *fantaisie* est un substantif relativement peu utilisé par Descartes, une donnée qui va dans le même sens que l'absence d'occurrences de *fantaisie* en tant qu'unité désignant une faculté intellectuelle dans les trois premiers dictionnaires monolingues. Pour donner une idée approximative de leur fréquence dans ces textes, le moteur de recherche du *Corpus Descartes* relève 436 occurrences de la forme graphique *raison* et 481 occurrences de la forme *esprit* dans le même en-

semble de textes, mais tout auteur confondu et sans compter les passages où les unités apparaissent plus d'une fois dans un même paragraphe (le moteur de recherche compte une occurrence alors que le paragraphe peut contenir quatre fois la même forme).

Sur les 68 occurrences d'*imagination* relevées, on constate que le substantif est principalement employé au singulier – dans 86,7 % des cas. Pratiquement les deux tiers de ces occurrences apparaissent dans le texte des *MM* et pour cause, dans cet essai, le philosophe bâtit une distinction conceptuelle cruciale, déjà amorcée dans le *DM*, entre *imagination* et *entendement/conception*, qu'il édifie sur les bases de la fracture âme/corps. L'établissement de cette distinction est soutenu par un système d'oppositions lexicales et sémantiques très nettes, que le philosophe édifie à travers des associations syntagmatiques privilégiées et des procédés discursifs que nous allons parcourir. Les occurrences d'*imaginations* au pluriel se concentrent surtout dans les *PA*, où elles sont en nombre équivalent avec les occurrences de l'emploi au singulier. Dans ce texte, les *imaginations* font effectivement l'objet de plusieurs articles (l'unité apparaît notamment dans les titres de trois d'entre eux, les articles XX, XXI et XXVI) : on peut ainsi supposer que cette importante représentation de la forme plurielle indique que les productions de la faculté imaginative sont davantage traitées dans ce texte, où Descartes s'intéresse au lien entre les passions et ses répercussions physiologiques, que dans les autres traités.

D'autre part, le corpus contient 151 occurrences du verbe *imaginer*, dont presque la moitié dans le *DM*, et un tiers dans les *MM*. Si la forte présence de ce verbe dans les *MM* ne nous surprend guère, notre analyse des occurrences du substantif *imagination* dans ce texte ayant mis au jour l'existence d'une opposition récurrente entre *imagination* et *esprit/entendement* doublée d'une opposition entre *imaginer* et *concevoir*, l'importante représentation d'*imaginer* dans le *DM* est plus curieuse.

Nous remarquons également que la forme réfléchie du verbe est surtout représentée dans les *MM* – nous verrons que *s'imaginer* est principalement employée dans les passages polémiques des *Réponses aux Objections*, là où le philosophe vise à torpiller les adversaires. L'adjectif *imaginable* se trouve dans les quatre traités alors qu'*imaginaire* n'apparaît que dans les deux premiers ; en ce qui concerne le *DM*, cet adjectif est principalement utilisé dans les passages de la *Géométrie* consacrés aux *racines imaginaires*, terme de mathématiques. L'adjectif *imaginative* n'est utilisé qu'une seule fois dans le corpus, et ce, dans le syntagme *puissance imaginative*, situé dans les *MM*, traité où nous trouvons également les syntagmes construits à partir du verbe *imaginer* : *faculté d'imaginer*, *puissance d'imaginer* et *vertu d'imaginer*, employés en tant que synonymes totaux d'*imagination* dans le texte.

Nous avons également relevé les occurrences des unités dans les textes écrits par d'autres auteurs inclus dans les ouvrages de Descartes, qu'il s'agisse des *Objections* ou des lettres probablement écrites par Picot servant de préface aux *PA* :

Formes graphiques relevées	<i>MM</i>	<i>PA</i>	Total
	Auteurs des <i>Objections</i>	Abbé Picot	
Fantaisie	6	0	6
Fantaisies	1	0	1
Imagination	30	1	31
Imaginations	2	0	2
Unités relevées	<i>MM</i>	<i>PA</i>	Total
	Auteurs des <i>Objections</i>	Abbé Picot	
Imaginer	23	5	28
S'imaginer	11	2	13
Imaginaire	1	0	1
Imaginative	5	0	5
Faculté imaginative	1	0	1

TABEAU 16. Répartition des occurrences des unités fantaisie, imagination (*singulier, pluriel et variantes graphiques*) et des membres de leurs séries lexicales dans les textes écrits par d'autres auteurs

Le substantif *fantaisie* et l'adjectif *imaginative*, mais surtout l'unité *imagination* apparaissent à de nombreuses reprises dans les *Objections*, en particulier celles de Gassendi ; la forte présence des unités dans ce texte est due au fait que l'adversaire conteste la distinction proposée par Descartes entre *imagination* et *entendement*, et entre les productions de ces deux facultés ; nous le verrons en détail. En attendant, notons également l'importante représentation de l'unité *imagination* dans les différentes *Objections* écrites par Caterus, Mersenne (qui les rapporte « de la bouche de différents Théologiens »), Hobbes et Gassendi (nous n'en avons pas trouvé dans les *Sixièmes Objections*) : *imagination* apparaît presque autant dans les textes écrits par d'autres auteurs que dans l'ensemble des *MM* et des *Réponses* de Descartes. Une donnée absolument conséquente, qui laisse penser que l'emploi que Descartes fait du substantif *imagination* donne matière à débat avec les autres savants.

Il est maintenant temps de nous pencher sur les énoncés à fonction définitoire fournis par Descartes pour les unités qui font l'objet de cette recherche.

### 11.2 Les éléments de définition fournis par Descartes pour les unités étudiées

Les *MM* contiennent une section intitulée *Définitions*, où le philosophe expose ce qu'il entend par les termes *pensée, idée, substance, esprit, corps*, et *Dieu*, par le syntagme *réalités objectives d'une idée*, par les propositions *un attribut est contenu dans la nature, ou dans le concept d'une chose* et deux



*substances distinguées réellement*, et explicite également la distinction entre les adverbess *formellement* et *éminemment*. Si la présence d'un tel glossaire montre avant tout la volonté de Descartes de préciser l'acception qu'il attribue aux termes-clés de son système lexical et conceptuel, on peut supposer qu'elle répond également à l'intention plus profonde de « corriger les noms » qu'il exprime dans les *Réponses* à Gassendi, sur laquelle nous avons réfléchi dans la seconde partie de cette étude.

Des unités étudiées, seule *imagination* apparaît dans l'énoncé définitionnel proposé pour circonscrire l'acception de *pensée* – nous allons y venir sous peu. Pour le moment, contentons-nous de formuler un constat : l'analyse des traités met en lumière que l'effort de définition mis en œuvre par l'auteur est différent pour les unités lexicales renvoyant au concept de pensée, et pour les unités *fantaisie* et *imagination*. Lorsque Descartes emploie les termes *âme* et *esprit*, il s'appuie fréquemment sur des périphrases qui lui servent à préciser explicitement la signification attribuée aux termes dans son lexique ; à l'inverse lorsqu'il emploie les substantifs *fantaisie*, *imagination* et les membres de leurs séries lexicales, le philosophe recourt parfois à des périphrases à fonction définitoire mais il tend plus souvent à utiliser d'autres unités pour préciser, par oppositions et rapprochements, la valeur sémantique qu'il confère à ces substantifs.

### 11.2.1 Définir fantaisie à travers la redéfinition de l'unité idée

Bien que *fantaisie* ne figure pas parmi les unités les plus utilisées par Descartes, il est intéressant de voir qu'elle apparaît dans plusieurs énoncés à fonction définitoire où son acception est précisée – aucun autre membre de la série lexicale de *fantaisie* ne donne lieu à de tels énoncés.

Dans un passage du *DM*, notre substantif apparaît accompagné d'une relative par laquelle l'auteur fournit des informations d'ordre quasi-définitoire sur la faculté désignée :

Et en suite i'y auois monstré, quelle doit estre la fabrique des nerfs et des muscles du cors humain, pour faire que les esprits animaux, estant dedans, ayent la force de mouuoir ses membres [...] Ce qui doit y estre pris pour le sens commun, où ces idées sont receuës ; pour la memoire qui les conserue ; et pour la *fantaisie*, qui les peut diuersement changer, et en composer de nouvelles, et par mesme moyen, distribuant les esprits animaux dans les muscles, faire mouuoir les membres de ce cors, en autant de diuerses façons, et autant à propos des obiets qui se presentent à ses sens, et des passions interieures qui sont en luy, que les nostres se puissent mouuoir sans que la volonté les conduise. (AT VI, 55)

Il s'agit d'un extrait caractérisé par une forte présence d'unités appartenant au champ lexical de l'anatomie humaine. Descartes y raconte qu'il avait prévu de publier un traité sur la circulation du sang, qui aurait également contenu des explications sur le fonctionnement du corps humain en général et notamment du système nerveux. Il est intéressant de remarquer que *fantaisie* apparaît en dernière position dans une énumération à trois éléments, où elle suit le syntagme nominal *sens commun* et le substantif *mémoire* – nous verrons que l'énumération est un procédé assez fréquemment utilisé par Descartes pour créer une sorte de topographie du siège de la pensée humaine et un spectre de ses activités. Nous nous trouvons ici dans une région solidement liée au corps, où *fantaisie* est mise en relation avec *sens commun* et avec *mémoire* en vertu d'un rapport particulier de ces trois facultés aux idées, un rapport néanmoins distingué par les relatives qui les suivent : le *sens commun* est défini comme la faculté de réception des idées, la *mémoire* comme celle qui les conserve, et la *fantaisie* comme une faculté créative, capable de « les [...] diversement changer » et d'en « composer de nouvelles ». Cette relative précise ainsi le champ d'action de la faculté désignée par le substantif *fantaisie*. Le verbe *composer* y est crucial : il suggère que la fantaisie peut créer de nouvelles idées à partir des images *déjà* reçues par le sens commun, en les recomposant. Le pouvoir de la fantaisie ne s'arrête cependant pas là : la relative qui suit notre substantif la noue également aux syntagmes verbaux « distribuer les esprits animaux dans les muscles » et « faire mouvoir les membres de ce cors ». La fantaisie est à l'origine du mouvement du corps, un mouvement qui semble toutefois désigné comme instinctif, puisque la volonté n'y intervient pas. Ce passage nous donne donc deux informations fondamentales sur la valeur sémantique conférée à notre substantif dans ce traité : *fantaisie* désigne une faculté qui est responsable de la création des idées, faculté qui s'apparente, en vertu du fort ancrage sémantique du passage dans le domaine du corps, à un organe plutôt qu'à une faculté immatérielle ; elle revêt d'autre part une acception que nous n'avons jamais relevé dans les dictionnaires.

Cette représentation de la faculté en tant qu'entité organique est renforcée dans un syntagme remarquable, qui revient à 5 reprises dans le péri-texte des *MM*, à savoir dans les *Définitions*, les *Axiomes et Notions Communes*, et surtout dans les *Réponses* de l'auteur aux *Objections* de Hobbes et de Gassendi : « les images dépeintes en la fantaisie », qui traduit la construction latine « imagines in phantasia depictas ». Dans les deux langues, ce syntagme est bâti à l'aide d'un adjectif qui renvoie à l'action de peindre et de la préposition *in/en*, deux éléments qui confèrent une dimension spatiale au substantif *fantaisie*. L'unité y apparaît, cohéremment

avec les définitions fournies dans les dictionnaires monolingues, comme un terme servant à désigner « le réceptacle des espèces ».

La présence conséquente de ce syntagme dans les *Réponses* est en fait due à l'important débat que suscite l'emploi cartésien du terme latin *idea*, traduit par *idée* dans le texte français. Il s'agit d'un rouage central dans le système de pensée de l'auteur et dans son lexique philosophique : la valeur sémantique et conceptuelle qu'il octroie à *idea/idée* est cruciale dans l'établissement de la preuve de l'existence de Dieu – et c'est justement dans ce cadre que s'inscrivent certaines des *Objections* de Hobbes et de Gassendi. Dans la section *Définitions*, Descartes s'attache à définir *idea/idée*, révélant par là-même que l'acception qu'il confère au terme s'écarte d'un certain usage :

Par le nom d'Idée, j'entens cette forme de chacune de nos pensées, par la perception immédiate de laquelle nous auons connoissance de ces mesmes pensées. En telle sorte que ie ne puis rien exprimer par des paroles, lorsque j'entens ce que ie dis, que de cela mesme il ne soit certain que j'ay en moy l'idée de la chose qui est signifiée par mes paroles. Et ainsi *ie n'appelle pas du nom d'idée les seules images qui sont dépeintes en la fantaisie : au contraire ie ne les appelle point icy de ce nom, en tant qu'elles sont en la fantaisie corporelle*, c'est à dire en tant qu'elles sont dépeintes en quelques parties du cerueau (*Atque ita non solas imagines in phantasia depictas ideas voco : imo ipsas hic nullo modo voco ideas, quatenus sunt in phantasia corporea, hoc est in parte aliqua cerebri depictae*), mais seulement en tant qu'elles informent l'esprit mesme, qui s'applique à cette partie du cerueau. (AT IX-1, 124)

L'auteur se concentre ici sur l'utilisation qu'il fait du terme dans le cadre de son discours, comme le montre l'utilisation des marqueurs discursifs « j'entens » et « je n'appelle pas/point qqch d'un nom ». Dans cette définition, Descartes explique qu'il ne se contente pas d'étendre le sens d'*idée*, substantif ordinairement réservé aux « seules images qui sont dépeintes en la fantaisie », à un autre type de pensée, « par la perception immédiate de laquelle nous auons connoissance de ces mesmes pensées », mais qu'il refuse d'utiliser *idée* pour référer aux « images dépeintes en la fantaisie » puisque ces images se trouvent « en la fantaisie corporelle ». Cette définition indiquerait ainsi que Descartes ne se limite pas à opérer une extension de sens abusive par rapport à l'usage en vigueur, une catachrèse au sens de Derrida, mais un véritable déplacement de l'aire sémantique du substantif *idée* au sein de la terminologie philosophique, la dépouillant de

son acception matérielle, pour la relier au domaine de l'esprit.

Il est d'ailleurs intéressant que *fantaisie* soit accompagnée de l'adjectif *corporelle*, et ce également dans le texte latin (*phantasia corporea*). Cette association pose toutefois question sans que l'on puisse exactement déterminer si le philosophe suggère par là qu'il existe plusieurs types de *fantaisie*, ou si son objectif est plutôt de renforcer une certaine solidarité lexicale, sémantique et conceptuelle entre les unités *fantaisie* et *corps*. Au regard du reste du corpus, où notre substantif n'apparaît avec aucun autre adjectif (il revient avec *corporelle* dans les *Réponses aux Objections* de Hobbes), nous penchons plutôt pour la seconde hypothèse ; mais on pourrait également penser que le philosophe indique par là que la fantaisie renvoie à une entité qui possède à la fois un substrat matériel et une dimension immatérielle. En tout cas, le fait que la proposition « en tant qu'elles sont en la fantaisie corporelle » soit reliée à « en tant qu'elles sont dépeintes en quelques parties du cerueau » par le marqueur discursif reformulatif *c'est-à-dire*, établit une relation quasi-synonymique entre « fantaisie corporelle » et « quelques parties du cerveau », le philosophe soulignant ainsi que notre unité désigne une entité organique.

La comparaison des *MM* avec le texte latin, et en particulier un passage des *Réponses aux Objections* de Hobbes fait affleurer une différence significative pour le problème qui nous occupe :

Par le nom d'Idée, [Hobbes] veut seulement qu'on entende icy *les images des choses materielles dépeintes en la fantaisie corporelle (imagines rerum materialium in phantasia corporea depictas)* ; Et cela estant supposé il luy est aisé de monstrier qu'on ne peut auoir aucune propre, et veritable jdée de Dieu ny d'vn Ange ; Mais i'ay souuent auerti, et principalement en ce lieu-là mesme, que ie prens le nom d'Idée, pour tout ce qui est conceu immediatement par l'esprit ; [...] et ie me suis serui de ce nom, parce qu'il estoit desia communement receu par les philosophes, pour signifier les formes des conceptions de l'entendement diuin ; encore que *nous ne reconnoissons en Dieu aucune fantaisie, ou imagination corporelle (quamvis nullam in Deo phantasiam agnoscamus)*, et ie n'en sçauois point de plus propre. (AT IX-1, 141)

Descartes revient ici sur la signification qu'il accorde au substantif *idea/idée* dans son système, une signification qui entre en conflit avec l'usage qu'en fait le philosophe anglais. Il est très intéressant que notre auteur justifie son emploi du terme *idea/idée* en se référant à une acception déjà établie dans une terminologie partagée par les philosophes (il se ré-

fère probablement aux platoniciens et néo-platoniciens), tout en admettant qu'il n'en connaissait pas de plus adéquat dans la langue latine à disposition. Notre unité est à deux reprises accompagnée de l'adjectif *corporelle*, et, dans le deuxième cas, elle apparaît même coordonnée à *imagination* par un *ou* à valeur de disjonction non-exclusive, les deux substantifs étant employés dans une proposition négative qui souligne leur incompatibilité totale avec l'unité *Dieu*. Il s'agit d'un des rares endroits du corpus où nos deux substantifs sont utilisés comme des quasi-synonymes, mais il convient de noter qu'*imaginatio* n'est pas présent dans le texte latin : l'équivalent morphologique français est ici ajouté par Clerse-lier, tout comme l'adjectif *corporelle*, *corporea* n'accompagnant pas cette seconde occurrence de *phantasia* dans le texte latin. Force est de constater qu'un tel procédé n'est jamais utilisé par de Luynes dans les *MM* : *imaginatio* y est systématiquement traduit par son équivalent morphologique français ; mais de Luynes n'a cependant jamais affaire à la question de la traduction de l'unité *phantasia*, absent du texte. Cette équivalence établie entre *phantasia* et *fantaisie*, *imagination* dans la traduction de Clerse-lier peut être vue, d'une part, comme symptomatique d'une situation de concurrence entre les deux substantifs dans la terminologie philosophique nais-sante, et d'autre part, d'une idée du traducteur, voire aussi de l'auteur, selon laquelle le substantif français *fantaisie* ne permet pas à lui seul de recouper le sens accordé au terme *phantasia* dans ce passage du texte latin.

Ces différents jeux d'équivalence entre *phantasia*, *fantaisie* et *imagination* apparaissent encore plus complexes à la lumière d'une lettre de Descartes à Clerse-lier qui fait office de réponse aux *Objections* de Gas-sendi, une missive écrite par le philosophe en français :

Mais si on prend le mot d'idée en la façon que j'ay dit tres-ex-pressement que ie le prenois, sans s'excuser par l'equiuoque de ceux qui le restreignent aux *images des choses materielles qui se forment en l'imagination*, on ne sçauroit nier d'auoir quelque idée de Dieu, si ce n'est qu'on die qu'on n'entend pas ce que signifient ces mots, la chose la plus parfaite que nous puissions conceuoir ; car c'est ce que tous les hommes apellent Dieu. (C-LP, p. 600)

Dans cet extrait où il est encore question de l'acception accordée au terme *idée*, le philosophe emploie le syntagme « images des choses matérielles qui se forment en l'imagination », qui apparaît comme l'équi-valent de « *imagines in phantasia depictas* » choisi par Descartes lorsqu'il écrit *directement* en français. Il est d'ailleurs remarquable que *fantaisie* re-vienne par deux fois dans cette lettre, mais dans des endroits polémiques

où l'auteur s'applique à disqualifier le discours de Gassendi, convoquant ainsi les acceptions revêtues par l'unité dans le lexique général. Ces passages où le philosophe s'efforce d'éclaircir le sens qu'il accorde à *idée* laissent donc penser que, dans sa pratique linguistique, il y a synonymie entre les acceptions terminologiques de l'unité latine *phantasia* et du substantif français *imagination*, auquel il confère en fait un sens qui était recouvert par *fantaisie* (« réceptacle des espèces ») selon les lexicographes de la fin du XVII<sup>e</sup> siècle. Néanmoins, le fait que Descartes n'utilise pas *phantasia* dans les *Meditationes* (d'où l'absence de son équivalent morphologique dans le texte français) laisse penser que, dans la construction de sa doctrine, basée sur la distinction des deux substances, la forme *phantasia* ne présente pas d'intérêt pour le philosophe ; on pourrait en fait penser que ce sont les contemporains qui s'expriment dans les *Objections* qui le contraignent à employer ce terme lorsqu'ils s'interrogent sur la nouvelle acception conférée à *idea/idée*.

Le substantif *fantaisie* est au cœur de la diatribe sur la valeur sémantique accordée au substantif *idea/idée* par Descartes et par Gassendi. L'auteur revient encore à sa définition dans un énoncé où il met en évidence que l'acception revêtue par *idée* dans son lexique se distingue nettement de celle qu'elle possède dans le lexique gassendien :

Quant à ce que vous dites touchant les idées, cela n'a pas besoin de réponse, pource que vous restreignez le nom d'idée aux seules *images dépeintes en la fantaisie* (*nomen ideae ad solas imagines in phantasia depictas contra id quod expresse assumpsi, restringis*), et moy ie l'étens à tout ce que nous conceuons par la pensée. (C-LP, p. 562)

L'acception conférée à *idée* apparaît ici moins restreinte que dans les *Définitions* : Descartes parle d'une extension du sens du substantif *idée* à « tout ce que nous concevons par la pensée », suggérant ainsi que l'opposition entre *idée* et *image* ne serait pas tout à fait systématique, les premières pouvant en fait inclure les secondes.

Ce n'est pas du tout le cas dans les *Axiomes ou Notions Communes* où la distinction entre *idea/idée* et *image* est réitérée par l'opposition des syntagmes « une image dépeinte en la fantaisie » et « une idée inherente en l'esprit mesme » (AT IX-1, 128) : il est d'ailleurs remarquable que cette distinction reflète en même temps l'opposition entre *fantaisie* et *esprit*, et de manière plus large l'opposition entre *res extensa* et *res cogitans*.

C'est sur cette distinction entre *image* et *idée* que se fonde la preuve de l'existence de Dieu, idée pure, sans image, et dont la conception n'est permise que par l'entendement :



Quant à ceux qui nient d'auoir en eux l'idée de Dieu, et qui au lieu d'elle forgent quelque Idole, etc. ceux-là dis-je nient le nom, et accordent la chose ; Car certainement *ie ne pense pas que cette idée soit de mesme nature que les images des choses materielles dépeintes en la fantaisie* (*neque enim ego istam ideam puto esse ejusdem naturae cum imaginibus rerum materialium in phantasia depictis*), mais au contraire ie croy qu'elle ne peut estre conceuë que par le seul entendement (AT IX-1, 109)

Dans ce passage des *Réponses aux Secondes Objections*, notre syntagme est accompagné du COI « des choses matérielles ». La fantaisie est ainsi désignée comme une faculté où sont élaborées les images des objets que le corps peut sentir. Cohéremment avec les oppositions vues plus haut, « les images dépeintes en la fantaisie », apparaît en relation antonymique avec « l'idée de Dieu », et la négation restrictive « je croy qu'elle ne peut estre conceue que par le seul entendement » implique un lien d'exclusivité totale entre le syntagme « idée de Dieu » et l'unité *entendement*.

Ces divers énoncés montrent que Descartes emploie l'unité *idea/idée* en lui conférant un sens inédit, et distingue très soigneusement les images dépeintes en la fantaisie des conceptions de l'entendement, opposant ainsi les deux facultés. Sur ce point, les énoncés à fonction définitoire consacrés à *fantaisie* et *imagination* se superposent : le substantif *imagination* est lui aussi opposé aux substantifs renvoyant à la *res cogitans*.

### 11.2.2 Définir imagination. *Emploi des relatives et recours aux oppositions*

Il convient néanmoins de préciser que les ébauches de définitions fournies par Descartes pour le substantif *imagination* ne recourent que partiellement celles de *fantaisie* ; le *DM* est en fait le seul traité où les deux unités apparaissent comme des synonymes partiels :

Car enfin, soit que nous veillions, soit que nous dormions, nous ne nous deuons iamais laisser persuader qu'a l'euidence de nostre raison. *Et il est à remarquer que ie dis, de nostre raison, et non point, de nostre imagination ny de nos sens*. Comme encore que nous voyons le soleil tres clairement, nous ne deuons pas iuger pour cela qu'il ne soit que de la grandeur que nous le voyons ; Et nous pouuons bien *imaginer distinctement vne teste de lion entée sur le cors d'vne cheure*, sans qu'il faille conclure pour cela qu'il y ait au monde vne Chimere : Car la raison ne nous dicte point que ce que nous voyons ou imaginons ainsi soit veritable. (AT VI, 39-40)

Ce passage illustre de façon exemplaire la manière dont Descartes use du substantif *imagination* et du verbe *imaginer*, qui entrent très régulièrement dans des constructions antithétiques par lesquelles le philosophe édifie une distinction sémantique nette entre *imagination* et les unités *raison/entendement/esprit*, des oppositions qui semblent propres à son lexique – on se rappelle que seule *fantaisie* apparaissait en relation antonymique avec l'unité *raison* dans les textes lexicographiques de la fin du XVII<sup>e</sup>. L'auteur souligne son choix lexical par le marqueur « il est à remarquer que je dis », mettant soigneusement notre unité en relation d'opposition avec *raison*, et le rapprochant en revanche de *sens*, auquel il est coordonné par la conjonction *ny*. *Imagination* désigne ici une faculté mentale permettant la formation des images sur la base des sensations corporelles, sensations qui peuvent être trompeuses et donc potentiellement sources d'erreur, qu'il s'agisse des images que nous formons pendant la veille ou le sommeil.

D'autre part, le substantif est employé avec *imaginer*, son cooccurrent le plus fréquent dans le corpus étudié, l'utilisation de l'un appelant celle de l'autre, et vice-versa. Le verbe apparaît ici dans une proposition où il est associé, à gauche, au semi-auxiliaire modal *pouvoir*, suivi de l'adverbe *bien* qui souligne la facilité de l'activité en question, et à droite, à l'adverbe *distinctement*, une combinaison privilégiée par Descartes qui l'utilise de façon récurrente avec les verbes *imaginer*, *voir*, *concevoir*. Remarquons d'ailleurs que le COD renvoie à une chimère, soit un animal fabuleux qui n'existe pas en réalité mais résulte de la combinaison des parties du corps de deux animaux qui existent bel et bien. Ce complément fait écho au champ d'action de la fantaisie identifié dans le même traité, où l'auteur la définit comme une faculté capable de composer des images nouvelles à partir d'éléments bien réels, et il est représentatif des COD utilisés par Descartes en cooccurrence avec le verbe *imaginer* : nous verrons qu'il s'agit systématiquement d'unités lexicales qui renvoient à des entités pourvues de corps, qu'elles soient réelles ou non. Le fait que, dans le *DM*, nos deux unités soient reliées à une représentation de l'imagination comme faculté permettant la création d'images et d'idées par composition et recomposition des images déjà reçues n'est d'ailleurs pas sans rappeler l'énoncé proposé par Furetière pour décrire la première acception du verbe *imaginer*, où il convoquait le verbe *assembler* : « assembler plusieurs idées dans son esprit, dans son imagination ».

Cet énoncé met également en évidence une des tendances de Descartes, qui ne s'appuie qu'assez rarement sur des relatives contenant des éléments de définition explicites pour *imagination*. La plupart du temps, le philosophe définit implicitement l'unité en employant une technique que



l'on pourrait appeler *de contraste* : il recourt systématiquement à des oppositions entre *imagination* et les substantifs *entendement/esprit/conception* afin de souligner la différence entre les facultés qu'elles désignent dans son système philosophique, tout en l'étayant par une opposition systématique des verbes *imaginer* et *concevoir*. Nous le voyons dans cet exemple :

Ainsi ie connois clairement que *i'ay besoin d'une particuliere contention d'esprit pour imaginer, de laquelle ie ne me sers point pour concevoir* ; et cette particuliere contention d'esprit montre éuidemment *la différence qui est entre l'imagination, et l'intellection, ou conception pure*. (AT IX-1, 58)

La distinction entre les deux facultés est notamment soulignée par la structure *la différence qui est entre l'imagination et + antonymes*, que l'on retrouve à plusieurs reprises dans les *MM*, comme dans l'extrait qui suit :

J'ay expliqué dans la seconde meditation *la différence qui est entre l'imagination, et le pur concept de l'entendement, ou de l'esprit*, lors qu'en l'exemple de la cire j'ay fait voir quelles sont les choses que nous imaginons en elle, et quelles sont celles que nous conceuons par *le seul entendement*. (*Differentiam inter imaginationem, et purae mentis conceptum hic explicui, ut in exemplo enumerans quaeenam sint in cera quae imaginamur, et quaeenam quae sola mente concipimus*) (AT IX-1, 139)

C'est ici au « pur concept de l'entendement, ou de l'esprit » (encore une coordination introduite par Clerselier, cette fois pour traduire *mens*) que notre unité est opposée ; mais nous remarquons que cette opposition se double d'une distinction sémantique et conceptuelle entre le verbe *imaginer* et le syntagme « concevoir par le seul entendement ». Entre le substantif *entendement* et *concevoir*, le philosophe construit un lien qui tient presque de l'exclusivité : une relation privilégiée qui est également édifiée sur un principe d'exclusion. La supériorité de l'entendement sur l'imagination est notamment soulignée par l'emploi de l'adjectif *seul*, antéposé à *entendement* ; avec *pur*, il s'agit d'un adjectif épithète fréquemment utilisé dans les contextes où l'objectif du philosophe est de souligner la différence entre les deux facultés, *imagination* désignant une faculté de l'esprit en ce qu'il est lié au corps, et *entendement* renvoyant à une faculté de l'esprit active lorsque celui-ci agit indépendamment de la *res extensa*.

Comme nous l'avions annoncé, *imagination* apparaît dans l'énoncé proposé pour définir le terme *pensée* dans le bref glossaire qui clôt les *MM*. Au même titre que les productions de l'entendement, les opéra-

tions de l'imagination y sont définies comme des *pensées* : « Par le nom de pensée, ie comprends tout ce qui est tellement en nous, que nous en sommes immédiatement connoissans. Ainsi toutes les operations de la volonté, de l'entendement, de l'imagination, et des sens sont des pensées » (AT IX-1, 124). Notons au passage la position intermédiaire d'*imagination*, situé entre *entendement* et *sens* : un ordre qui n'a rien de banal et semble refléter le degré de proximité croissant entre les facultés énumérées et le corps. Descartes indique ainsi qu'au sein de son lexique, l'unité *pensées* constitue l'hyperonyme de notre substantif, lorsque celui-ci renvoie à une action de la faculté imaginative ; une relation qu'enregistrait également Furetière pour la langue générale. Cohéremment avec cet énoncé, *imagination* est également désignée par la périphrase « action de la pensée » dès le *DM* (AT VI, 138), et dans les *MM*, par « façon de concevoir » (AT IX-1, 22) et « façon de penser » (AT IX-1, 27), le philosophe attribuant au substantif un trait sémantique et conceptuel crucial : *imagination* est une « manière de penser ». Mais jamais *fantaisie* ne se voit revêtir d'une telle acception.

La périphrase « façon de concevoir » est assez curieuse au regard de la distinction nette que le philosophe établit entre *imaginer* et *concevoir* : l'emploi de ce syntagme suggère qu'il ne s'agit pas d'une opposition à cent pour cent systématique, et que, hors des contextes où il s'agit de souligner la différence entre les actions des deux facultés, *concevoir* est utilisé avec plus de souplesse et recoupe la signification du verbe *penser*.

Les unités *imagination* et *intellection/conception* renvoient à des opérations de la pensée, mais il s'agit d'opérations radicalement différentes. Dans les *Réponses* à Gassendi, l'action d'imaginer est distinguée de l'intellection en ce qu'elle renvoie à une activité de l'esprit où ce dernier fait appel à des ressources qui lui sont externes : « Car dans l'intellection l'esprit ne se sert que de soy-mesme, au lieu que dans l'imagination il contemple quelque forme corporelle » (C-LP, p. 585). L'action d'imaginer est donc une des modalités de la pensée, mais elle est fermement écartée de l'intellection puisqu'en imaginant, l'esprit n'est pas du tout dégagé du corps.

Ces distinctions paraissent spécifiques au lexique du philosophe et fonctionnelles à son travail de conceptualisation ; les lexicographes de la fin du XVII<sup>e</sup> siècle ne les enregistraient pas dans la langue générale, et Richelet définissait même *conception* par *imagination* et *imaginer* par *concevoir*. En construisant son lexique philosophique, Descartes ne se limite donc pas à créer une opposition radicale entre les deux facultés évoquées ; dans sa démonstration prouvant l'existence de l'âme et de Dieu, il s'applique aussi à écarter le lien qui pourrait virtuellement faire d'*imagination* et de *conception/intellection*, et d'*imaginer* et de *concevoir* des synonymes. Les

substantifs *imagination* et *conception* sont utilisés pour désigner des représentations diamétralement opposées, la première s'appliquant exclusivement aux images des choses matérielles et perceptibles, corporelles, et l'autre aux représentations sans image des idées intelligibles.

Si les structures d'opposition apparaissent comme le procédé le plus largement utilisé par Descartes pour préciser l'acception conférée à *imagination*, il arrive que le philosophe emploie également des relatives. C'est le cas dans les *PA* où elles lui permettent de distinguer deux types d'*imaginations*, l'unité renvoyant non à la faculté, mais à ses productions. Dans les articles XX et XXI, Descartes explique ainsi la différence entre « les imaginations et autres pensées qui sont formées par l'âme » et « les imaginations qui n'ont pour cause que le corps » (AT XI, 344). La construction « les imaginations ou autres pensées qui dépendent [de la perception de nos volontés] » (AT XI, 343) est, en revanche, utilisée dans l'article XIX, et nous retrouvons une construction du même type dans le titre de l'article XXVI : « les imaginations, qui ne dépendent que du mouvement fortuit des esprits » (AT XI, 348). Par ces relatives, l'auteur complexifie le rapport entre productions de la faculté imaginative, corps et âme : certaines dépendent directement du premier tandis que d'autres sont produites par la seconde. Néanmoins, nulle part on ne trouve l'unité *fantaisie* employée dans des constructions de ce type.

Dans un passage des *Réponses* de Descartes aux *Objections* de Gasendi, on relève en outre une relative intéressante, qui revêt une fonction quasiment définitoire :

Vous demandez icy *comment i'estime que l'espece ou l'idée du corps, lequel est étendu, peut estre receüe en moy qui suis vne chose non étendue*<sup>33</sup>. Je réponds à cela qu'aucune espece corporelle n'est receüe dans l'esprit, mais que la conception, où l'intellection pure des choses, soit corporelles, soit spirituelles, se fait sans aucune image, ou espece corporelle ; Et *quant à l'imagination, qui ne peut estre que des choses corporelles*, il est vray que pour en former vne, il est besoin d'vne espece qui soit vn veritable corps, et à laquelle l'esprit s'applique, mais non pas qui soit receüe dans l'esprit. (C-LP, p. 588)

Le philosophe revient ici sur la distinction entre *imaginations* et *intellections*, opposant le substantif étudié au syntagme « la conception, ou l'intellection pure des choses ». La relative qui suit *imagination*, édifiée sur une négation restrictive, sert à appuyer son propos en soulignant le rap-

<sup>33</sup> Jusqu'ici, c'est l'auteur qui souligne.

port d'exclusivité totale qui lie le substantif aux « choses corporelles ». D'autre part, le verbe utilisé pour indiquer l'action de produire une imagination est *former* : on forme une imagination sur la base d'une « espece qui [est] un véritable corps ». Le choix de ce verbe est intéressant et fait écho aux définitions du verbe *imaginer* proposées par l'Académie et les rédacteurs du *DF*, qui sélectionnaient *former* pour en décrire la première acception ; cet emploi indique donc que l'unité *imagination* est également employée dans des contextes où elle désigne une faculté permettant la formation des idées.

Dans la *Sixième Méditation*, qui traite de la distinction entre l'âme et le corps de l'homme, on rencontre un autre énoncé à fonction défini-toire que le philosophe insère dans sa démonstration :

De plus la *faculté d'imaginer* qui est en moy, et de laquelle ie voy par experience que ie me sers lors que ie m'applique à la *consideration des choses materielles*, est capable de me persuader leur existence : car quand ie considere attentiuement *ce que c'est que l'imagination*, ie trouue qu'elle n'est autre chose qu'*vne certaine application de la faculté qui connoist, au corps qui luy est intimement present*, et partant qui existe. (*Praeterea ex imaginandi facultate, qua me uti experior dum circa res istas materiales versor, sequi videtur illas existere : nam attentius consideranti quidnam sit imaginatio, nihil aliud esse apparet quam quaedam applicatio facultatis cognoscitivae ad corpus ipsi intime praesens, ac proinde existens.*) (AT IX-1, 57)

Notre substantif apparaît ici avec la périphrase synonymique *faculté d'imaginer* et il est mis en relation d'équivalence avec le syntagme nominal « vne certaine application de la faculté qui connoist, au corps qui luy est intimement present » par une négation restrictive. Cette relation d'équivalence n'est certes pas présentée comme objective ni absolue puisque l'auteur manifeste sa présence par le marqueur « je trouve ». Et pourtant, ce *je* cherche à capter le lecteur et à l'amener à partager les considérations du narrateur des *MM* sur ce qu'est l'imagination.

Par petites touches assez discrètes et savamment placées dans son discours, Descartes propose ainsi des éléments de définition pour les entités désignées par le terme *imagination*. Dans ces endroits du corpus, on observe que le substantif *imagination* recouvre tour à tour l'acception de faculté imaginative, d'action de cette faculté et de production de l'imagination ; des acceptions qui sont cohérentes avec celles que l'on relevait chez Monet et dans les dictionnaires de la fin du XVII<sup>e</sup> siècle.

Mais là encore, les passages où l'auteur offre des commentaires

métalinguistiques sur la terminologie philosophique révèlent que l'emploi qu'il fait de certains termes n'est pas commun parmi les savants. On le voit dans cet extrait où c'est la périphrase *puissance imaginative*, traduisant de *potentia imaginatrice*, qui est convoquée :

[...] j'ayme mieux passer outre, et considerer si ie conceuois avec plus d'euidence et de perfection ce qu'estoit la cire, lors que ie l'ay d'abord apperceuë, et que j'ay creu la connoistre par le moyen des sens extérieurs, ou à tout le moins du *sens commun*, ainsi qu'ils appellent, c'est à dire de la *puissance imaginative*, que ie ne la conçooy à present apres auoir plus exactement examiné ce qu'elle est, et de quelle façon elle peut estre connuë (*pergamusque deinceps, attendendo utrum ergo perfectius evidentiusque percipiebam quid esset cera, cum primum aspexi, credidique me illam ipso sensu externo, vel saltem sensu communi, ut vocant, id est potentia imaginatrice cognoscere*) (AT IX-1, 25)

Cette construction se présente dans un énoncé consacré au syntagme *sens commun*, avec lequel elle est mise en relation d'équivalence par le marqueur reformulatif *c'est-à-dire*. Il est intéressant de voir que l'unité *sens commun* apparaît elle-même dans une reformulation où elle est liée au syntagme « sens extérieurs » par le marqueur correctif *à tout le moins*, une chaîne de rapprochements sémantiques étant construite entre ces trois syntagmes nominaux. L'auteur semble cependant avoir conscience de l'emploi particulier qu'il propose ici, puisqu'il souligne par l'incise « ainsi qu'ils appellent » que le syntagme *sens commun* recouvre une acception donnée dans l'usage des philosophes, une signification qu'il déplace de *sens commun* vers *imagination* et ses synonymes, et ce, au grand dam de Gassendi, nous allons le voir.

### 11.2.3 Définir imaginer et les autres membres de la série lexicale

Dès le *DM*, Descartes définit ce qu'il entend par *imaginer* à travers une proposition relative qui précise à quel type d'objets l'action désignée par le verbe s'applique : « [plusieurs qui se persuadent qu'il y a de la difficulté à le connoistre, et mesme aussy à connoistre ce que c'est que leur ame] sont tellement accoustumez à ne rien considerer *qu'en l'imaginant, qui est vne façon de penser particuliere pour les choses matérielles [...]* » (AT VI, 37). Le philosophe insère ici une définition du verbe sans aucune référence à son système lexical : le verbe est défini en absolu, et fermement rattaché aux « choses matérielles », cohéremment avec l'acception attribuée à l'unité *imagination*. Cette définition retient notre attention dans la mesure où elle s'écarte de l'exemple de Monet « imaginer les choses in-

corporées », tout en se superposant à l'énoncé proposé par Richelet pour décrire la première acception d'*imagination* : « faculté de l'ame pour concevoir les choses sensibles ».

Descartes reformule et précise cette définition dans les *MM*. Dans la *Méditation Seconde*, le verbe est mis en relation d'équivalence avec la périphrase « contempler la figure, ou l'image d'une chose corporelle », à travers la négation restrictive « n'être autre chose que » : « Et mesme ces termes de feindre et d'imaginer m'auertissent de mon erreur., puis que *imaginer n'est autre chose que contempler la figure, ou l'image d'une chose corporelle* » (AT IX-1, 22). L'unité *imaginer* est ainsi associée à un verbe renvoyant au sens de la vue, à l'action de regarder, mais l'auteur souligne également que cette action s'applique exclusivement aux « figures » et aux « images » des choses corporelles. La relation d'équivalence est encore posée comme une donnée objective, comme si Descartes reprenait tout simplement une définition entrée dans l'usage.

Dans la *Méditation Sixième*, le verbe est en revanche défini en tant qu'unité de son lexique : « lors que i' imagine vn triangle, ie ne le conçoÿ pas seulement comme vne figure composée et comprise de trois lignes, mais outre cela ie considere ces trois lignes comme presentes par la force et l'application interieure de mon esprit ; *et c'est proprement ce que i'appelle imaginer.* » (AT IX-1, 57). Par la proposition qui clôt ce passage, le philosophe révèle qu'il livre ici une définition forgée par lui-même, autrement dit qu'*imaginer* revêt ce sens particulier dans son lexique. Il y est mis en relation d'équivalence avec « concevoir une figure composée et comprise de trois lignes » et, en même temps, avec « considérer ces trois lignes comme présentes par la force et l'application intérieure de mon esprit ». La présence du CC de manière « comme présentes » est ici capitale : elle implique que ce qui est vu est absent. Comme dans les dictionnaires, *imaginer* est donc étroitement lié à la notion de représentation *in absentia*.

Quelques lignes plus loin, le philosophe précise de manière encore plus pointue l'acception qu'il confère à *imaginer*, s'appuyant cette fois sur un autre procédé :

Que si ie veux penser à vn Chiliogone, ie conçoÿ bien à la verité que c'est vne figure composée de mille costez, aussi facilement que ie conçoÿ qu'un triangle est vne figure composée de trois costez seulement, mais *ie ne puis pas imaginer* les mille costez d'un Chiliogone, comme ie fais les trois d'un triangle, ny pour ainsi dire, *les regarder comme presens avec les yeux de mon esprit.* (AT IX-1, 57)



La proposition « ie ne puis pas imaginer les mille costez d'vn Chiliogone » est ici reliée par la conjonction de coordination *ny* et le marqueur correctif *pour ainsi dire* à la proposition « les regarder comme presens avec les yeux de mon esprit ». Il s'agit d'un marqueur recensé par les remarqueurs et lexicographes du XVII<sup>e</sup> siècle, qui servait, d'après l'étude de Steuckhardt, à adoucir certaines expressions jugées trop audacieuses (Steuckhardt 2015). L'auteur et/ou le traducteur l'emploie ici pour amortir quelque peu l'impact que pourrait provoquer cette métaphore, par laquelle l'esprit se voit attribuer une caractéristique humaine, la faculté de regarder, sur la sensibilité du lecteur : Descartes (ou de Luynes) a absolument conscience de l'étrangeté de la formule qu'il propose, et qui n'est d'ailleurs pas présente dans le texte latin, où nous trouvons simplement « sive tanquam praesentia intueor » (littéralement « regarder qqch comme s'il était présent »). Par cette métaphore, l'esprit est présenté comme le centre et l'activité intellectuelle humaine et comme une entité possédant un organe de vue interne, une possibilité de voir des objets lorsqu'ils ne sont pas présents à l'extérieur du corps<sup>34</sup>.

Cette tendance du philosophe à attribuer des caractéristiques humaines à l'esprit, nous la retrouvons dans plusieurs endroits des traités, en particulier dans les *MM*, où le verbe *imaginer* est employé avec l'esprit en tant que sujet, comme dans l'exemple qui suit, où le philosophe s'applique à souligner la différence entre *imaginer* et *concevoir* : « *l'esprit en conceuant se tourne en quelque façon vers soy-mesme, et considere quelqu'vne des idées qu'il a en soy ; mais en imaginant il se tourne vers le corps, et y considere quelque chose de conforme à l'idée qu'il a formée de soy mesme, ou qu'il a receuë par les sens* » (AT IX-1, 58).

C'est principalement à travers l'opposition entre *imaginer* et *concevoir* que Descartes éclaire le sens attribué au verbe étudié. Les *Réponses* apparaissent comme les lieux privilégiés où s'exprime cette profonde distinction entre les deux unités, modelée sur l'opposition entre *imagination* et *entendement/esprit*. C'est ainsi que notre verbe est soigneusement écarté de son potentiel synonyme *concevoir* et d'autres unités associées au concept de *conception pure*, en même temps qu'il est rapproché d'unités appartenant au

<sup>34</sup> Il est intéressant de noter que Bernier reprend cette métaphore dans un passage de l'*Abrégé de la Philosophie de Gassendi* (1678), consacré à l'explication de ce que signifie « bien imaginer » : « nous experimentons que les images de ces choses nous sont presentes, & que nous les regardons, pour ainsi dire, des yeux de l'Esprit », (p. 2-3) ; « Nous prenons icy le mot d'Imagination pour la pensée, ou l'action de l'Entendement qui se termine à l'image de la chose pensée, à l'image, dis-je, que l'Entendement semble regarder, & avoir, pour ainsi dire, devant ses yeux lors qu'il pense à une chose », (p. 6). Il s'agit probablement d'un calque de la construction *oculi mentis* de Quintilien. À ce propos, voir, entre autres, Aygon (2013).

champ lexical du corps et des sens. Nous le voyons dans ce passage des *Réponses aux Cinquièmes Objections*, que nous reportons à titre d'exemple : « J'ay souvent aussi fait voir fort clairement, que l'esprit peut agir independamment du cerueau ; car il est certain qu'il est de nul vsage lors qu'il s'agit de former des actes d'une pure intellection, mais seulement quand il est question de sentir, ou d'imaginer quelque chose » (C-LP, p. 553). L'auteur y revient sur l'indépendance de l'esprit par rapport au corps, et ici, plus particulièrement par rapport au cerveau ; une indépendance qui ne concerne que l'action de « former des actes d'une pure intellection », construction synonyme de *concevoir* dans le lexique cartésien, et non pas celles « de sentir, ou d'imaginer ». Le verbe étudié y est ainsi coordonné à *sentir*, cohéremment avec les coordinations relevées entre *imagination* et *sens*. Dans l'énoncé, il est également relié à l'unité *cerveau*, dont le philosophe affirme que l'on a besoin pour imaginer ; cette association fait écho au lien établi entre *fantaisie* et « quelques parties du cerveau » dont nous avons parlé plus haut, et montre que l'action d'*imaginer* met en jeu le même organe.

Alors que la *res cogitans* agit indépendamment du corps, l'action d'imaginer dépend à la fois d'elle et de la *res extensa*. C'est en vertu de cette relation à sens unique que notre verbe revient dans les relatives reliées à « une chose », dans les deux définitions de la substance pensante présentes dans les *MM* :

Mais qu'est-ce donc que ie suis ? vne chose qui pense : qu'est-ce qu'une chose qui pense ? c'est à dire vne chose qui doute, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, *qui imagine* aussi, et qui sent. (AT IX-1, 22)

Ie suis vne chose qui pense, c'est à dire qui doute, qui affirme, qui nie, qui connoist peu de choses, qui en ignore beaucoup, qui ayme, qui haït, qui veut, qui ne veut pas, *qui imagine* aussi, et qui sent. (AT IX-1, 27)

L'ordre des relatives qui suivent le substantif « chose » apparaît remarquable. Par cette séquence syntaxique, le philosophe construit une sorte de spectre des actions mentales que peut réaliser la substance pensante, et ce n'est pas un hasard si *imaginer* est placé vers l'extrémité droite de l'énumération, juste avant le verbe *sentir*, une action mentale qui s'appuie principalement sur le corps, et à l'opposé des verbes *douter*, *concevoir* et *affirmer*. *Imaginer* est ainsi rapproché des verbes désignant des actions mentales où l'esprit n'est pas dégagé du corps, et en revanche éloigné



des activités où l'esprit agit de façon autonome.

Les énumérations où nous trouvons *imaginer* sont particulièrement révélatrices de ce classement des actions intellectuelles proposé par le philosophe et nous les retrouvons notamment dans des passages où l'auteur définit les unités lexicales *actes intellectuels* et *penser*, fournissant implicitement des informations sur le verbe étudié : « En aprez, il y a d'autres actes que nous apelons Intellectuels, comme *entendre, vouloir, imaginer, sentir*, etc. tous lesquels conuiennent entr'eux en ce qu'ils ne peuuent estre sans pensée, ou perception, ou conscience et connoissance » (AT IX-1, 137) ; « Par le mot de *penser* j'entends tout ce qui se fait en nous de telle sorte que nous l'apperceuons immediatement par nous-mesmes ; c'est pourquoy non seulement *entendre, vouloir, imaginer, mais aussi sentir*, est la mesme chose icy que *penser* » (AT IX-2, 28). Dans ces deux extraits, le verbe *imaginer* apparaît au sein d'une même énumération qui convoque quatre verbes, tous mis en relation hyponymique avec les unités définies ; *imaginer* est ainsi classé parmi les activités de la substance pensante, de manière cohérente avec les endroits où le substantif *imagination* est désigné comme une action de l'esprit. Par cette énumération, le philosophe présente le spectre des différentes actions de la chose qui pense, déjà évoqué plus haut, et, ici encore, la séquence des verbes nous semble significative, du verbe appartenant à la série lexicale d'entendement, on en arrive à *sentir*, qui renvoie à l'action intellectuelle où la *res cogitans* est la plus étroitement liée au corps, près duquel est placé *imaginer*.

De ces extraits, il ressort que l'énumération est un procédé que le philosophe utilise conjointement aux relations d'opposition et aux rapprochements qu'il construit dans son discours afin de définir les unités employées : l'ordre des signifiants est parfaitement calculé et calibré de manière à appuyer les relations sémantiques édifiées autour d'*imaginer*.

La définition proposée pour *imaginable* dans les *PP* est d'ailleurs cohérente avec les éléments de définition donnés pour *imagination* et *imaginer* :

De là vient que beaucoup de personnes ne sçauroient croire qu'il y ait de substance, si elle n'est *imaginable et corporelle, et mesme sensible*. Car on ne prend pas garde ordinairement qu'il n'y a que les choses qui consistent en estenduë, en mouuement et en figure, qui soient *imaginables* ; et qu'il y en a quantité d'autres que celles-là, qui sont *intelligibles*. (AT IX-2, 60)

Ainsi, cohéremment avec tout le système de rapprochements et d'oppositions sémantiques édifié par Descartes, *imaginable* est coordonné

aux adjectifs *corporel* et *sensible*, et relié aux concepts d'étendue, de mouvement et de figure, donc à ce qui est matériel et perceptible par les sens, en même temps qu'il est placé en relation d'opposition radicale avec l'adjectif *intelligible*, qui appartient au champ conceptuel de la *res extensa*, et rejoint les unités *entendement*, *esprit*, *intellection*, *conception*, *entendre*, *concevoir*, etc. Et force est de constater que du *DM* aux *PP*, notre adjectif est constamment associé et opposé aux mêmes unités.

Par ces liens lexico-sémantiques ponctuellement répétés, *imaginable* est solidement rattaché à l'aire de signification attribuée à *imagination* et *imaginer* dans le système lexical et conceptuel du philosophe.

### 11.3 *Les réactions des interlocuteurs de Descartes.*

La distinction proposée par Descartes entre faculté imaginative et substance pensante est particulièrement appréciée par Arnauld :

L'adiouteray seulement icy que j'approuve grandement ce que Monsieur Des-Cartes dit touchant la distinction qui est entre l'imagination, et la pensée ou l'intelligence ; Et que ç'a tousiours esté mon opinion, que les choses que nous conceuons par la raison sont beaucoup plus certaines que celles que les sens corporels nous font apercevoir. (AT IX-1, 160)

Un vif enthousiasme qui n'est pas du tout partagé par Gassendi. Dans *Contre la Seconde Méditation*, le philosophe sensualiste conteste les distinctions conceptuelles établies par Descartes entre l'imagination et l'entendement et leurs actions respectives, argumentant qu'il est impossible de démêler les deux facultés, et de discerner clairement les activités de l'une et de l'autre. À cet endroit du texte, il insère également un commentaire intéressant : « Vous dites que l'on conçoit par l'entendement ce qui ne peut estre conceu par l'imagination<sup>35</sup> (laquelle vous voulez estre vne mesme chose avec le sens commun.) » (C-LP, p. 412-413). Par cette parenthèse, Gassendi souligne le fait que son adversaire utilise *imagination* (*imaginatio*) comme un synonyme de *sens commun* (*sensus communis*) et qu'il s'agit d'un emploi qui serait exclusivement lié à la pratique linguistique de Descartes. Ce commentaire semble donc indiquer que notre auteur construit son lexique en opérant des écarts par rapport à la terminologie philosophique latine instituée et partagée avec les autres savants.

---

<sup>35</sup> C'est l'auteur qui souligne.

Gassendi va plus loin dans *Contre la Sixième Méditation*, où il s'attaque frontalement aux acceptions que Descartes confère aux unités *imagination* et *intellection*. Le philosophe sensualiste revient d'abord sur les éléments de définition proposés par Descartes dans le traité, et souligne les failles de son système conceptuel, affirmant que l'auteur des *MM* emploie des termes philosophiques en leur conférant une acception particulière au sein de son lexique : « vous apelez cela une intellection » ; « vous apelez cela une imagination » (C-LP, p. 508). Quelques lignes plus loin, Gassendi reconnaît à Descartes le droit d'employer ces deux termes comme bon lui semble mais réfute néanmoins la distinction entre les concepts d'imagination et d'intellection, s'appuyant sur l'exemple du Chilogone pour montrer qu'il est impossible d'établir à quel moment s'achève l'une et à quel moment commence l'autre :

C'est pourquoy si lors que vous conceuez vne figure distinctement, et avec quelque sensible contention, *vous voulez apeler cette façon de concevoir vne imagination, et vne intellection tout ensemble* : et si lors que vostre conception est confuse, et qu'avec peu, ou point du tout de contention d'esprit vous conceuez vne figure, *vous voulez apeler cela du seul nom d'intellection, certainement il vous sera permis* : mais vous ne trouuez pas pour cela que vous ayez lieu d'establir plus d'vne sorte de connoissance interieure, à qui ce ne sera toujours qu'vne chose accidentelle, que tantost plus fortement et tantost moins, tantost distinctement et tantost confusement, vous conceuiez quelque figure. (C-LP, p. 509-510)

S'il fait mine d'admettre que son adversaire est dans son bon droit lorsqu'il use de ces termes à sa guise, la proposition « certainement il vous sera permis », qui contient une forte charge ironique, et la proposition suivante commençant par « mais », mettent en évidence que l'emploi de deux termes différents ne change rien à la donne : selon Gassendi, il est impossible de distinguer clairement et effectivement deux activités intellectuelles différentes.

Les *Objections* du philosophe sensualiste constituent également un texte intéressant dans la mesure où l'on y trouve un emploi de *fantaisie* qui contraste avec l'acception que lui accorde Descartes. Dans ces écrits, *fantaisie* est utilisée pour remettre en cause la distinction établie par Descartes entre *imagination/fantaisie* et *esprit (mens)*. Dans un passage significatif, Gassendi conteste l'idée que l'être humain se distinguerait des bêtes parce qu'il a un esprit :

Vous direz que ce principe n'est rien autre chose dans le cerueau des bestes que *ce que nous apelons fantaisie, ou bien faculté imaginative* (*Dices illud principium in brutorum cerebro non esse aliud quam Phantasiam, sive facultatem imaginatricem*). Mais vous-mesme, montrez nous que vous estes autre chose dans le cerueau de l'homme, *qu'une fantaisie ou imaginative humaine* (*At tu ostende te aliud in cerebro esse, quam Phantasiam, imaginatricemve humanam*). Je vous demandois tantost vn argument, ou vne marque certaine, par laquelle vous nous fissiez connoistre que vous estes autre chose qu'*vne fantaisie humaine*, mais ie ne pense pas que vous en puissiez apporter aucune. Je sçay bien que vous nous pourez faire voir des operations beaucoup plus releuées que celles qui se font par les bestes : mais tout ainsi qu'encore que l'homme soit le plus noble et le plus parfait des animaux, il n'est pourtant pas osté du nombre des animaux ; ainsi quoy que cela prouue tres-bien que vous estes *la plus excellente de toutes les fantaisies, ou imaginations*, vous serez neantmoins tousiours censé estre de leur nombre. *Car que vous vous apeliez par vne speciale denomination vn esprit, ce peut estre vn nom d'une nature plus noble, mais non pas pour cela diuerse. (quamvis tu exinde proberis imaginatricum sive Phantasiarum praestantissima, non excimere tamen ex numero earum. Nam et quod te mentem specialiter voces, nomen esse potest dignioris, sed non diuersae propterea, naturae)* (C-LP, p. 416-417).

Ici encore, l'adversaire de Descartes défend l'idée que le fait de choisir un terme particulier pour référer à un concept philosophique donné n'implique nullement que le découpage linguistico-conceptuel de l'auteur corresponde à la réalité. Ainsi, utiliser le mot *esprit* (*mens*), « d'une nature plus noble », ne modifie en rien l'état des choses : la pensée humaine est une « fantaisie humaine », une variation raffinée de la fantaisie des bêtes. D'une part, Gassendi emploie *fantaisie* pour désigner le siège de l'activité mentale animale et humaine – cet emploi fait d'ailleurs écho à l'une des acceptions de *fantaisie* que recensait le dictionnaire de Cotgrave, « the mind of a bodie » –, alors que Descartes utilise *esprit* (*mens*) pour référer exclusivement au siège de l'activité mentale humaine et *fantaisie* pour désigner une faculté particulière, celle de composition et de formation des images, comme nous avons pu le voir. D'autre part, *fantaisie* apparaît ici comme un synonyme de *faculté imaginative*, d'*imaginative* et d'*imagination* : du système qui transparait des *Objections*, il ne semble y avoir aucune distinction sémantique entre *imagination* et *fantaisie* dans le lexique de Gassendi, qui paraît faire sienne l'équivalence *phantasia sive imaginatio* de saint Thomas d'Aquin.

Négroni montre cependant que Gassendi n'emploie pas *imagination* et *fantaisie* comme des synonymes totaux, l'unité *fantaisie* connaissant elle-même des distinctions sémantiques spécifiques en fonction des adjectifs qui l'accompagnent, à savoir *impresse* ou *expresse* (Négroni 2002 : 270-271). Il n'en reste pas moins que les relations synonymiques ou quasi-synonymiques entre *imagination* et *fantaisie* que nous trouvons dans les *Objections* du philosophe sensualiste, ne sont pas aussi prégnantes dans le corpus cartésien : les deux substantifs n'y sont employés qu'assez rarement en tant que quasi-synonymes.

C'est donc un lexique philosophique concurrent, divergent et en totale opposition avec celui de Descartes qui apparaît dans les *Objections* de son redoutable adversaire. De l'opposition entre *imagination* et *esprit/entendement*, à l'opposition entre *imagination* et *intellection/conception pure*, jusqu'à la construction d'une antonymie entre *imaginer* et *concevoir*, c'est tout le système de distinctions sémantiques et conceptuelles de Descartes qui est démolé et réfuté par Gassendi.

Voyons à présent si l'emploi des unités étudiées est cohérent avec les définitions fournies par l'auteur.

#### 11.4 *Syntagmatique comparée, fonctions syntaxiques et contextes de fantaisie et d'imagination*

##### 11.4.1 Fantaisie, imagination + substantif (ou inversement)

Contrairement à *imagination*, *fantaisie* n'apparaît jamais accompagnée de substantifs dans le corpus étudié. Dans le DM, l'unité *imagination* est employée dans le syntagme « l'imagination de nos peres », là où Descartes affirme que les lunettes d'approche (l'ancêtre du télescope) ont « port[é] nostre veüe beaucoup plus loin qu[']elle n'auoit coustume d'aller » (AT VI, 81) ; notre substantif y renvoie à une intuition sans fondement objectif. En revanche, dans la construction « l'imagination des Philosophes », qui apparaît dans une phrase ironique où l'auteur raille les partisans des espèces intentionnelles qui « [la] travaillent tant » (AT VI, 85), l'unité reçoit des connotations plutôt péjoratives, et désigne une faculté présentée comme susceptible de porter à l'erreur.

Dans le texte des PA, *imagination* apparaît dans les syntagmes « quelque imagination d'esperance ou de joye » (AT XI, 428), où elle est reliée à des substantifs renvoyant à des émotions, et, dans les MM, à un substantif désignant une figure géométrique dans le syntagme « l'imagination d'un Chilogone » (AT IX-1, 90) ; dans les deux cas, notre unité réfère à une représentation mentale. *Imagination* est cependant

connotée de manière plus négative dans le syntagme « cette imagination du vulgaire », où elle renvoie à une croyance fautive mais répandue « par laquelle on feint que la chose qui pense, est semblable au vent, ou à quelque autre corps de cette sorte », superstition que Descartes affirme avoir corrigée dans ses *Réponses* à Gassendi (C-LP, p. 545). C'est toujours dans une réponse piquée de Descartes à son adversaire, que l'on trouve le syntagme « des imaginations de nostre esprit » (AT IX-1, 212) où notre unité apparaît au pluriel et est reliée au substantif *esprit* : « Toutes les choses que nous pouuons entendre et conceuoir, ne sont à leur conte que *des imaginations et des fictions de nostre esprit*, qui ne peuuent auoir aucune subsistence » (AT IX-1, 212). Dans ce contexte polémique, l'unité partage le même complément du nom que *fictions*, à laquelle elle est coordonnée : cette coordination étroite et la présence de la relative « qui ne peuvent auoir aucune subsistence » confèrent des connotations péjoratives à notre unité, en soulignant l'aspect non-concret, non-durable et non-réel. Dans certains contextes, la forme plurielle d'*imagination* est ainsi associée à des unités appartenant au champ lexical du simulacre. Au sein du lexique philosophique cartésien, l'unité semble donc revêtir une valeur qui est cohérente avec les traitements lexicographiques étudiés.

Dans les *MM*, le substantif est également employé dans les syntagmes « l'action de l'imagination » (AT IX-1, 11), « les opérations de l'imagination » (AT IX-1, 124), « un effet de l'imagination » (C-LP, p. 552), « le secours de l'imagination » (AT IX-1, 58), « l'examen de l'imagination » (C-LP, p. 590), et « par le moyen de l'imagination » (AT IX-1, 22) : l'unité étudiée y est tour à tour présentée comme actant et cause, renvoyant à une faculté qui agit et produit des effets, mais aussi auxiliaire, faculté capable d'aider le sujet, ou encore comme complément d'agent, production de la faculté imaginative pouvant être utilisée par le sujet.

#### 11.4.2 Fantaisie, imagination + *adjectif*

Dans notre corpus, l'unité *fantaisie* apparaît seulement avec l'adjectif *corporelle* (AT IX-1, 124 ; AT IX-1, 141), qui accompagne également *imagination* dans le même endroit des *MM* (AT IX-1, 141) que nous avons vu plus haut. D'autre part, *imagination* est associée à des adjectifs qui soulignent son lien avec le sens de la vue et sa malléabilité, des représentations là aussi cohérentes avec celles proposées par les lexicographes – dans le *DM*, Descartes affirme qu'il a « souuent souhaité d'auoir l'imagination aussy nette et distincte » (AT IV, 2-3) et dans la *Dioptrique*, il conseille à son lecteur « d'auoir l'imagination disposée comme pour regarder des choses fort esloignées et fort obscures » (AT VI, 210). Nous trouvons également *imagination* accompagnée d'adjectifs appartenant aux



champs lexicaux du dynamisme et de la force : les *imaginations* sont « vives et expresses » (AT VI, 39-40) dans le *DM*, où l'auteur parle également d'une « imagination toute simple » (AT VI, 138) ; dans les *MM*, il est également dit que « le sentiment, ou l'imagination est fortement agitée » ou « forte » lorsque « le cerueau est troublé », rendant difficile à l'esprit de « s'apliquer à conceuoir d'autres choses » (C-LP, p. 552) – remarquons au passage la coordination entre *imagination* et *sentiment*, qui opère un rapprochement sémantique entre les deux substantifs.

Notre unité apparaît en outre accompagnée de l'adjectif *extravagante* dans un passage remarquable des *MM* :

Car de vray les peintres, lors mesme qu'ils s'estudient avec le plus d'artifice à représenter des Syrenes et des Satyres par des formes bijarres, et extraordinaires, ne leur peuuent pas toutesfois attribuer des formes, et des natures entierement nouvelles, mais font seulement *vn certain mélange et composition des membres de diuers animaux* ; ou bien si peut-estre leur *imagination est assez extravagante*, pour inuenter quelque chose de si nouveau, que iamais nous n'ayons rien veu de semblable, et qu'ainsi leur ourage nous représente vne chose purement feinte et absolument fausse ; certes *à tout le moins les couleurs dont ils le composent doivent-elles estre veritables*.

Et par la mesme raison, encore que ces choses generales, à sçauoir, des yeux, vne teste, des mains, et autres semblables, peussent estre *imaginaires* : il faut toutesfois auoüer qu'il y a des choses encore plus simples, et plus vniuerselles, qui sont vrayes et existantes, du mélange desquelles, ne plus ne moins que de celuy de quelques veritables couleurs, toutes ces images des choses qui resident en nostre pensée, soit vrayes et réelles, soit feintes et *fantastiques*, sont formées. (AT IX-1, 15)

Descartes (et/ou de Luynes) utilise cet adjectif pour qualifier l'imagination des peintres les plus inventifs, notre unité renvoyant ici à une faculté permettant la création artistique ; il s'agit d'une association que nous avons relevée dans les sources lexicographiques de la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, et qui est donc probablement enregistrée en langue. En observant le contexte dans son entier, on remarque que l'emploi d'*imagination* dans ce passage fait curieusement écho à la relative que nous trouvions avec *fantaisie* dans le *DM*, où l'auteur précisait que la faculté désignée pouvait changer les idées déjà reçues dans le sens commun et en composer de nouvelles. Néanmoins, à la différence de la fantaisie du *DM*, l'imagination



des peintres des *MM* a le pouvoir de créer des images de choses *jamais vues*, l'auteur soulignant ici la puissance de la faculté et son lien avec le sens de la vue. Notons cependant que la construction « leur imagination est assez extravagante pour inventer quelque chose de si nouveau » traduit le latin « si forte aliquid excogitent adeo novum » (AT VII, 20) où aucun substantif renvoyant à la faculté créative n'est présent, mais où l'on trouve le verbe *excogito*, choisi par Monet quelques années avant la rédaction des *MM* pour décrire l'acception artistique du verbe *fantasier*. Même pour parler de la faculté créative des peintres, Descartes et/ou son traducteur privilégie l'unité *imagination* au détriment de *fantaisie* : l'emploi proposé dans la traduction française des *MM* (1647) est donc plus cohérent avec les descriptions proposées dans les dictionnaires monolingues que dans les sources de la première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle. Il est cependant frappant que la version française comporte également un autre ajout, à savoir celui de l'adjectif *fantastique*, opposé à *réel*, insérés afin de créer un parallélisme basé sur quatre adjectifs, au lieu de deux dans le texte latin, « omnes istae seu verae, seu falsae » (AT VII, 20).

#### 11.4.3 Fantaisie, imagination + *verbe*

– *Fantaisie* en tant que COD de verbes transitifs

Nous avons vu que l'unité *fantaisie* est employée dans le *DM* avec les verbes *changer* et *composer* dans un contexte où elle a « les idées » pour COD, mais que le substantif est aussi sujet de la proposition « distribuant les esprits animaux dans les muscles, faire mouvoir les membres de ce cors... » (AT VI, 55) ; force est de constater qu'il s'agit en fait du seul et unique endroit du corpus où *fantaisie* apparaît en tant que sujet de verbes dans des phrases à la forme active.

Dans les *PA*, elle apparaît dans la forme passive « Lors que leur phantaisie est fortement touchée par l'objet de quelcune de ces Passions » (AT XI, 486), où elle est sujet du syntagme verbal « être touchée », utilisé dans un sens figuré, où le participe passé tend à connoter la *phantaisie* comme un organe corporel, matériel, en même temps qu'il la définit comme une entité passive, profondément reliée à la notion de passion. Il est intéressant que ce soit la forme en *ph-* qui soit ici utilisée ; le recours à la forme en *f-* dans le même traité, et toujours pour désigner une faculté/organe liée aux passions, semble pourtant indiquer que pour cette acception, les deux formes sont en co-emploi.

Dans les *MM*, *fantaisie* apparaît également en tant que COD du verbe *croire* dans un passage polémique où il est coordonné à *opinions*, deux unités lexicales qui sont, dans le contexte, chargées de connotations négatives et visent à détruire la valeur aléthique du discours formulé par

Gassendi dans l'une de ses objections : « il ne veut pas que chacun s'arreste à sa propre perception, mais il pretend qu'on doit plutost croire des opinions ou fantaisies qu'il luy plaist nous proposer, bien qu'on ne les aperçoieue aucunement. » (AT IX-1, 209). Nous verrons que dans sa correspondance, l'auteur recourt souvent aux substantifs *fantaisie* et *imagination* pour disqualifier ou même railler les théories de ses adversaires.

À l'inverse, *imagination* apparaît à de nombreuses reprises en tant que sujet de verbes dans des phrases actives, mais aussi en tant que complément d'agent et COD.

– *Imagination* en tant que sujet de verbes transitifs

Dans le *DM*, l'unité est employée avec le verbe *assurer*, précédé du semi-auxiliaire *savoir* dans une proposition négative où il est coordonné à *sens* : « ny nostre imagination ny nos sens ne nous sçauroient iamais assurer d'aucune chose, si nostre entendement n'y interuient » (AT VI, 37). Le couple *imagination* et *sens* est ici écarté du substantif *entendement* et simultanément mis en relation de dépendance par rapport à lui : les deux unités désignent des facultés ne pouvant fournir à l'homme aucune certitude ; les données qu'elles transmettent doivent toujours être examinées sous le patronage de l'entendement.

Cette relation de dépendance est soulignée dans un passage des *PP* où notre substantif apparaît dans une énumération, procédé sur lequel le philosophe s'appuie souvent, nous l'avons dit :

Ainsi nous ne sçaurions conceuoir par exemple de figure, si ce n'est en vne chose estenduë, ny de mouuement, qu'en vn espace qui est estendu, ainsi *l'imagination*, le sentiment et la volonté, dependent tellement d'une chose qui pense que nous ne les pouuons conceuoir sans elle. Mais au contraire nous pouuons conceuoir l'estenduë sans figure, ou sans mouuement, et la chose qui pense sans *imagination* ou sans sentiment, et ainsi du reste (AT IX-2, 48)

*Imagination* figure en tête de cette énumération à trois éléments, suivie de *sentiment* et de *volonté* : les trois substantifs sont sujets de la construction verbale « dépendre tellement d'une chose qui pense », qui les met en relation de dépendance par rapport à la substance pensante. *Imagination* et *sentiment* reviennent sans *volonté* dans la phrase suivante, construite sur un parallélisme où la structure « nous pouvons concevoir l'estendue » est répétée, par ellipse, dans le deuxième membre de la phrase, mais cette fois avec le COD « la chose qui pense » : les CC de manière « sans imagination ou sans sentiment » répondent en fait aux

CC de manière du premier membre, à savoir « sans figure ou sans mouvement ». Notre unité est ainsi reliée aux substantifs *figure*, qui renvoie ici à une image, et *mouvement*, qui réfère en revanche à la modification de la localisation d'un objet dans l'espace, des relations qui amarrent solidement *imagination* à la notion de perception physique des objets du réel. Par cette proposition, le philosophe souligne en tout cas que la faculté imaginative dépend de la chose qui pense mais que cette relation n'est nullement réciproque, cohéremment avec l'acception accordée à *imaginer* par rapport à *concevoir*.

Dans les *PA*, on apprend que « si tost que nostre entendement s'aperçoit que nous possedons quelque bien [...] l'imagination ne laisse pas de faire incontinent quelque impression dans le cerveau, de laquelle suit le mouvement des esprits, qui excite la passion de la Ioye » (AT XI, 397). *Imagination* y est sujet d'un syntagme verbal référant à l'action par laquelle la faculté imaginative influe directement sur l'organe cérébral. Et les *PA* contiennent d'autres passages où l'unité étudiée est sujet de verbes qui évoquent des impacts concrets des productions de la faculté imaginative sur le corps : « la seule imagination de manger pouvoit conduire [au rire] » (AT XI, 422) ; « quelque imagination d'esperance ou de joye ouvre l'orifice de l'artere veneuse » (AT XI, 428). Comme *fantaisie*, *imagination* est donc associée à des unités qui relèvent du champ lexical du corps, mais à la différence de celle-ci, *imagination* apparaît dans des constructions où elle désigne une activité intellectuelle qui exerce une influence sur les organes sans pourtant être jamais présentée comme un mouvement organique, alors que *fantaisie* est quasiment décrite comme un organe. Il convient d'ailleurs de remarquer que dans ces exemples, *imagination* apparaît dans des propositions où il est question de concaténations d'événements : la faculté désignée agit sur le cerveau après un changement dans l'entendement, et déclenche ainsi le mouvement des esprits animaux qui font naître une passion. Dans son système lexical et conceptuel, le philosophe lie donc *imagination* à la fois au concept d'entendement mais aussi au corps, le plaçant à la frontière séparant la *res cogitans* de la *res extensa*.

*Imagination* est également sujet du verbe *persuader* dans la construction « si ie le iuge de ce que mon imagination me le persuade » des *MM* (AT IX-1, 26) où le pronom COD renvoie au « ie » de la première proposition, qui se trouve ainsi dissocié de sa faculté imaginative. L'association de notre unité avec *persuader*, verbe renvoyant à l'action de parler afin de conditionner l'opinion de quelqu'un<sup>36</sup>, apparaît assez conflictuelle,

---

<sup>36</sup> Voir « Persuader. », *Invantaire*, DF, DU, DAF.

le substantif étant employé avec un verbe plutôt réservé à des sujets doués de parole. Par cette association, la faculté désignée par imagination est représentée comme une personne capable de manipuler autrui, une grande force d'influence étant ainsi accordée à la faculté imaginative. Et il est particulièrement intéressant que le destinataire de cette action soit *je* ; dans les traités cartésiens, en particulier les *MM* et les *PA*, *imagination* apparaît dans de nombreux contextes où ce pronom est dissocié des facultés intellectuelles, et ce, probablement en raison du projet philosophique de Descartes qui vise à expliquer en détail le fonctionnement de ces facultés, les rapports entre les deux substances et leurs liens avec le *je* pris dans sa complexité de pronom référant à *moy*, union de l'âme et du corps.

– *Imagination* en complément d'agent

C'est uniquement dans les *MM* qu'*imagination* apparaît en tant que complément d'agent. Il revêt cette fonction à plusieurs reprises, en particulier dans la *Méditation Seconde* : « Or il est tres-certain que cette notion et connoissance de moy-mesme ainsi precisement prise, ne depend point des choses dont l'existence ne m'est pas encore connuë ; ny par consequent, et à plus forte raison d'aucunes de *celles qui sont feintes et inuentées par l'imagination* » (AT IX-1, 22). Dans le syntagme souligné, l'association de notre unité avec les adjectifs « feintes » et « inventées » contribue à présenter l'imagination comme une faculté mentale créative mais source d'idées fausses, un agent créateur d'images qui ne correspondent pas à la réalité, en plus d'être écartée du groupe nominal « cette notion et connoissance de moy-mesme ». Il ne s'agit pas d'un cas isolé dans les *MM* ; les occurrences d'*imagination* dans des compléments d'agent se situent toutes dans des propositions négatives : « ie ne sçaurois neantmoins parcourir cette infinité *par mon imagination*, et par consequent cette conception que i'ay de la cire ne s'accomplit pas par la faculté d'imaginer » (AT IX-1, 24), « Il faut donc que ie tombe d'accord, que *ie ne sçaurois pas mesme concevoir par l'imagination* ce que c'est que cette cire, et qu'il n'y a que mon entendement seul qui le conçoie » (AT IX-1, 24), « nous ne conceuons les corps que par la faculté d'entendre qui est en nous, et *non point par l'imagination ny par les sens* » (AT IX-1, 26), « la substance *ne s'aperçoit point par l'imagination* mais par le seul entendement » (C-LP, p. 559). Dans ces contextes, *imagination*, accompagnée de la périphrase *faculté d'imaginer*, est tout à tour opposée à *conception*, *faculté d'entendre* et *entendement*, accompagné de l'adjectif *seul*, et coordonnée à *sens* ; il s'agit de passages où l'auteur renforce le système d'opposition entre *imagination* et *entendement* édifié dans les *MM*. Descartes souligne notamment l'inadéquation entre le verbe *concevoir* et notre

unité, inadéquation qui est renforcée par des négations restrictives où seul *entendement* et la périphrase synonymique *faculté d'entendre* sont sujets de *concevoir* dans des propositions affirmatives.

Ainsi, lorsque le philosophe emploie notre unité en complément d'agent, c'est pour souligner son incompatibilité avec le verbe *concevoir*, auquel seul le substantif *entendement* peut s'appliquer. À partir des unités lexicales choisies, le philosophe bâtit ainsi un système conceptuel où les facultés désignées sont nettement distinguées.

– *Imagination* en tant que COD de verbes transitifs directs

*Imagination* apparaît en tant que COD de plusieurs verbes transitifs directs, à commencer par *exciter* dans la construction « l'exciteray mon imagination », qui revient deux fois dans la *Méditation Seconde* (AT IX-1, 21-22). Nous retrouvons ici la tendance du philosophe à dissocier le *je* de son imagination ; dans ce contexte, c'est cependant le *je* qui opère une action sur la faculté imaginative. Dans les deux cas, la construction mise en évidence est suivie d'un CC de but : « pour chercher si je ne suis point quelque chose de plus » et « pour connaître plus distinctement qui je suis », où la valeur herméneutique des verbes à l'infinitif est manifeste. Dans ce type de forme, l'unité *imagination* désigne ainsi une faculté mentale sur laquelle le sujet peut s'appuyer pour avancer dans le processus de connaissance.

Ailleurs, le substantif apparaît aussi en tant que COD de verbes qui renvoient tous à une action physique ayant pour conséquence de modifier l'état de l'imagination. Il apparaît accompagné de *fatiguer*, dans la proposition « [l'Analyse des anciens] ne peut exercer l'entendement sans fatiguer beaucoup l'imagination [...] » (AT VI, 17-18), où *imagination* est mis en relation de dépendance par rapport à *entendement* : les deux facultés ne sont pas systématiquement déconnectées ou opposées. Nous avons également vu que certains concepts philosophiques moqués « travaillent [...] l'imagination des Philosophes » (AT VI, 85) ; en outre, l'unité est employée dans le système comparatif « [...] car bien que souvent la vérité ne touche pas tant nostre imagination que font les faussetez et les feintes » (AT IX-2, 17-18), où le sujet du verbe *toucher*, « la vérité », est en position d'infériorité par rapport à « les faussetez et les feintes », ces dernières ayant plus de pouvoir sur l'imagination. Enfin, nous relevons le syntagme « corriger une imagination » (C-LP, p. 544), qui implique que les productions de l'imagination, les croyances, peuvent être modifiées par la science.

- *Imagination* en tant que COI de verbes et de syntagmes verbaux transitifs indirects

On retrouve encore une construction qui dissocie le *je* du substantif *imagination* dans le *DM* : « ie ne trouuois rien de plus simple [que des lignes], ny que ie pûsse plus distinctement représenter à mon imagination et à mes sens » (AT VI, 20). Le syntagme « représenter qqch à mon imagination » apparaît curieux au lecteur d’aujourd’hui car il place le sujet *je* dans une relation d’échange avec *imagination* et *sens*, destinataires non-humains auxquels il tente de représenter quelque chose – notons encore la récurrence des coordinations entre ces deux substantifs. La distinction corps/âme semble intervenir une fois de plus dans la construction de la phrase et des relations entre le sujet et les facultés mentales liées au corps.

Nous relevons également les syntagmes « user de son imagination » (AT VI, 37) et « se servir de son imagination » (AT IX-1, 57 ; C-LP, p. 559), où notre substantif apparaît comme un instrument dont on peut faire usage. Dans les *PA*, une construction nous semble intéressante : « qqch se présenter à l’imagination » (AT XI, 441 ; 487) et sa variante « qqch s’offrir à l’imagination » (AT XI, 441), qui ont pour sujet des « passions » ou encore des « objets ». *Imagination* s’y trouve en position de destinataire, et désigne ainsi une entité présentée comme la faculté de réception des passions. Ces constructions font écho à la forme « Lors que leur phantaisie est fortement touchée par l’objet de quelcune de ces Passions », suggérant ainsi l’existence d’un rapport de quasi-synonymie entre nos deux unités dans ce traité ; on observe néanmoins que les verbes employés par Descartes avec *imagination* ont un lien avec la vue, alors que le verbe employé avec *phantaisie*, *toucher*, renvoie clairement aux sensations tactiles.

Dans l’avant-dernier article du traité, « Article CCXI. Un remede general contre les Passions », c’est surtout une représentation de l’imagination en tant que faculté trompeuse qui apparaît :

Mais ce qu’on peut tousjours faire en telle occasion, et que je pense pouvoir mettre icy comme le remede le plus general, et le plus ayse à pratiquer, contre tous les excès des Passions, c’est que lors qu’on se sent le sang ainsi emeu, on doit estre averti, et se souvenir que *tout ce qui se presente à l’imagination*, tend à tromper l’ame, et à luy faire paroistre les raisons, qui servent à persuader l’objet de sa Passion, beaucoup plus fortes qu’elles ne sont, et celles qui servent à la dissuader, beaucoup plus foibles. (AT XI, 486-487)



Dans ce passage, « tout ce qui se présente à l'imagination » est sujet de la forme verbale « tendre à tromper » mais aussi de la construction « tendre à faire paraître », qui nous donne une information plus précise sur le type de tromperie que la faculté imaginative met en acte selon Descartes. La proposition régie par « faire paraître » est bâtie sur un parallélisme où les verbes *persuader* et *dissuader*, morphologiquement proches, se trouvent opposés, et où la double occurrence de l'adverbe *beaucoup* renforce les comparatifs de supériorité *plus* devant les adjectifs *fortes* et *faibles*, qui qualifient tous deux le substantif *raisons*. Les locutions adjectivales ainsi construites sont suivies de la consécutive « qu'elles ne sont », exprimée de manière elliptique dans la deuxième partie de la proposition. C'est donc la construction *faire paraître qqch + beaucoup plus + adj. + qu'elle n'est* que nous trouvons ici associée aux substantifs « raisons (positives et négatives) ». Ce qui émerge de l'analyse de cet extrait, c'est que les objets qui se présentent à l'imagination tendent à donner au sujet une perception déformée du réel.

Notre unité revient d'ailleurs dans un contexte des *PP* où il est question de perception et de représentation déformée de réalités lointaines (les étoiles) : « dés nostre enfance nous auons imaginé par exemple les estoiles fort petites, nous ne sçaurions nous deffaire encore de cette imagination, bien que nous connoissions par les raisons de l'Astronomie qu'elles sont tres-grandes, tant a de pouuoir sur nous vne opinion des-ja receüe. » (AT IX-2, 60). Ici, le groupe nominal « une opinion déjà reçue » fonctionne comme une anaphore d'*imagination*, et présente ainsi notre unité comme un synonyme partiel d'*opinion*.

Toujours dans les *PP*, nous relevons également la construction « les choses purement intelligibles qui ne sont présentes ni au sens ni à l'imagination » (AT IX-2, 60), où nous retrouvons les relations précédemment identifiées, de la relation d'incompatibilité avec les unités appartenant aux séries lexicales de *conception* et d'*intelligence* à la coordination avec *sens*. Le substantif *sens* apparaît ici au singulier ; il ne s'agit cependant pas d'une formule elliptique par laquelle l'auteur référerait au sens commun : par ce singulier collectif, l'abbé Picot traduit le latin *sensibus*, qui renvoie aux cinq sens.

#### 11.4.4 Fantaisie, imagination + *préposition ou inversement*

*Fantaisie* apparaît dans la locution prépositionnelle à *sa fantaisie*, déjà relevée et présentée en tant que telle dans les dictionnaires. Dans le *DM*, il est ainsi question des « places regulieres qu'un Ingenieur trace à *sa fantaisie* dans vne plaine » (AT VI, 11), où la locution est associée à un verbe



renvoyant à une action de création artistique, alors que dans les *Réponses*, elle est utilisée dans un discours polémique de réponse à Gassendi, où Descartes attaque virulemment son adversaire, affirmant que dans ses *Objections*, « il n'a fait que composer de fausses maieures à sa fantaisie » (AT IX-1, 206) – ici, la locution accompagne le verbe *composer*, qui renvoie lui aussi à un acte créatif mais est employé dans une négation restrictive et porte sur le COD « fausses majeures », un ensemble d'éléments choisis pour discréditer l'adversaire.

L'activité de création à laquelle réfère la structure *verbe d'action + à sa fantaisie* n'est pas systématiquement reliée à un seul individu. Dans la diatribe avec Hobbes, nous trouvons le syntagme « les conventions que nous avons faites à nostre fantaisie touchant la signification des mots » (AT IX-1, 139) pour parler de l'aspect arbitraire des différents idiomes. Les conventions linguistiques sont l'œuvre de la fantaisie des hommes, l'unité étant ainsi prise comme une entité collective – une forme qui fait légèrement écho au calque cicéronien « la fantaisie du peuple » déjà présent dans le *Thresor* –, et intimement conjointe à la notion d'arbitrariété.

*Fantaisie* et *imagination* apparaissent toutes deux dans des CC de lieu introduits par des prépositions spatiales. Il est très intéressant de voir que dans la *Dioptrique*, la fantaisie est la faculté qui accueille les images du réel : « la grandeur de la ligne Ss et des deux angles XSs et XsS se trouuent ensemble en nostre fantaisie » (AT VI, 138). L'auteur établit ici un lien entre la fantaisie et la vision, tout en lui conférant une forte dimension matérielle à travers l'emploi du verbe *se trouver* qui renvoie à un positionnement spatial concret ; cette construction fait écho aux « images peintes en la fantaisie » des *MM*. Les *PA* contiennent en revanche les syntagmes « la crainte ou l'esperance predomine en [la] fantaisie [de qqn] » (AT VI, 323) et « l'impression de la Ioye et de la surprise [est] réveillée en [la] fantaisie » (AT XI, 486), où notre unité apparaît comme le lieu où s'expriment les passions.

On ne relève aucune occurrence d'*imagination* dans de telles constructions. L'unité apparaît exclusivement dans des CC de lieu dans le texte des *MM*, où elle est associée à la construction verbale « tomber sous », également employée avec « les sens » : « ie ne me puis empescher de croire que les choses corporelles, dont les images se forment par ma pensée, et qui tombent sous les sens, ne soient plus distinctement connuës que cette ie ne sçay quelle partie de moy mesme qui *ne tombe point sous l'imagination* » (AT IX-1, 23) ; « il ne se faut pas persuader que ces idées qui seruent à nous les faire conceuoir, soient aussi corporelles, quand *elles ne tombent point sous l'imagination.* » (C-LP, p. 585). Ces énoncés sont employés pour souligner que l'imagination n'a pas accès aux idées

non-corporelles. Outre la construction « cette idée distincte de la nature corporelle, *que i'ay en mon imagination* » (AT IX-1, 58), les *MM* contiennent aussi un passage où l'on trouve *imagination* dans un CC de lieu introduit par la préposition « jusqu'à », et précédé du verbe « parvenir » : « i'apperçoy beaucoup mieux [les couleurs, les sons, les saveurs, la douleur, et autres choses semblables], par les sens, par l'entremise desquels, et de la mémoire, elles semblent estre paruenues jusqu'à mon imagination » (AT IX-1, 58). Cet énoncé nous renseigne sur le parcours des sensations et fait curieusement écho à l'énumération *sens commun/mémoire/fantaisie* vue dans le *DM*, tout en évoquant néanmoins une topographie des facultés un peu différente. Alors que dans le *DM*, c'étaient les actions des facultés par rapport aux idées qui étaient soulignées, ici, il s'agit en revanche de décrire l'itinéraire des sensations corporelles jusqu'à la faculté imaginative, qui revêt en fait une signification assez semblable à celle que recouvrait *sens commun* dans le *DM*, l'unité désignant une faculté de réception des idées.

### 11.5 *Les périphrases puissance/faculté/vertu d'imaginer*

Les *MM* contiennent également trois périphrases synonymiques d'*imagination* : *faculté d'imaginer*, *puissance d'imaginer* et *vertu d'imaginer*, traduisants des syntagmes latins *imaginandi facultate*, *potentia imaginatrice* et *vis imaginandi*. Ces périphrases interviennent dans les mêmes contextes que le substantif et leurs emploi se superposent parfaitement à ceux d'*imagination* : la « *puissance d'imaginer* [...] fait partie de [la] pensée » (AT IX-1, 23) mais « n'est en aucune sorte nécessaire [...] à l'essence de [l']esprit » ; comme la facult[é] de sentir, c'est une « facult[é] de penser tout[e] particulier[e] et distinctes de moy » (AT IX-1, 62) : elles sont rattachées à la substance pensante, à laquelle elle sont unies en vertu d'un rapport de dépendance non-réciproque. On se sert de cette faculté « lors que [l'on] s'applique à la considération des choses matérielles » (AT IX-1, 57) et elle est ainsi opposée à *conception* (AT IX-1, 24) et à *faculté d'entendre* (C-LP, p. 585).

### 11.6 *Syntagmatique des membres des séries lexicales de fantaisie et d'imagination*

#### 11.6.1 Imaginer, s'imaginer

Comme nous l'avons annoncé, les traités contiennent uniquement le verbe *imaginer* et sa forme réfléchi : nulle trace chez Descartes des

formes verbales *fantasier* et *fantastiquer* que nous relevions dans les dictionnaires du début du XVII<sup>e</sup> siècle. Cette absence est néanmoins cohérente avec les représentations de la langue fournies par les sources lexicographiques de la fin du siècle.

Dans le corpus étudié, le verbe *imaginer* est très souvent modalisé : sur les 151 occurrences recensées, il apparaît à 52 reprises avec un semi-auxiliaire de mode, soit dans plus d'un tiers des cas où il est utilisé. Et c'est dans la même proportion que sa forme réfléchie est elle aussi modalisée (13 sur 34). Le verbe *imaginer* est employé 36 fois avec *pouvoir* contre 8 avec *savoir*, 2 avec *devoir*, 2 avec *vouloir*, 4 avec *falloir*, et 4 avec le semi-auxiliaire *faire*. Cette récurrence de l'association du verbe avec *pouvoir* suggère que l'action désignée par *imaginer* entre fréquemment en jeu avec l'idée de capacité et de possibilité. De même, *pouvoir* apparaît comme l'auxiliaire de mode le plus fréquemment utilisé avec *s'imaginer* (8 sur 13) – la forme réfléchie est en outre employée 3 fois avec *devoir* et 2 avec *falloir*.

– *Imaginer* + adverbes

Cohéremment avec les adjectifs relevés avec *imagination*, notre verbe apparaît avec des adverbes qui le relient au sens de la vue, et notamment à l'idée de vision claire, nette ou brouillée : on peut ainsi *imaginer* « distinctement » et « clairement » (3 occurrences pour chacun), ou bien « confusément » (1). Nous relevons aussi les adverbes « fortement » (2), et « aysément » (1), qui indiquent quant à eux que l'action d'imaginer peut être caractérisée par une certaine force et une idée d'aisance ou de difficulté : des associations qui coïncident avec les contextes où l'on trouvait *imagination* accompagnée des adjectifs *forte* et *simple*.

– *Imaginer* + COD

L'aspect le plus significatif de l'emploi d'*imaginer* dans les traités cartésiens concerne le type de COD auxquels le verbe est appliqué. *Imaginer* apparaît avec des COD qui renvoient à des unités géométriques (notamment « un triangle »), à des éléments météorologiques, à des animaux (réels ou inexistantes), à des humains, à des objets construits (« machine »), à des entités corporelles, à des principes philosophiques et à Dieu.

Les COD relevés renvoient exclusivement à des objets immédiatement perceptibles par les sens ou bien construits et inventés par l'homme dans des contextes où le verbe renvoie à l'action de représentation mentale *in absentia*, un emploi qui correspond à ceux d'*imagination*, substantif qui ne s'applique, dans le système lexical du philosophe, qu'à

la formation d'images d'éléments doués de corps. La présence de Dieu parmi ces COD ne doit pas nous alerter ; elle est en fait due à la reprise d'une objection de Gassendi dans les *Réponses* : « vous feignez que *nous imaginons* Dieu comme quelque grand et puissant Geant [...] » (C-LP, p. 561). Dans le système lexical cartésien, il s'agit d'un COD qui est soigneusement évité en cooccurrence avec *imaginer* et, au contraire, privilégié en cooccurrence avec le verbe *concevoir*. Dans les *Réponses* à Gassendi, nous trouvons le syntagme verbal « tâcher d'imaginer » suivi d'un COD révélateur : « Car quiconque se représente Dieu de la sorte, ou mesme l'esprit humain, tâche d'imaginer vne chose qui n'est point du tout imaginable [...] » (C-LP, p. 585). Le COD « une chose qui n'est point du tout imaginable » est ici en relation anaphorique avec « Dieu » et « l'esprit humain » : dans son discours, le philosophe bâtit donc une relation d'incompatibilité totale entre *imaginer* et ces deux COD, relation qui est congruente avec la distinction établie entre notre verbe et *concevoir*.

La lecture des *PA* fait émerger un autre COD remarquable : « Ainsi quand *on veut imaginer* quelque chose qu'on n'a jamais veüë, cette volonté a la force de faire que la glande se meut en la façon qui est requise, pour pousser les esprits vers les pores du cerveau, par l'ouverture desquels cette chose peut estre représentée » (AT XI, 361) dans l'article XLIII, intitulé « Comment l'ame peut imaginer, estre attentive, et mouvoir le corps ». Ce contexte retient notre attention dans la mesure où le COD associé au verbe étudié renvoie à un objet qui n'a jamais frappé les sens, en particulier celui de la vue. Le philosophe décrit ici les phénomènes physiques qui suivent de la volonté de se représenter mentalement un objet inconnu : l'action d'imaginer est permise par un mouvement des esprits animaux dans les pores du cerveau, anfractuosités où résident les souvenirs. Cela signifie que l'on peut imaginer des objets jamais perçus par les sens, mais toujours à partir des éléments disponibles dans notre mémoire. Cet énoncé fait écho au passage du *DM* où le philosophe définissait le champ d'action de la fantaisie, faculté en mesure de modifier les idées reçues dans le sens commun et d'en composer de nouvelles, mais aussi à l'extrait des *MM* où c'était cette fois l'unité *imagination* qui était employée pour désigner une faculté créatrice ; l'action d'*imaginer* est décidément en prise directe sur le réel, exploitation et réorganisation des données sensibles déjà enregistrées.

De façon emblématique, le substantif *chimère*, composition d'images de corps existants, revient à diverses reprises en tant que COD du verbe étudié. Nous le voyons dans ce passage où l'on retrouve également la tendance du philosophe à dissocier l'action d'imaginer du *je*, faisant des groupes nominaux « mon esprit » et « l'ame » (AT IX-1, 239 ;

AT XI, 413) les sujets du verbe : « Lors que nostre ame s'applique à imaginer quelque chose qui n'est point, comme à se représenter un palais enchanté ou une chimere [...] » (AT XI, 344). Dans cet énoncé, le syntagme verbal « s'appliquer à imaginer » est relié à « se représenter » par le comparatif *comme* qui établit une relation de similitude, et donc un rapprochement sémantique entre eux, et est suivi de deux COD non-existants, notre verbe désignant ainsi l'action de représentation mentale d'objets fabuleux.

*Imaginer* apparaît aussi avec des COD présentés comme inexistantes dans des passages où il est question des rêves et des rêveries : « il nous semble que nous sentons viuement et que *nous imaginons* clairement vne infinité de choses qui ne sont point ailleurs » (AT IX-2, 26) ; « *on imagine* si fortement certaines choses, qu'on pense les voir devant soy, ou les sentir en son corps, bien qu'elles n'y soient aucunement » (AT XI, 348-349). Comme le substantif *imagination*, le verbe *imaginer* est ainsi en cooccurrence avec des unités renvoyant aux songes et aux images irréelles ; on remarque également la coordination entre *imaginer* et *sentir* dans le premier cas – les deux verbes sont souvent coordonnés, un choix discursif qui est spéculaire aux fréquentes coordinations d'*imagination* avec *sens*.

De même, la structure *imaginer* + COD + CC *de manière* est employée dans des contextes où il est question de représentations déformées du réel, cohéremment avec les emplois d'*imagination* vus plus haut, comme : « nous avons *imaginé* [...] les estoiles fort petites » (AT IX-2, 60). Cette structure apparaît également là où Descartes invite son lecteur à se représenter les objets dont il est question d'une certaine manière, combinant le verbe au semi-auxiliaire de mode *falloir* ; nous le voyons dans cet extrait du *DM* : « Comme l'action ou le mouuement d'une certaine matiere fort subtile, dont *il faut imaginer* les parties ainsi que de petites boules qui roullent dans les pores des cors terrestres » (AT VI, 331). Le philosophe tente ici d'orienter les représentations mentales de son destinataire concernant « les parties d'une certaine matiere fort subtile » en recourant à la comparaison, un procédé dont Cahné (1980) a montré qu'il était fréquemment utilisé par Descartes.

La structure *imaginer* + COD apparaît principalement avec les pronoms *on* et *nous* par lesquels l'auteur inclut le lecteur dans les raisonnements et explications proposées, et nous trouvons également des occurrences de *je* dans les *MM*, ce texte étant narré à la 1<sup>e</sup> p. sing. Nous relevons néanmoins des contextes où *imaginer* est utilisé avec des sujets qui ne renvoient ni à l'auteur, ni au lecteur, mais aux « anciens » (AT VI, 380), à « Platon » (AT IX-2, 5) et aux « Astronomes » (C-LP, p. 540), et avec des COD qui désignent des lignes imaginaires ou des principes phi-

losophiques mis au point par les savants, comme dans l'exemple que nous reportons ici :

Car [vn Philosophe] n'ignore pas que souuent on *prend ainsi des choses fausses pour veritables*, afin d'éclaircir dauantage la verité, comme lors que les Astronomes *imaginent au Ciel vn équateur, vn Zodiaque, et d'autres cercles* ; ou que les Geometres *adjoystent de nouvelles lignes* à des figures données ; et souuent aussi les Philosophes en beaucoup de rencontres (C-LP, p. 540-541)

Le verbe renvoie ici à la notion d'invention mais revêt des connotations assez péjoratives dans la mesure où il est relié anaphoriquement aux syntagmes verbaux « prendre des choses fausses pour véritables » et « ajouter de nouvelles lignes ». Chez Descartes, *imaginer* peut ainsi renvoyer à l'action de former des intuitions sans fondement, intuitions qui peuvent être justes ou fausses, cohéremment avec l'acception d'*imagination* dans le syntagme « l'imagination de nos peres » vu dans le *DM*.

Toutefois, le verbe renvoie également à l'action de soupçonner dans la structure *pouvoir imaginer* accompagné du COD « le moindre doute », qui revient à trois reprises dans la célèbre expression « rejeter comme (absolument) faux/m'éloigner de tout ce en quoy *je pourrois imaginer* le moindre doute », qui subit de légères variations du *DM*, aux *MM* et aux *PP* (AT VI, 31 ; AT IX-1, 19 ; AT IX-2, 25). La construction apparaît également dans un passage où *imaginer* est coordonné à *feindre* : « Je ne suis point vn air délié et pénétrant répandu dans tous ces membres, ie ne suis point vn vent, vn souffle, vne vapeur, ny rien de tout ce que *ie puis feindre et imaginer* [...] » (AT IX-1, 21). Cette coordination est cohérente avec celle entre *imagination* et *fiction* vue plus haut, et indique que le verbe est lui aussi relié à des unités appartenant au champ lexical du simulacre.

La forme réfléchie apparaît seulement avec deux COD (« un estre » et « un triangle ») qui renvoient à des entités corporelles. Si cet emploi de *s'imaginer* se superpose aux associations relevées avec *imaginer*, force est de constater que la forme *imaginer* + COD est la plus fréquente.

– *Imaginer* dans des subordinées relatives

Notre verbe apparaît à plusieurs reprises dans des subordinées relatives où il renvoie à des hypothèses sujettes à caution, comme dans les énoncés « quoy que ie supposasse que ie resuois, et que tout ce que ie voyois ou imaginois estoit faux » (AT VI, 35), « quoy que les choses que ie sens et que i' imagine ne soient peut-estre rien du tout hors de



moy, et en elles-mêmes » (AT IX-1, 27). Force est de constater que les relatives dans lesquelles notre verbe est employé sont reliées au pronom démonstratif *ce* et au groupe nominal « les choses », formant ainsi des syntagmes nominaux qui sont associés au verbe *être* suivi de l'adjectif *faux* et du pronom *rien*. Dans ces contextes où il question du vrai et du faux, ce qui est imaginé est ainsi mis en doute, sa vérité n'est pas encore établie. *Imaginer* y est fréquemment coordonné aux verbes *voir*, *toucher* et *sentir*, des associations qui renforcent le rapprochement établi par le philosophe entre les concepts d'imagination et de sensation.

D'autre part, la construction « les resueries que *nous imaginons* estant endormis » revient à deux reprises du *DM* aux *MM* (AT VI, 39 ; AT IX-1, 56). Le verbe *imaginer* est ainsi convoqué dans des contextes similaires à ceux d'*imagination*, que l'on relevait également dans des passages portant sur les rêves : l'emploi du verbe est cohérent avec celui du substantif dans le système lexical du philosophe.

– *Imaginer, s'imaginer* + subordonnées complétives et infinitives

Les deux formes apparaissent dans ce type de constructions, que le philosophe emploie pour exprimer des hypothèses, vraies ou fausses, pour introduire des croyances ou pour décrire des opérations géométriques ; elles revêtent cependant des acceptions légèrement distinctes dans les traités.

L'analyse fait d'abord émerger que la sémantique de la forme réfléchie varie de manière conséquente en fonction du sujet qui lui est associé dans le discours du philosophe.

Lorsqu'il employé à la 1<sup>e</sup> p. sing., *s'imaginer* est suivi de complétives qui introduisent les hypothèses de l'auteur, présentées comme plausibles. C'est le cas dans l'énoncé : « Ainsi *ie m'imaginay* que les peuples, qui ayant esté autrefois demisauuages [...] ne sçauoient estre si bien policez, que ceux qui dés le commencement qu'ils se sont assemblez, ont obserué les constitutions de quelque prudent Legislatteur » (AT VI, 12). Dans ces contextes, la forme réfléchie reçoit des connotations positives, renvoyant à une activité cognitive liée à l'intuition.

Mais, avec le *je* auctorial, la construction apparaît également suivie de propositions complétives fausses, qui sont cependant niées dans le contexte, comme dans cet extrait du *DM* : [...] « [*ie*] ne me repais point de pensées si vaines, que de *m'imaginer* que le public se doiue beaucoup interesser en mes desseins » (AT VI, 73) – remarquons ici que *s'imaginer* est relié à la conjonction de comparaison *que* qui établit un lien de similitude entre « se repaistre de pensées si vaines » et « *s'imaginer* + complétive fausse », qui colore le verbe de connotations négatives. L'auteur



emploie cette construction afin de donner une image humble de lui-même, et d'entrer dans les bonnes grâces du lecteur.

À l'inverse, lorsque la forme réfléchie apparaît avec un sujet différent du *je*, les propositions complétives sont systématiquement présentées comme fausses, sans être explicitement niées dans les contextes. Cette construction est particulièrement employée dans des passages polémiques, comme dans cet énoncé : « *certaines esprits, qui s'imaginent qu'ils sçavent en vn jour tout ce qu'un autre a pensé en vingt années* » (AT VI, 76-77). Dans ces passages, la forme réfléchie renvoie ainsi à l'action de former des idées fausses, qui ne correspondent pas à la réalité, mais elle peut aussi renvoyer à l'élaboration de superstitions : « voyant que tous les corps morts sont privez de chaleur, et en suite de mouvement, *on s'est imaginé que c'estoit l'absence de l'ame qui faisoit cesser ces mouvements et cette chaleur* » (AT XI, 330).

Alors qu'*imaginer* et sa forme réfléchie sont toutes deux employées avec des complétives plausibles, introduisant parfois des hypothèses de l'auteur, le verbe *s'imaginer* apparaît comme la forme la plus fréquemment utilisée dans les contextes polémiques où Descartes s'attache à présenter les suppositions de ses adversaires ou de l'opinion commune comme des idées sans fondement.

Avec les semi-auxiliaires de mode à valeur déontique *falloir* et *devoir*, *imaginer* et sa forme réfléchie apparaissent dans des énoncés où l'auteur essaye d'anticiper ou de corriger une supputation erronée de son lecteur, comme dans ce passage des *Réponses aux Objections* de Gassendi : « *il ne se faut pas imaginer que l'esprit aye des parties, encore qu'il conçoive des parties dans le corps* » (C-LP, p. 590).

– *Imaginer* et *s'imaginer* dans des subordinées corrélatives exprimant la comparaison

Les deux formes se présentent également dans des subordinées corrélatives de comparaison. *S'imaginer* est employée dans des constructions où elle entre systématiquement en opposition avec le verbe *être* : « Mais ie n'auois connu clairement ny distinctement aucunes de ces choses-là, et ne sçachant point encore cette regle par laquelle ie m'asseur de la verité, i'auois esté porté à les croire, par des raisons que i'ay reconnu depuis estre moins fortes, que *ie ne me les estois pour lors imaginées* » (AT IX-1, 56). Les raisons sont en réalité « moins fortes » que ce que le narrateur s'était figuré ; autrement dit ce qui avait été imaginé ne correspond pas à la réalité. Dans ces constructions, *s'imaginer* renvoie ainsi à une action cognitive portant à des représentations déformées du réel. Dans des structures de phrases similaires, *imaginer* recoupe parfois cette acception

de la forme réfléchie, en particulier lorsque le verbe est employé avec le semi-auxiliaire *faire*, comme dans l'exemple suivant : « les fables *font imaginer* plusieurs euenemens comme possibles qui ne le sont point » (AT VI, 6-7). Ces constructions impliquent que l'action d'imaginer peut être provoquée dans le sujet par des agents externes, qui l'amènent à prendre pour vraies des choses irréelles.

Dans les subordonnées corrélatives exprimant la comparaison, on trouve *imaginer* en relation d'infériorité par rapport au verbe *être* dans des contextes où l'objectif de l'auteur est de souligner que l'action désignée par notre verbe est limitée : « et ie ne conceurois pas clairement et selon la verité ce que c'est que la cire, si ie ne pensois qu'elle est capable de recevoir plus de varietez selon l'extension, que ie n'en ay iamais imaginé » (AT IX-1, 24). *Imaginer* est donc utilisé pour désigner une action bornée, finie, qui ne permet pas de connaître la totalité des potentielles réalisations de la matière.

De même, dans un passage des *PP*, la construction *savoir imaginer* apparaît dans des systèmes comparatifs où ce que nous « savons imaginer », qu'il s'agisse de la grandeur d'une étendue ou de la quantité des étoiles, est moindre par rapport à ce qui peut effectivement exister :

Ainsi pource que *nous ne sçaurions imaginer* une estenduë si grande que nous ne *concevions* en mesme temps qu'il y en peut auoir vne plus grande, nous dirons que l'estenduë des choses possibles est indefinie. Et pource qu'on ne sçauroit diuiser vn corps en des parties si petites que chacune de ces parties ne puisse estre diuisée en d'autres plus petites, nous penserons que la quantité peut estre diuisée en des parties dõt le nombre est indefiny, et pource que *nous ne sçaurions imaginer* tant d'estoiles que Dieu n'en puisse créer dauantage, nous supposerons que leur nombre est indefiny et ainsi du reste. (AT IX-2, 36)

Dans les deux cas, *savoir imaginer* est employée dans des propositions qui sont mises en position d'infériorité par rapport à celles où le philosophe utilise *concevoir* et renvoie à ce que Dieu peut créer. En plaçant *imaginer* dans ces systèmes comparatifs, l'objectif de Descartes est de souligner, non l'opposition, mais la différence de puissance entre *imaginer* et *concevoir* : dans le système lexical du philosophe, le verbe *imaginer* renvoie ainsi à une action sujette à des limites, qui ne peut embrasser la totalité de l'œuvre du Créateur.

### 11.6.2 Fantosme *et* imaginaire

Alors que les membres appartenant à la même série lexicale que *fantaisie* sont pratiquement absents des traités, les adjectifs de la série d'*imagination* sont davantage représentés.

À la différence de *phantaisie* et *fantaisie*, deux formes qui semblent indifféremment utilisées pour référer à une faculté liée aux passions dans les *PA*, les graphèmes *fantosme* et *phantosme* sont employés dans des contextes légèrement distincts. La forme en *f-* apparaît dans un passage où il est question des croyances populaires : dans les *Météores*, l'auteur mentionne ainsi les « escadrons de *fantosmes* qui combattent en l'air » et que « les peuples oysifs » s'imaginent lorsqu'ils aperçoivent des lumières dans le ciel la nuit (AT VI, 323) ; elle se présente également dans un contexte polémique des *Réponses aux Objections* de Gassendi, où elle traduit l'unité *ventos* dans l'expression latine « non nisi in ventos praeliaris » (AT VII, 363) et sert ainsi à neutraliser l'adversaire en transformant les problèmes qu'il a soulevés en hallucinations qui auraient trompé son jugement : « puis que vous impugnez seulement des choses dont ie n'ay rien affirmé, vous vous armez en vain contre des *fantosmes* » (C-LP, p. 557). Dans la traduction des *MM*, c'est en revanche la forme en *ph-* qui est sélectionnée par de Luynes pour traduire la seule occurrence de *phantasma* dans ce texte, dans un passage où il est question des images de personnes qui apparaissent pendant la veille mais qui ne correspondent pas à la réalité : « ie l'estimerois vn spectre ou vn *phantosme* formé dans mon cerueau, et semblable à ceux qui s'y forment quand ie dors », syntagme opposé à un « vn vray homme » dans les *MM* (AT IX-1, 71). On peut supposer que la forme en *ph-* est choisie par le traducteur ou l'auteur afin de souligner que l'unité recouvre ici une acception terminologique, liée à celle de son équivalent morphologique latin.

Cohéremment avec le système d'oppositions et de rapprochements bâti par Descartes dans les *MM*, sur la base des séries lexicales d'*imagination*, de *sens*, de *conception* et d'*intelligence*, l'adjectif *imaginable* est systématiquement opposé à *intelligible* et est souvent coordonné à *sensible* dans ce texte, en particulier dans les *MM*. Quant à lui, l'adjectif *imaginaire* ne possède pas de telles relations. On le trouve dans la locution *racines imaginaires*, unité appartenant à la terminologie algébrique qui revient à plusieurs reprises dans la *Géométrie*, et *espaces imaginaires*, syntagme présent dans le *DM* et les *MM* pour désigner les espaces physiques hypothétiques situés au-delà du monde, qui relève probablement lui aussi d'une terminologie partagée entre les savants<sup>37</sup>. Ailleurs, *imaginaire* est employé dans

---

<sup>37</sup> Voir « Imaginaire. », *DU*.

des énoncés où il est opposé à des adjectifs appartenant au champ lexical de la vérité et de la réalité, et coordonné à des adjectifs qui relèvent du champ lexical de la fausseté : « dans la Physique réelle des choses que Dieu a créées il faut vne matiere réelle, solide, et non *imaginaire* » (AT IX-1, 212) ; « ainsi pour le moins ces choses generales, à sçauoir, des yeux, vne teste, des mains, et tout le reste du corps, ne sont pas choses *imaginaires*, mais vrayes, et existantes » (AT IX-1, 15) ; « C'est pourquoy ie pense que i'en vseray plus prudemment, si [...] i'employe tous mes soins à me tromper moy-mesme, feignant que toutes ces pensées sont fausses et *imaginaires* » (AT IX-1, 17). Dans le lexique du philosophe, et en particulier dans les contextes où il est question de recherche de la vérité, et notamment de la distinction entre les choses qui existent et celles qui n'existent pas, l'adjectif qualifie des objets sans existence effective.

### 11.7 *Bilan partiel*

À travers cette étude des traités cartésiens écrits directement en français ou traduits sous sa supervision, nous avons vu que les unités *fantasie* et *imagination* revêtent des acceptions proches, mais qu'elles semblent pourtant renvoyer à des concepts légèrement différents dans le système lexical du philosophe, et que leur valeur varie même d'un traité à l'autre.

De manière curieuse, l'on observe en fait un emploi différencié de *fantasie* dans le *DM* et dans les traités suivants. Alors que dans le *DM*, Descartes utilise le substantif pour désigner une faculté active, capable de recomposer les idées reçues dans le sens commun et conservées dans la mémoire, à partir des *MM*, *fantasie*, employé par Clerselier comme traduisant du terme latin *phantasia*, apparaît dans des constructions où il ne renvoie plus qu'à une faculté tout à fait inerte, miroir des objets du réel, lieu de réception des images qui viennent s'y peindre spontanément, et si étroitement reliée au corps et au cerveau, qu'il semble que l'auteur lui confère un statut d'organe. La distinction édiflée entre *idea/imago* et *idée/image* dans la traduction des *MM*, paraît amener le philosophe et ses traducteurs à utiliser le substantif *fantasie* de manière différente par rapport au *DM*, où les unités *idée* et *image* n'étaient pas encore nettement distinguées. Dans le cadre de ces textes construits au fil d'allers-retours du latin au français et vice-versa, il semble que l'on assiste à une dépossession progressive de la sémantique de *fantasie* en tant qu'unité désignant une faculté active et créative mais aussi en tant qu'unité désignant une faculté passive, au bénéfice d'*imagination*, qui devient l'équivalent

français de *phantasia*.

L'acception de faculté créative que recouvrait *fantaisie* dans le *DM* est récupérée par *imagination* à partir des *MM* où elle semble aussi recouvrir celle du syntagme *sens commun*, qui renvoyait dans le *DM* à la faculté où sont reçues les idées, tout en rejoignant également l'aire sémantique qui y était attribuée à *mémoire*, faculté permettant la conservation des idées. Dans les *MM*, Descartes emploie *imagination* pour désigner une faculté qui reçoit les données des sens, qui forme, à partir d'elles, les images des objets corporels perçus, et qui permet aussi de les faire réapparaître lorsqu'ils ne sont plus présents. Un rôle actif que ne recouvre pas *fantaisie* dans ce texte.

En effet, le système lexical édifié par le philosophe dans les *MM* est exclusivement basé sur le substantif *imagination*. Descartes y construit notamment des oppositions récurrentes entre *imagination* en tant qu'action intellectuelle et production intellectuelle et les unités *conception* et *intellection*, convoquant aussi d'autres membres de leurs séries lexicales : le verbe *imaginer* est ainsi mis en contraste avec *concevoir*, et l'adjectif *imaginable* avec *intelligible*. En parallèle, il amarre solidement *imagination* et les membres de sa série lexicale à *sens* et aux unités appartenant à la sienne, bâtissant des coordinations récurrentes entre elles. Alors que l'existence d'un lien privilégié entre le terme philosophique *imagination* et le concept de sens était ratifié par les dictionnaires de la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, et apparaît donc structurel à la terminologie philosophique, les lexicographes décrivaient notre unité comme un synonyme de *conception*. Il semble donc que, dans les *MM*, Descartes s'applique à rapprocher les unités *imagination* et *sens*, mais aussi à distinguer radicalement notre substantif de *conception*, avec qui il partage des acceptions proches dans le lexique général, et qui est, comme lui, l'équivalent français d'une unité terminologique latine qui possède une histoire. La distinction entre l'action intellectuelle d'*imagination* et celle de *conception* est soulignée de manière constante, et par des procédés variés, de la figure de l'opposition au positionnement des unités dans les énumérations ; ainsi, *imagination* est fermement exclue de l'ensemble des unités qui gravitent autour du concept de pensée non-corporelle. Ce système d'oppositions débouche sur une organisation lexicale basée sur des relations antonymiques nettes entre les unités reliées au concept d'*idea* et celles relatives au concept d'*imago*, pour lequel le philosophe privilégie des unités qui partagent cet étymon.

C'est seulement dans le péritexte des *MM*, en particulier dans les *Réponses*, que Descartes emploie l'unité *fantaisie/phantasia*, et ce, parce que les objections de ses interlocuteurs le contraignent à préciser l'acception inédite qu'il confère au terme *idea/idée*. C'est ainsi que les *Réponses*

contiennent le syntagme « les images dépeintes en la fantaisie », traduisant d'« imagines in phantasia depictas », où notre unité désigne une faculté qui s'apparente fortement à un organe. Si le substantif *imagination* est principalement employé pour désigner une faculté mentale humaine permettant la représentation mentale d'objets exclusivement matériels ou l'action même de représentation mentale, l'unité n'entre jamais dans des constructions qui lui confèreraient le même degré de spatialité et de matérialité que celui qui est attribué à *fantaisie*.

Le caractère quasi-organique de la fantaisie est d'ailleurs souligné par l'emploi de l'unité et de sa variante en *ph-* dans les *PA*, où les deux formes renvoient indifféremment à une faculté de réception des passions. Quant à lui, le substantif *imagination* y désigne une faculté qui a son rôle dans le phénomène des passions, mais ne revêt pas les mêmes connotations matérielles.

Bien qu'elle ne soit nullement nécessaire à son existence, l'unité *imagination* renvoie à une faculté qui fait partie de l'esprit, alors que le philosophe n'explique jamais un tel lien entre *fantaisie* et « la chose qui pense ». Ce lien de subalternité et de dépendance non-réciproque est particulièrement souligné dans les *PP*. De même, si l'*imagination* en tant qu'action d'imaginer fait partie des actions intellectuelles de la substance pensante, ce n'est pas le cas de *fantaisie* : cohéremment avec les définitions et les emplois du substantif *imagination*, *imaginer* est défini comme une façon particulière de penser, dont on se sert lorsque l'on pense aux choses corporelles. Ses emplois coïncident avec une telle définition, le philosophe restreignant la classe des COD auxquels le verbe est appliqué aux seuls compléments désignant des entités pourvues de corps ; une restriction sémantique qui n'est cohérente qu'avec l'énoncé définitionnel proposé pour *imagination* dans le *DF*, auquel nous reviendrons pour vérifier si la manière dont Descartes use des unités a eu une influence quelconque sur le traitement lexicographique fourni.

*Imagination* est également employée pour désigner les productions de la faculté imaginative, une acception particulièrement revêtue par l'unité lorsqu'elle apparaît au pluriel ; dans ces contextes, le substantif revêt parfois des connotations négatives lorsqu'il renvoie à des croyances, à des opinions ou encore à des rêves. En revanche, lorsque *fantaisie* est utilisée pour désigner des productions mentales (là encore, principalement lorsque l'on rencontre sa forme plurielle), c'est exclusivement dans des discours polémiques où Descartes vise à neutraliser l'adversaire, notre unité recevant des connotations extrêmement péjoratives.

De cette étude, il émerge également que le terme philosophique *phantasia* est au centre du débat sur l'utilisation cartésienne d'*idea*, l'unité

latine et son traduisant *fantaisie* étant soigneusement associées aux images et à l'organe cérébral où se forment les images des objets matériels perçus. Les *Objections* de Gassendi s'avèrent très intéressantes de ce point de vue : l'adversaire y propose un emploi de *phantasia* diamétralement opposé à celui de Descartes, en usant pour désigner le siège des facultés mentales humaines et animales en riposte au concept cartésien de substance pensante et au postulat d'une différence ontologique entre l'homme et l'animal. Gassendi fait également remarquer que son adversaire emploie *imaginatio* en lui attribuant le sens qui était traditionnellement conféré à *sensus communis*, révélant ainsi que l'emploi proposé par notre auteur détonne par rapport à la terminologie philosophique de l'époque.

Voyons maintenant ce qu'il en est dans la correspondance de notre auteur.



## Chapitre 12

### Analyse des unités lexicales dans la correspondance du philosophe

Nous présentons ici les résultats de la même analyse, conduite dans la correspondance de Descartes, que nous mettons en regard avec les données de l'étude menée dans ses traités. Notre travail tente de répondre à plusieurs questions : les unités *fantaisie* et *imagination* sont-elles synonymes dans ces textes ? Sont-elles employées de la même façon dans les traités et dans la correspondance ? Sont-elles définies par les mêmes procédés que dans les traités ? Et suscitent-elles des réactions chez les correspondants de Descartes ?

#### 12.1 *Quelques données quantitatives*

Pour commencer, nous proposons un tableau qui synthétise la répartition des occurrences des unités étudiées dans les trois volumes de la correspondance. Nous avons ici suivi les mêmes principes que pour la présentation des données dans le chapitre précédent<sup>38</sup> :

Formes graphiques relevées	I	II	III	Total
Fantaisie	0	3	3	6
Fantaisies	0	0	1	1
Phantaisie	0	0	1	1
Fantosmes	0	0	1	1
Phantosme	0	0	1	1
Imagination	28	23	15	66
Imaginations	4	6	2	12
<b>Unités relevées</b>	<b>I</b>	<b>II</b>	<b>III</b>	<b>Total</b>
Imaginer	45	50	49	144
S'imaginer	25	21	25	71
Imaginaire	6	6	11	23
Imaginable	4	1	1	6
Faculté imaginative	1	0	0	1

TABLEAU 17. Répartition des occurrences des unités *fantaisie*, *imagination* (singulier, pluriel et variantes graphiques) et des membres de leurs séries lexicales dans les lettres de Descartes

<sup>38</sup> Voir p. 177-178.

Comme dans les traités, les unités *fantaisie* et *fantosmes* ainsi que leurs variantes graphiques ne sont que très rarement utilisées dans les lettres de Descartes publiées par Clerselier – absentes du tome I, elles apparaissent toutes dans le troisième, alors que seule *fantaisie* se présente dans le second volume. Ici encore, pour *fantaisie*, c'est la forme en *f* qui est privilégiée par le philosophe, la variante en *ph*- se manifestant en une seule occasion. Il convient toutefois de préciser que les variantes de *fantaisie* et de *fantosme* en *ph*- apparaissent toutes deux dans des versions, et que nous rencontrons également une occurrence de *fantaisie* dans une lettre traduite : une part non-négligeable de ces rares unités se trouve donc dans des traductions, information dont nous tiendrons fermement compte dans notre analyse. *Fantaisie* et *fantosme* ainsi que leurs variantes étant utilisées dans les mêmes endroits du texte, nous présenterons leurs emplois en même temps.

Force est d'observer que les occurrences de *fantaisie* (singulier, pluriel et variantes graphiques incluses) sont presque dix fois moins nombreuses par rapport à celles d'*imagination* dans la correspondance : nous avons relevé 8 apparitions de la première contre 78 de la deuxième. D'autre part, pour donner une idée de la fréquence approximative de nos unités, le moteur de recherche du *Corpus Descartes* calcule 335 occurrences de la forme graphique *esprit* et 706 de *raison* dans l'ensemble des textes de la correspondance (tout auteurs confondus), sans compter les passages où les unités apparaissent plus d'une fois dans un même paragraphe.

Dans les lettres aussi, c'est la forme d'*imagination* au singulier que l'on relève le plus fréquemment : sur les 78 occurrences de l'unité, le singulier est utilisé dans 84,6 % des cas. Notons d'ailleurs que cette forme est particulièrement présente dans le premier volume ; on en relève en fait 17 occurrences dans les épîtres à Elizabeth, notamment dans les lettres XXIII et XXX ; une importante représentation liée au thème de ces missives, où le philosophe développe ses idées sur la question des passions, leur fonctionnement et leurs effets sur l'âme et le corps. La construction d'une théorie sur les passions aboutit également, par endroits, à des explications sur les modalités de l'union entre l'âme et le corps où le substantif est souvent employé, nous le verrons.

Dans les traités, nous avons vu que le pluriel d'*imagination* était principalement utilisé pour désigner les productions de la faculté et souvent pour leur conférer des connotations plutôt négatives dans les passages polémiques. C'est donc contre toute attente que l'on remarque que le tome III des lettres de l'édition de Clerselier, pourtant consacré aux débats scientifiques et contenant plusieurs lettres à forte teneur polémique,

n'est pas celui où la forme d'*imagination* au pluriel est la plus représentée. Elle apparaît bien davantage dans le tome II, et nous verrons plus loin dans quels contextes. Notons enfin que sur les 78 occurrences de l'unité, seules deux se rencontrent dans des versions de Clerselier (une au singulier et une au pluriel).

En ce qui concerne les autres membres des séries lexicales étudiées, là encore, les verbes *fantasier* et *fantastiquer* sont absents, le philosophe privilégiant plutôt les membres de la série d'*imagination*. Ces derniers paraissent uniformément distribués dans les trois tomes de la correspondance, avec une légère surreprésentation de l'adjectif *imaginaire* dans le troisième, notamment dans les lettres où le philosophe répond à Hobbes, au père Bourdin et à Fermat, qualifiant certains éléments de leur raisonnement et de leurs démonstrations d'*imaginaires*.

Sur les 144 occurrences d'*imaginer* recensées, 13 se trouvent dans des versions alors que pour *s'imaginer*, le nombre d'occurrences dans des lettres traduites est proportionnellement plus important (17 sur 72), et il l'est encore plus pour *imaginaire* (8 sur 23). Les adjectifs *imaginable* et le syntagme *faculté imaginative* ne sont en revanche utilisés que dans les originaux français.

Comme dans les traités, nous avons également relevé les occurrences de ces unités dans les textes écrits par d'autres auteurs inclus dans les volumes édités par Clerselier, à savoir certaines lettres des correspondants de Descartes et les préfaces signées par l'éditeur :

Formes graphiques relevées	I	II	III	Total
Fantaisie	0	2	8	10
Fantaisies	0	0	0	0
Imagination	1	4	9	14
Imaginations	0	2	0	2
Unités relevées	I	II	III	Total
Imaginer	6	5	24	35
S'imaginer	3	4	6	12
Imaginaire	3	0	9	12

TABLEAU 18. Répartition des occurrences des unités fantaisie, imagination (*singulier, pluriel et variantes graphiques*) et des membres de leurs séries lexicales dans les lettres écrites par les correspondants ou dans les préfaces

C'est donc sans surprise que nous trouvons également une surreprésentation de l'adjectif *imaginaire* dans les textes écrits par d'autres auteurs présents dans le tome III. On le trouve dans les syntagmes *espaces imaginaires* et *racines imaginaires*, mais il est principalement utilisé dans les échanges entre Fermat, Mersenne et Clerselier, où Fermat l'emploie pour qualifier certaines conclusions ou étapes de la démonstration de Descartes, et Clerselier, à son tour, pour discréditer ce qui est affirmé par Fermat dans une lettre de réponse rédigée après la mort de Descartes.

Le verbe *imaginer* est presque trois fois plus représenté que sa

forme réfléchie. Dans le premier tome, les emplois d'*imaginer* sont pour moitié des citations d'écrits de Descartes ; les trois autres occurrences apparaissent dans des lettres de Morin où le verbe est employé pour introduire des suppositions. En revanche, dans le tome II, nous avons relevé plusieurs intéressantes occurrences d'*imaginer* et de la forme *imagination* dans la *Préface* de Clerselier où l'éditeur fait œuvre de divulgateur ; nous observerons ces passages de près.

C'est cependant dans des lettres de correspondants publiées dans le tome III (toutes des versions) que le verbe étudié revient le plus souvent. *Imaginer* apparaît surtout dans les missives de Fermat (14 fois), mais aussi dans les réponses de Clerselier et Rohault à Fermat, rédigées après la mort du philosophe. Néanmoins, dans toutes ces lettres, point de commentaire sur l'emploi du verbe par Descartes : *imaginer* y est utilisé pour formuler des suppositions ou encore pour citer des hypothèses du penseur. Enfin, le verbe revient à 8 reprises dans la fameuse lettre écrite par Clerselier et lue dans l'assemblée de M. Montmor « comme si c'eust esté luy qui l'eust autrefois écrite à quelqu'un de ses Amis », mais il y est exclusivement employé pour désigner l'action de représentation mentale.

Parallèlement, la forme réfléchie du verbe ne donne lieu à aucun type de considération sur l'acception que lui confère Descartes dans son système lexical.

La forme *fantaisie* au singulier apparaît presque autant qu'*imagination* dans les préfaces de l'éditeur et dans les lettres des autres auteurs publiées dans ces volumes. Les deux formes sont particulièrement représentées dans le tome III, où elles font l'objet d'un traitement privilégié dans la préface de Clerselier et dans la version de l'intéressante lettre anonyme CXXII attribuée à Hobbes sur laquelle nous reviendrons sous peu.

## 12.2 *Quels éléments de définition dans la correspondance ?*

Comme dans les traités, on rencontre plusieurs passages des lettres publiées par Clerselier où le philosophe précise le sens accordé à certaines unités-clés de son système lexical et conceptuel, comme *âme*, *pensée*, *intellection* et *idée*, mais aussi *passion*, *sentiment* et *rêverie* dans les missives adressées à Elizabeth ; on trouve également des énoncés qui fournissent des informations sur la valeur accordée aux unités *imagination* et *fantaisie*.

### 12.2.1 *Fantaisie et imagination dans la lettre de réponse à Hobbes*

Nos unités apparaissent dans la lettre CXXIII du tome III, adressée à Mersenne et datée de juillet 1641, où Descartes répond à la missive CXXI, écrite en mars 1641 par un auteur anonyme qui n'est probable-

ment autre que Hobbes<sup>39</sup>. Cette lettre latine, intitulée « objections Métaphysiques » dans l'édition de référence, et la version française de Clerse-lier (CXXII) nous offrent un commentaire de la définition d'*idea*/*idée* donnée par Descartes dans les *MM* et de la distinction qu'il propose « entre l'idée qu'il dit estre dans la fantaisie, et celle qu'il dit estre dans l'Esprit, dans l'entendement, ou dans la raison » (*inter ideam quam ponit ille in phantasiâ, et illam quam collocat in mente, sive intellectu, sive ratione*) (CI III, 631). Dans sa version, l'éditeur traduit les unités *phantasia* et *imaginatio* en employant systématiquement leurs équivalents morphologiques français – en un seul endroit, il remplace *facultatem nostram imaginativam* (CI III, 627) par « notre imagination » (CI III, 629).

Descartes répond au philosophe anglais en français, et reformule à nouveau la définition présentée dans son traité :

Car ie n'appelle pas simplement du nom d'idée *les images qui sont dépeintes en la fantaisie* ; au contraire, ie ne les appelle point de ce nom, entant qu'elles sont dans la *fantaisie corporelle* ; mais i'appelle generalement du nom d'idée tout ce qui est dans nostre Esprit, lors que nous concevons une chose, de quelque maniere que nous la concevions. (CI III, 633)

Nous retrouvons ici les syntagmes « images dépeintes en la fantaisie » et « fantaisie corporelle », déjà rencontrés dans les *Réponses aux Objections* de Hobbes. Il s'agit encore une fois d'un énoncé métalinguistique où notre auteur informe son destinataire qu'il utilise le substantif *idée*/*idea* en opérant un déplacement sémantique : il ne l'emploie pas pour désigner les « images qui sont dépeintes en la fantaisie » mais pour référer à « tout ce qui est dans nostre Esprit » lorsque nous opérons l'action de concevoir. Comme dans les *Réponses*, le syntagme « fantaisie corporelle » est utilisé afin de souligner l'opposition sémantique instaurée entre *imago*/*image*, représentation mentale liée au corps, et *idea*/*idée*, représentation sans image, exclusivement liée à la substance pensante.

Cependant, la construction « les idées qui sont dans la fantaisie » revient plus loin dans cette même lettre, dans un passage où les unités *fantaisie* et *imagination* semblent employées comme des synonymes :

<sup>39</sup> Certains termes employés par celui qui écrit la lettre CXXI (CI III, 627-628) à laquelle Descartes répond, notamment *phantasma*, semblent indiquer qu'il s'agit d'Hobbes. Voir n. 2 de Savini (Descartes 2005 : 1463).

Après cela ie suis obligé de vous dire que vostre Amy n'a nullement pris mon sens, lors que pour marquer la distinction qui est entre *les idées qui sont dans la fantaisie*, et celles qui sont dans l'Esprit, il dit que celles-là s'expriment par des noms, et celles-cy par des propositions : Car qu'elles s'expriment par des noms ou par des propositions, ce n'est pas cela qui fait qu'elles appartiennent à l'Esprit ou à *l'imagination* ; les unes et les autres se peuvent exprimer de ces deux manieres ; mais c'est la maniere de les concevoir qui en fait la différence ; En sorte que tout ce que nous concevons sans image est une idée du pur Esprit, et que tout ce que nous concevons avec image en est *une de l'imagination*. (Cl III, 635)

Les substantifs apparaissent tous deux dans des structures où ils sont fermement opposés à *esprit*. Cependant, il est intéressant de remarquer que l'auteur s'appuie d'abord sur l'unité *fantaisie*, et se tourne ensuite vers *imagination*, dans les constructions « [les idées qui appartiennent] à l'imagination » et « une [idée] de l'imagination ». Ce changement lexical ne nous semble pas anodin : alors que dans la première partie de l'extrait, le philosophe semble reprendre et traduire littéralement le passage de l'épître latine de son interlocuteur « distinctionem inter ideam quam ponit ille in phantasiâ, et illam quam collocat in mente, sive intellectu, sive ratione », dans la seconde partie, il privilégie *imagination* là où il explicite la différence conceptuelle établie entre les idées de la faculté imaginative et de l'esprit pur. Ici aussi, ces légères différences pourraient nous laisser penser que le philosophe préfère employer *imagination* lorsqu'il expose sa doctrine en français mais aussi en latin (*imaginatio*), cohéremment avec l'absence totale de *phantasia-fantaisie* dans les *Meditationes* et les *MM*. On observe également que *fantaisie* est encore employée dans un CC de lieu introduit par la préposition spatiale *dans* alors qu'*imagination* apparaît dans des constructions syntaxiques où aucun élément spatial n'est convoqué, de la même manière qu'*esprit* ; nous retrouvons ainsi les tendances déjà identifiées dans les *MM*.

L'unité *fantosme* est d'ailleurs utilisée dans cette même lettre, et ce pour affirmer la suprématie de l'esprit pur sur l'imagination, dans un énoncé où l'auteur déclare que même la géométrie, qu'on pourrait croire « [la science] la plus soumise à nostre imagination », n'est en fait « nullement fondée sur ses fantosmes, mais seulement sur les notions claires et distinctes de nostre Esprit » (Cl III, 635). Cette opposition charge l'unité *imagination* de connotations négatives, le substantif référant ici à une faculté qui produirait des images confuses.

### 12.2.2 *Lettres à Elizabeth et à Mersenne : des informations sur l'unité imagination*

Les échanges avec la Princesse Palatine sont pour Descartes l'occasion d'approfondir sa réflexion sur les modalités de l'union entre l'âme et le corps, et de préciser ce qu'il entend par *entendement*, *imagination* et *sens*, trois unités qu'il inscrit dans des constructions syntaxiques où elles sont opposées ou coordonnées : le philosophe s'appuie donc sur les mêmes procédés que dans les traités pour opérer des rapprochements et des distinctions entre les trois facultés désignées.

Dès la lettre XXIII à Elizabeth de mai ou juin 1645, Descartes s'attache à expliquer « la différence qui est entre l'entendement, et l'imagination ou le sens » (CI I, 73) :

On peut, ce me semble, ayement remarquer icy *la différence qui est entre l'entendement, et l'imagination ou le sens* ; car elle est telle, que ie croy qu'une personne qui auroit d'ailleurs toute sorte de sujet d'être contente, mais qui verroit continuellement représenter devant soy des Tragedies, dont tous les actes fussent funestes, et qui ne s'occupoit qu'à considerer des objets de tristesse et de pitié, qu'elle sceust estre feints et fabuleux, en sorte qu'ils ne fissent que tirer des larmes de ses yeux, et émouvoir son *imagination*, sans toucher son entendement, ie croy, dis-je, que cela seul suffiroit pour acoutumer son cœur à se resserrer, et à jetter des soupirs [...] (CI I, 73-74)

Cet extrait souligne les divergences entre les facultés désignées par les unités *imagination* et *entendement*, qui apparaissent dans une construction antithétique où ils sont COD de verbes souvent employés là où le philosophe aborde le thème des passions, à savoir *émouvoir* et *toucher* – il n'est pas indifférent qu'*entendement* soit ici COD de ce dernier, mais à la forme négative. Dans cet extrait, l'unité *imagination* désigne une faculté qui reçoit les passions, ou du moins, une faculté sur laquelle les passions exercent une influence non-négligeable, déterminant en conséquence des troubles somatiques importants – le lien entre la faculté imaginative et le corps est encore souligné. À l'inverse, l'unité *entendement*, renvoie à une faculté sur laquelle les passions n'ont pas de prise.

Il est intéressant de remarquer que Descartes coordonne ici notre unité au substantif singulier *sens* par un *ou* de disjonction non-exclusive, présentant ainsi les deux unités comme des quasi-synonymes. Force est d'ailleurs de remarquer que la seconde occurrence d'*imagination* dans ce passage ne voit pas le substantif accompagné de *sens* : à la différence de la traduction française des *PP* par Picot où l'on rencontrait une coordi-



nation d'*imagination* avec *sens* par la conjonction *ni* et où *sens* apparaissait comme un singulier collectif, traduisant de *sensibus*, renvoyant vraisemblablement aux sens pris en général, il semble que, dans cet énoncé, l'unité *sens* renvoie de façon elliptique au syntagme *sens commun*, le philosophe consolidant encore l'opération d'élargissement sémantique signalée par Gasendi dans ses *Objections*.

L'effort de définition d'*imagination* par contraste sémantique est particulièrement sensible dans la lettre XXX à Elizabeth :

Et les pensées Metaphysiques qui exercent l'entendement pur, servent à nous rendre la notion de l'ame familiere ; et l'étude des Mathematiques, qui exerce principalement l'*imagination* en la consideration des figures et des mouvemens, nous acoutume à former des notions du corps bien distinctes. Et enfin c'est en usant seulement de la vie et des conversations ordinaires, et en s'abstenant de mediter et d'étudier aux choses qui exercent l'*imagination*, qu'on apprend à concevoir l'union de l'ame et du corps. [...] Et ie puis dire avec verité, que la principale regle que i'ay tousiours observée en mes études, et celle que ie croy m'avoir le plus servy pour acquerir quelque connoissance, a esté, que ie n'ay iamais employé que fort peu d'heures par iour aux pensées qui occupent l'*imagination*, et fort peu d'heures par an à celles qui occupent l'entendement seul, et que i'ay donné tout le reste de mon temps au relasche des sens, et au repos de l'esprit ; Mesme ie conte entre les exercices de l'*imagination*, toutes les conversations serieuses, et tout ce à quoy il faut avoir de l'attention [...] Enfin comme ie croy qu'il est tres-necessaire d'avoir bien compris une fois en sa vie les Metaphysique, à cause que ce sont eux qui nous donnent la connoissance de Dieu, et de nostre ame, ie croy aussi qu'il seroit tres-nuisible d'occuper souvent son entendement à les mediter, à cause qu'il ne pourroit si bien vacquer aux fonctions de l'*imagination*, et des sens ; Mais que le meilleur est, de se contenter de retenir en sa memoire, et en sa creance, les conclusions qu'on en a une fois tirées, puis employer le reste du temps qu'on a pour l'etude, aux pensées ou l'entendement agit avec l'*imagination* et les sens (CI I, 94-96)

Au début de l'extrait, Descartes propose une distinction entre les facultés désignées par les unités *entendement pur*, *imagination* et *sens* (au pluriel) en s'appuyant sur le type d'activité qu'elles permettent : alors que l'entendement est la faculté utilisée pour les « pensées Metaphysiques », la faculté imaginative sert à l'étude des mathématiques et le philosophe

considère qu'on en fait usage dans les discussions sérieuses et les activités où « il faut avoir de l'attention » – l'effort de précision conceptuelle se confond ici avec le travail définitionnel. Ni l'exercice de l'entendement, ni celui de l'imagination ne peut permettre de « concevoir l'union de l'âme et du corps », pour laquelle il convient plutôt d'« us[er] de la vie et des conversations ordinaires », Descartes recommandant un emploi du temps particulier pour ces trois types de pensées. Pourtant, il s'appuie ensuite sur une construction où *imagination* et *sens* désignent des « fonctions de l'entendement », les deux unités référant ainsi à des activités de ce dernier, cohéremment avec les relations sémantiques établies dans les *MM* où ces facultés et leurs activités apparaissent dans des constructions où le philosophe soulignait leur lien de dépendance non-réciproque par rapport à la substance pensante. Dans ces lettres à la Princesse de Bohême, il est cependant intéressant de remarquer la présence du syntagme « les pensées où l'entendement agit avec l'imagination et les sens », où le substantif *imagination* est coordonné à *sens*, et où la préposition *avec* établit une relation d'union entre les trois unités. C'est à ces pensées que le philosophe conseille à Elizabeth de consacrer le plus de temps et de viser une sorte d'harmonie entre les différentes activités de l'esprit. Après avoir lu le texte des *MM*, ces passages sont assez frappants, dans la mesure où le philosophe confère des connotations plutôt positives à notre unité et recommande une utilisation extrêmement mesurée des pensées qui n'exercent que l'entendement ; Descartes aborde ici le thème de l'union entre l'âme et le corps après avoir soigneusement distingué les deux substances dans son traité. D'autre part, la syntaxe employée est mouvante, Descartes employant *imagination* et *sens*, tantôt pour désigner des activités de la substance pensante, tantôt pour référer à des facultés à part entière, comme *entendement* – c'est d'ailleurs sur ces trois unités, *imagination*, *sens* et *entendement*, que Malebranche bâtira le plan de sa *Recherche de la Vérité*.

Toujours est-il que cette missive qui daterait de juin 1643 présente un système de rapprochements et d'oppositions sémantiques en nette évolution par rapport à l'énoncé de la lettre de réponse à Hobbes écrite la même année que les *MM*, où nous lisons que la géométrie est exclusivement fondée sur « les notions claires et distinctes de nostre Esprit » et non sur les « fantômes » de l'imagination. En même temps, dans une lettre à Mersenne antérieure à celle adressée à Hobbes (elle daterait de novembre 1639), le philosophe emploie également *imagination* pour désigner la faculté la plus utile pour l'étude des mathématiques, tout en la décrivant comme une « partie de l'Esprit », notre substantif recevant ainsi des connotations matérielles : « Car la partie de l'Esprit qui aide le plus aux Mathématiques, à sçavoir l'Imagination, nuit plus qu'elle ne sert,

pour les Speculations Metaphysiques » (CI II, 192). Les équilibres qui régissent le système lexical et conceptuel cartésien apparaissent donc changeants ; on peut toutefois émettre l'hypothèse que, dans la lettre de réponse à Hobbes, c'est parce que le philosophe vise à éclaircir la distinction entre l'entendement et l'imagination, qu'il souligne que, bien qu'on ait besoin de l'imagination pour se représenter les figures géométriques, ce sont « les notions claires » de l'esprit qui constituent le fondement de cette discipline.

D'autre part, il arrive aussi que le philosophe précise explicitement certaines caractéristiques de la faculté imaginative que le public de l'époque avait déjà trouvées dans les traités. Toujours dans la lettre de réponse à Hobbes, Descartes insiste sur l'inaptitude de l'imagination à former une idée de l'âme et affirme, dans une proposition construite sur une négation restrictive, que « notre imagination n'est propre qu'à se représenter des choses qui tombent sous les sens » (CI III, 634). De façon remarquable, dans une lettre adressée à Mersenne qui daterait d'avril 1630 et donc écrite plus de dix ans avant la publication des *MM*, l'aspect limité de l'imagination des hommes par rapport à la puissance divine est déjà soulignée : « ce seroit temerité de penser que nostre Imagination a autant d'étenduë que sa Puissance. » (CI II, 479)

Les efforts définitionnels du philosophe sont beaucoup plus visibles lorsqu'il s'agit de décrire l'action et les productions de la faculté imaginative. Nous le voyons dans la lettre VIII à Elizabeth, datée d'octobre 1645 :

Mais lors qu[e l'Âme] use de sa volonté pour se déterminer à la pensée de quelque chose qui n'est pas seulement intelligible, mais imaginable, cette pensée fait une nouvelle impression dans le cerveau, qui n'est pas au regard de l'âme une passion, mais *une action qui se nomme proprement imagination*. (CI I, 31)

Descartes propose ici une définition de l'imagination comme une action de l'âme, une impression faite « dans le cerveau » lorsqu'elle pense à quelque chose d'« imaginable », mais sans préciser qu'il s'agit là d'une acception liée à son propre système lexical, comme si elle faisait partie d'une terminologie partagée par les philosophes de l'époque. À l'inverse, dans une lettre à Mersenne d'avril 1641, le philosophe expose l'acception qu'il accorde à la forme *imaginations* au sein de son système lexical et conceptuel :

C'est en un autre sens que j'enferme les Imaginations en la définition de *Cogitatio* ou de la pensée, et en un autre que ie les en exclus, à savoir : *Formæ sive Species Corporeæ, quæ esse debent in Cerebro ut quid imaginemur, non sunt Cogitationes ; sed Operatio mentis Imaginantis, sive ad istas species se convertentis, est Cogitatio.* (CI II, 295)

Ce passage est d'un grand intérêt. Nous y trouvons la tendance de Descartes à revenir au latin pour expliciter les fondements de son raisonnement – une tendance mise en évidence par Siouffi (2020), et évoquée plus haut –, et le philosophe y distingue deux acceptions du substantif *imagination* : d'une part, les formes, les images des espèces corporelles qui sont peintes dans notre cerveau et que nous imaginons, autrement dit les *imaginatio* en tant que productions de la faculté imaginative, représentations mentales des objets corporels ; d'autre part, les opérations de la *mens*, de la pensée lorsqu'elle imagine, lorsqu'elle se tourne vers les espèces corporelles, soit l'action d'imaginer. Alors que les premières ne sont pas des pensées, des cogitations, les deuxièmes sont retenues parmi les différents types de pensées. Cette définition rejoint en tout point les périphrases mises en lumière dans les traités, par lesquelles le philosophe désignait *imagination* comme une « action de la pensée » et une « façon de concevoir ».

De façon cohérente avec le système établi par le philosophe, la périphrase *faculté d'imaginer* est elle aussi définie comme une « espece de pensée » dans un passage d'une lettre adressée à un R. P. de l'Oratoire Docteur de Sorbonne et datée du 19 janvier 1642 :

Je ne voy aussi aucune difficulté à entendre que *les facultez d'imaginer et de sentir appartiennent à l'Ame*, à cause que ce sont des *especes de pensées* ; et neantmoins elles n'appartiennent à l'Ame qu'entant qu'elle est iointe au Cors, à cause que ce sont des *especes de pensées*, sans lesquelles on peut concevoir l'Ame toute pure. (CI I, 483)

### 12.2.3 *Des précisions implicites sur le verbe imaginer*

Mise à part la lettre de réponse à Hobbes où notre auteur revient sur la distinction proposée dans les *MM* entre *imaginer* et *concevoir*, la correspondance ne contient pas d'énoncés définitoires où le philosophe explique ce qu'il entend par *imaginer*. Néanmoins, nous retrouvons certains procédés déjà vus dans les traités qui nous offrent des informations sur la valeur sémantique attribuée au verbe par le philosophe, comme cette énumération ouverte située dans la lettre CX adressée à un destinataire

anonyme<sup>40</sup> : « Pour ce que vous inferez, que si la nature de l'homme n'est que de Penser, il n'a donc point de Volonté, ie n'en voy pas la consequence ; car *vouloir, entendre, imaginer, sentir*, etc., ne sont que des *diverses façons de penser*, qui appartiennent toutes à l'Ame » (CI I, 496). Dans ce passage où Descartes répond à une question de Mersenne sur le rapport entre pensée et volonté, nous retrouvons la relation d'équivalence établie dans les *MM* entre le syntagme « façon de penser » et le verbe étudié, *imaginer* étant présenté comme son hyponyme, conformément à la théorie générale de Descartes sur l'âme. Par ailleurs, comme dans la grande majorité des énumérations que nous avons eu l'occasion de relever dans les traités, notre verbe se situe ici entre les unités *entendre* et *sentir*, donc encore en position charnière dans le spectre des opérations mentales. Remarquons tout de même que c'est *vouloir* qui apparaît ici en première position ; au fil de notre étude, nous avons vu que ce verbe n'est pas toujours placé au même endroit dans les énumérations : ici, cette place de choix est probablement liée au thème de la lettre, qui se concentre sur la question de la volonté.

Outre cette énumération, nous trouvons également un endroit de la correspondance où l'auteur opère une rature remarquable sur le verbe *imaginer* à l'aide du marqueur discursif *ou plustost* :

Le vous diray donc, que *i' imagine, ou plustost que ie trouve par demonstration*, qu'outre la Matiere qui compose les Cors Terrestres, il y en a de deux autres sortes : l'une fort subtile, dont les parties sont rondes, ou presque rondes, ainsi que des grains de sable ; et celle-cy non seulement occupe tous les pores des Cors Terrestres, mais aussi compose tous les Cieux. (CI II, 438)

Il s'agit d'un extrait de la lettre XCVI adressée à Mersenne, datée de janvier 1639. Descartes s'y corrige lui-même, utilisant d'abord *imaginer*, auquel il préfère ensuite le syntagme verbal « trouver par demonstration », suivi d'une complétive introduisant une de ses conclusions. Ce passage manifeste d'un verbe à l'autre, qui confère des connotations quelque peu négatives à *imaginer*, semble lié à la volonté de l'auteur de montrer que ce qu'il affirme n'est pas le fruit d'une intuition sans fondement mais bien le résultat d'un travail scientifique. Par ailleurs, ce n'est probablement pas un hasard si Descartes expose ici une telle rature

---

<sup>40</sup> Cette missive serait en fait composée de trois lettres différentes. Le passage en question est extrait d'une épître adressée à Mersenne qui aurait été écrite en mai 1637. Voir n. 1 d'Agostini (Descartes 2005 : 376-377).

linguistique : il se sent à son aise et ne craint sans doute pas de montrer ses tâtonnements linguistiques à son grand ami Mersenne. Comme dans les traités, le verbe *imaginer* semble ici renvoyer à une activité cognitive moins apte à établir des certitudes par rapport au syntagme « trouver par démonstration ».

#### 12.2.4 *Les concepts d'imagination et de fantaisie divulgués par Clerselier et les réactions des correspondants*

L'éditeur et fervent défenseur du cartésianisme s'applique, dans les préfaces des volumes, à éclaircir les concepts-clés de la pensée du défunt. Parmi ceux-ci, Clerselier apporte un soin tout particulier à l'explication de la thèse de Descartes selon laquelle l'âme peut être connue sans être imaginée :

Et ie pense pouvoir dire avec quelque assurance de verité, que la seule chose qui fait qu'on a de la peine à concevoir la substance de l'Ame, c'est qu'estant accoustuméz dès nostre enfance, à ne rien concevoir à quoy l'on n'applique en mesme temps son *imagination*, l'on pense ne rien connoistre en une chose, en laquelle on ne trouve rien qui *puisse estre imaginé*. Ainsi, pource que ny nostre Ame, ny ses Facultez, ny ses Actions, n'ont rien qui *puisse estre imaginé*, on pense ne rien connoistre en elle ; et on va la cherchant où elle n'est pas, et par là l'on se trompe, lors que pour la mieux concevoir, et pour avoir, pour ainsi dire, quelque prise sur elle, l'on fait une Anatomie ou Dissection du Cors, on le subtilise et on le rend agile, afin de nous faire, ce semble, comme appercevoir nostre Ame et ses Fonctions. (Cl II (7-8))

L'éditeur y montre pourquoi nous tendons à donner une forme corporelle, spatiale, étendue de notre âme, à tort, s'appuyant ensuite sur l'incompatibilité établie par Descartes entre action d'imaginer et entités non-corporelles (l'âme et Dieu) :

Mais si l'on considere que nostre *Imagination* n'est pas propre à représenter toutes sortes des choses, mais seulement celles qui sont Corporelles ; ainsi que la Peinture ne peut pas représenter toutes sortes de choses Corporelles, mais seulement celles qui sont Visibles ; et par consequent que *c'est autant d'erreur de vouloir imaginer nos Ames*, que de vouloir voir des sons ou des odeurs dans un Tableau ; On pourra aysément se satisfaire, en considerant que comme c'est assez appercevoir les sons que de les ouïr, et les

odeurs que de les sentir, encore qu'on ne les voye pas ; c'est aussi assez entendre la Nature de nostre Ame, que de connoistre qu'elle est le Sujet ou la Substance en laquelle sont toutes nos pensées, *encore qu'on ne puisse aucunement imaginer cette Substance* ; Car on ne peut douter que nos Pensées n'ayent quelque Sujet dans lequel elles soient, ny penser que ce Sujet soit le Corps, d'autant que l'on ne reconnoist aucune Affinité entre elles et luy. (Cl II (8))

Clerselier reprend ici un passage du *DM*<sup>41</sup> qu'il réécrit afin d'expliquer pourquoi on ne peut se représenter la substance pensante par le biais de l'imagination. La distinction sémantique entre les verbes *imaginer* et *concevoir* est ainsi réexplicitée, retravaillée par l'éditeur qui fait œuvre de divulgateur. L'action d'imaginer telle qu'elle est définie par Descartes fait donc partie des concepts-clés qui sont mis en avant par les défenseurs du cartésianisme, et ce, probablement pour continuer à contrer les adversaires sensualistes, comme pour démontrer les affinités entre doctrine augustinienne et pensée cartésienne, en soulignant l'idée immatérielle de l'âme développée chez le philosophe.

Au regard de l'emploi que Descartes propose des unités *imagination* et *fantaisie*, la manière dont l'éditeur décrit les facultés qu'elles désignent dans la préface au tome III de la correspondance apparaît curieuse :

Ainsi, par exemple, si vous leur demandez comment se fait la vision, ils vous diront tout aussi-tost, et avec une hardiesse incroyable, que l'objet envoie son image, que cette image est receüe dans l'œil, que de là elle est portée au sens commun, d'où elle passe à l'*imagination*, puis de là à la *fantaisie*, et enfin qu'à la presence de cette image corporelle que l'entendement ne connoist point, l'entendement en forme une spirituelle, qui est semblable à cette image, laquelle il aperçoit, et par elle l'objet. A les entendre parler de la sorte, et avec cette confiance, vous diriez qu'ils ayent raison, et qu'ils s'entendent fort bien ; cependant ils ne savent ny ce que c'est que cette image, ny comment l'objet la forme, ny comment il la peut former, ny comment il l'envoie, ny comment elle est receüe dans l'œil, ny comment elle est portée au sens commun, ny comment elle passe de là à l'*imagination*, puis à la *fantaisie*, ny ce que c'est que la *fantaisie*, que l'*imagination*, et que le sens commun [...] (Cl III, (8-9))

---

<sup>41</sup> « Et il me semble que ceux qui veulent vser de leur imagination pour les comprendre, font tout de mesme que si pour ouïr les sons, ou sentir les odeurs, ils se vouloient seruir de leurs yeux [...] » (AT VI, 37).



Dans cet énoncé, Clerselier dénonce l'ignorance et la prétention des détracteurs de Descartes qui expliquent le fonctionnement de la vision de manière implacable, et sans laisser paraître le moindre doute : à cette occasion, l'éditeur expose une cartographie des facultés mentales humaines sur la base de l'itinéraire parcouru par les images des objets réels depuis leur réception dans l'œil jusqu'à la formation par l'entendement d'une image spirituelle à la ressemblance de l'image corporelle. L'énoncé formulé par Clerselier suggère ici que le sens commun, l'imagination et la fantaisie seraient des facultés distinctes, et que les images passeraient de l'une dans l'autre avant la procédure finale opérée par l'entendement – notons d'ailleurs que la dernière faculté par laquelle les images transiteraient avant l'intervention de l'entendement est la fantaisie. L'éditeur s'appliquant surtout à souligner que les adversaires de Descartes ne savent pas exactement expliquer comment les images passent d'une faculté à une autre, et ce qu'est vraiment telle ou telle faculté mentale, il est difficile de déterminer s'il reporte ici une topographie proposée par les détracteurs ou s'il s'agit en fait d'un schéma élaboré par lui-même.

Néanmoins, l'allusion au fait que l'entendement forme une image spirituelle à la ressemblance de l'image corporelle laisse penser que Clerselier propose ici la cartographie des facultés mentales à laquelle il a abouti à travers son travail herméneutique de traduction et d'édition des textes de Descartes. Cette carte des facultés mentales ne correspond cependant pas en tout point à l'emploi que l'auteur fait des trois unités *sens commun*, *imagination* et *fantaisie* : dans les traités, nous avons vu que l'auteur utilise parfois *imagination* pour indiquer une faculté de réception des images, mais aussi pour désigner une faculté capable de recomposer les images perçues, le substantif récupérant ainsi des traits sémantiques qu'il attribuait à *sens commun* et à *fantaisie* dans le *DM*. La distinction entre ces trois facultés n'est pas aussi nette dans les écrits du philosophe, en plus de présenter des variations et des évolutions ; il semble que l'éditeur force ici le trait et cherche à éclaircir le sens recouvert par les trois unités, les utilisant comme si elles renvoyaient à des référents clairement différenciés par Descartes, alors que c'est loin d'être le cas. Cette attitude de l'éditeur peut être rapprochée de la clarification, une des tendances traductives déformantes identifiées par Berman (1985) : le traducteur rend clair ce qui est indéfini dans le texte duquel il s'occupe.

Les lettres attribuées à Arnauld et à Hobbes nous renseignent sur la manière dont ces contemporains employaient les unités étudiées. Dans la version de sa missive, le Solitaire interroge Descartes sur l'idée que « l'Âme pense toujours », et réfléchit sur la question des souvenirs, de ce dont on se rappelle et de ce dont nous ne nous rappelons plus, mais aussi

sur les malades psychiques, en questionnant le rapport âme/corps : Arnauld décrit les imaginations comme des « opérations de l'Esprit » dont « il est impossible que nous nous [...] ressouvenions s'il n'en demeure quelques vestiges imprimez dans le cerveau » (Cl II, 16), établissant ainsi un lien entre ce type d'activité mentale et l'établissement de marques dans l'organe cérébral. Comme chez Descartes, l'unité *imagination* est solidement reliée au substantif *cerveau*, mais il semble que le Grand Arnauld lui accorde des connotations plus matérielles que notre auteur. La lettre anonyme CXXII attribuée à Hobbes s'avère intéressante sur un autre point : le philosophe anglais y souligne que, dans les *MM*, Descartes n'utilise pas le mot *idea/idée* comme le font les autres philosophes et revient sur l'impossibilité de se représenter Dieu en faisant appel à l'imagination. Nous reportons ici un passage significatif de cette lettre, qui fait écho aux *Objections* de Hobbes et de Gassendi :

Le commun des Philosophes par ce mot d'idée, a coûtume d'entendre un simple Concept, tel que peut estre l'image qui est depeinte (comme ils disent) en la fantaisie, d'où vient qu'ils l'appellent aussi un fantosme (*Philosophorum vulgus, per ideam significare solet Conceptum simplicem, qualis est imago, manens (ut loquuntur) in phantasiâ, quæ vocatur etiam phantasma*) ; Mais nostre Auteur dit luy-mesme que ce n'est pas cela qu'il entend par l'idée de Dieu ; et quand il l'entendroit ainsi, un tel fantosme ou une telle image ne pourroit pas estre l'idée de Dieu : Car Dieu estant infiny et incomprehensible ne peut pas estre représenté par nostre imagination, qui n'est capable que de représenter des choses sensibles et finies. (*Sed negat Author Meditationum intelligere se talem Dei ideam. Neque si sic eam intelligeret ulla omnino Dei idea esse posset. Deus enim incomprehensibilis et infinitus, non potest representari per facultatem nostram imaginativam, quæ rerum sensibilibus et finitarum tantum capax est*) (Cl III, 629)

De manière remarquable, cette missive met en évidence que, du point de vue de Hobbes, notre auteur utilise un mot de la terminologie philosophique commune en lui conférant une signification différente par rapport à l'usage en vigueur, et anticipe ainsi ce que Descartes soulignera dans la *Définition* de l'unité *idea/idée* qu'il joint à ses *Réponses*. Dans le lexique du philosophe, *idea/idée* devient ainsi le substantif utilisé pour désigner les *conceptions*, les productions de l'esprit pur ; l'ancienne signification du mot *idea*, restreinte aux représentations d'objets corporels, matériels, sensibles, est en revanche reversée sur le substantif *imagination*.

C'est donc la nouveauté du lexique philosophique cartésien qui est mise en évidence par le philosophe anglais.

Après ce rapide tour d'horizon de l'usage que font l'éditeur et les correspondants des unités étudiées, penchons-nous maintenant sur les emplois relevés dans les lettres de notre auteur.

### 12.3 *Syntagmatique comparée, fonctions syntaxiques et contextes de fantaisie et d'imagination*

#### 12.3.1 Fantaisie, imagination + *substantif* (ou *inversement*)

On ne relève pas de constructions de ce type pour *fantaisie*. En revanche, *imagination* apparaît dans des syntagmes nominaux où elle est reliée à des personnes ou à des groupes d'individus, et revêt une valeur généralisante, de « l'imagination des hommes » (CI I, 502) à « l'imagination de la mère » (CI I, 496), et à « l'imagination de personne » (CI II, 323) dans l'énoncé « J'ay mille choses diverses à considerer toutes ensemble, pour trouver un biais par le moyen duquel ie puisse dire la verité, sans estonner l'imagination de personne, ni choquer les opinions qui sont communément receuës » ; notre substantif y apparaît dans un parallélisme où il est coordonné à *opinions*, un rapprochement sémantique étant ainsi opéré entre les deux unités, rapprochement qui confirme les tendances déjà vues dans les traités.

Notre unité apparaît également suivie de substantifs dans des lettres à Mersenne où l'auteur exprime son mépris pour les recherches et les théories d'autres hommes de science, comme dans cet extrait : « Je me mocque avec vous des *imaginations de ce Chymiste* [...] et croy que semblables chymeres ne meritent pas d'occuper un seul moment les pensées d'un honneste homme. » (CI I, 511). Remarquons, dans cet énoncé, la relation anaphorique qui unit le syntagme nominal où est présente notre unité et le syntagme « semblables chymeres ». De même, on repère une relation cataphorique entre la construction « une imagination de Guide Ubalde » et « une chose ridicule » dans l'énoncé : « Mais c'est une chose ridicule que de vouloir employer la raison du Levier dans la Poulie ; ce qui est, si i'ay bonne memoire, une *Imagination de Guide Ubalde*. » (CI II, 162). Dans ces contextes polémiques et ironiques, notre unité renvoie à des raisonnements erronés et reçoit des connotations fortement péjoratives.

Outre les constructions qui mettent en évidence les activités de l'imagination, « les exercices de l'imagination » et « les fonctions de l'imagination » vues dans la lettre XXX à Elizabeth (CI I, 94-97), on identifie également des syntagmes nominaux qui soulignent la puissance de la fa-

culté imaginative. Il est question de « la force de l'imagination » dans un passage d'une lettre à Mersenne de 1629, consacré à la musique des Anciens : « [les Anciens] se laissoient beaucoup mieux conduire à leur genie, et faisoient par *la seule force de l'imagination*, mieux que toute la science qu'ils ignoroient, et qui se sçait maintenant, ne peut enseigner » (Cl II, 490). Le syntagme apparaît ici dans un système comparatif où il est mis en relation de supériorité par rapport au substantif *science* ; dans le contexte des arts et, dans le cas présent, de la musique ancienne, la faculté désignée est jugée plus performante que la science. La puissance de l'imagination est également soulignée dans les passages consacrés aux « marques d'envie » (ce que l'on appellerait aujourd'hui les taches de naissance), qui seraient dues à « l'effet de [l']imagination de la mère » sur le fœtus qu'elle porte (Cl II, 230) à cause du « désir et [de] l'imagination de manger » (Cl II, 240) un fruit : cette construction nominale souligne ainsi que l'imagination de la femme, soumise aux besoins impétueux de son corps, peut influencer sur le corps même de l'enfant dont elle est enceinte, et y laisser des traces visibles. Il s'agit d'un emploi cohérent avec les associations enregistrées dans les dictionnaires : on se rappelle que Furetière indiquait que l'« on voit d'estranges effets de la force de l'imagination dans les femmes grosses ».

Ailleurs, les syntagmes relevés mettent plutôt en lumière l'aspect limité de la faculté imaginative par rapport à l'esprit : « encore qu[e la question sçavoir s'il y auroit un espace réel, ainsi que maintenant, en cas que Dieu n'eust rien creé] semble surpasser les bornes de l'Esprit humain [...] ie croy qu'elle ne surpasse *les bornes que de nostre imagination* » (Cl III, 386) ; « *les bornes de nostre imagination* sont fort courtes et fort estroites, au lieu que nostre Esprit n'en a presque point » (Cl III, 635).

### 12.3.2 Fantaisie, imagination + *adjectif et locutions adjectivales*

Le seul adjectif accompagnant *fantaisie* dans la correspondance est *corporelle* dans la lettre de réponse à Hobbes ; une association qu'on ne trouve pas pour *imagination*. Notre unité apparaît avec des adjectifs reliés à des notions assez semblables à celles des traités, à savoir la clarté de la vision et la rapidité : l'imagination peut être *confuse* à cause des passions – « c'est à vous seul que j'écris, afin que la veneration et le respect ne rendent point mon *imagination trop confuse* » (Cl I, 120) – ou « pas assez *prompte* pour iuger de la proportion des intervalles qui naissent de la troisième et quatrième bissection » (Cl II, 517).

Notre substantif est également employé avec plusieurs épithètes péjoratives, à commencer par *vaine*, qui en souligne l'inconsistance dans la lettre VI à Elizabeth : « [penser que nous avons quelque sorte de su-

periorité et quelque avantage au dessus de celuy dont nous van-geons] n'est souvent qu'une *vaine imagination* » (CI I, 21). L'auteur utilise principalement ces épithètes pour qualifier, et surtout disqualifier, certaines théories de ses adversaires, en particulier dans les lettres à son ami Mersenne, et dans les missives adressées au marquis de Newcastle : le philosophe affirme ainsi que « [l]es Principes [des Chimistes] ne sont rien qu'une *fausse imagination* » (CI II, 235), de même qu'une phrase rapportée « ne peut signifier qu'une *fausse imagination* » (CI II, 496) et qu'une théorie de Galilée « n'est qu'une *imagination toute pure* » (CI II, 394). Remarquons d'ailleurs que ces adjectifs sont mobilisés dans des propositions construites sur des négations restrictives, où le syntagme nominal ou la proposition désignant l'idée réfutée sont en relation anaphorique avec le syntagme nominal où apparaît *imagination*, un procédé par lequel l'auteur vise à contester les théories de ses adversaires et en même temps à leur ôter toute légitimité scientifique. De Roberval, il est dit qu'il « se fi[e] assez sur ses *pures imaginations* » (CI III, 324) et qu'il « s'es[t] embarassé en des *imaginationes superflües* » (CI III, 516) ; de Fermat qu'il s'est « laissé preoccuper par sa *premiere imagination* » (CI II, 421). Il est encore question d'une « pure imagination », mais aussi d'une « imagination sans fondement » (CI I, 158) à propos d'une autre théorie des chimistes, ainsi que d'un principe de Galilée « qui n'est qu'une *imagination fort aisée à réfuter* » (CI II, 393). Dans ces deux derniers extraits, les locutions adjectivales colorent notre substantif de connotations plutôt négatives ; la correspondance et en particulier les passages ironiques où il est question de théories d'autres hommes de science confirment ainsi une acception déjà vue dans les traités : *imagination* peut être employé pour désigner des idées erronées.

C'est exactement ce sens que revêt la forme plurielle de l'unité dans cet extrait d'une lettre à Mersenne de juillet 1640 :

Pour l'Esprit Fixe qu[e le Medecin de Sens] veut introduire, c'est une chose qui ne me semble pas plus intelligible, que s'il parloit d'une Lumiere tenebreuse, ou d'une liqueur dure ; Et i'admire que des personnes de bon esprit, en cherchant quelque chose de probable, preferent des *imaginationes confuses et impossibles*, à des *pensées plus intelligibles*, et sinon *vrayes*, au moins *possibles et probables* ; Mais c'est l'usage de l'Ecole qui luy *ensorcele les yeux*. (CI II, 232)

Notre unité apparaît ici dans un syntagme où elle est accompagnée des adjectifs « confuses et impossibles ». Ce syntagme est inscrit dans un système comparatif introduit par la construction verbale « préférer

qqch à qqch d'autre », où il est opposé à un autre syntagme nominal, composé du substantif *pensées* et des adjectifs qualificatifs *intelligibles*, *vrayes*, *possibles* et *probables*. L'unité *imaginations* y désigne donc des idées sans rapport aucun avec la réalité et la vérité ; dans ce passage, il est également intéressant de remarquer la présence de la construction verbale « ensorceler les yeux à qqn » qui évoque l'idée que le fait de « préférer des imaginations confuses et impossibles » est lié à un sort jeté par « l'usage de l'Ecole » à l'organe permettant la vision, qui empêcherait ainsi les savants de voir correctement – on voit avec quelle verve notre auteur condamne les dérives des doctes de son époque et la philosophie scolastique croulante.

Plus rarement, notre substantif apparaît avec des adjectifs attributs. Dans les lettres XXXV et XL à Mersenne du tome II, l'imagination d'un adversaire « semble *ridicule* » à l'auteur (Cl II, 206), et « le désir et l'Imagination [de manger] » peut être « fort *présente* » (Cl II, 240) – remarquons d'ailleurs la coordination établie entre *imagination* et *désir*.

### 12.3.3 Fantaisie, imagination + *verbe*

Comme dans les traités, à l'exception du *DM*, *fantaisie* n'apparaît jamais en tant que sujet de verbes dans la correspondance, à la différence d'*imagination*.

#### – *Imagination* en tant que sujet

Dans une lettre à Mersenne datée de novembre ou décembre 1632, le jeune Descartes raconte ses dernières recherches à son ami : « L'anatomise maintenant les testes de divers Animaux, pour expliquer en quoy consistent l'Imagination, la Memoire etc. » (Cl II, 346). Notre unité semble y désigner une partie du cerveau ; en raison de la présence conséquente d'unités appartenant au champ lexical de l'anatomie, ce passage n'est d'ailleurs pas sans rappeler l'extrait du *DM* où le philosophe définissait *fantaisie*.

Quelques années plus tard, le substantif *imagination* ne revêt plus cette acception matérielle. En plus de « nuire [...] pour les Speculations Metaphysiques » (Cl II, 192), elle peut également « se mêler dans [les] pensées et en diminu[er] la clarté la voulant revestir de ses figures » (Cl III, 639), lit-on dans la lettre CXXIV du tome III où Descartes tente de convaincre un correspondant anonyme<sup>42</sup> de la vérité du *cogito*. L'emploi du verbe *se mêler* est à mettre en parallèle avec l'épithète *pure* que l'on a déjà relevée avec les substantifs *esprit* et *conception*, et le concept de substance pensante à la fois distincte de la *res extensa* et unie à elle. On re-

<sup>42</sup> Il s'agirait de Silhon, et la lettre daterait de mars ou avril 1638.



trouve ici le motif de la vision confuse et obscurcie, et l'opposition entre images générées par la faculté imaginative et *pensées* ; notre substantif est également sujet du syntagme verbal « vouloir revêtir », indice d'une nouvelle personnification de la faculté imaginative. Dans la lettre CX, consacrée à la musique, *imagination* est encore sujet de verbes qui demanderaient plutôt des sujets humains : « J'ay dit que l'imagination n'estoit pas assez prompte, pour iuger de la proportion des intervalles [...] ; où quand ie dis, iuger, c'est à dire, le comprendre si facilement, *qu'elle en reçoive du plaisir* ; En cette façon ie n'avouë pas *qu'elle puisse iuger du ton*, ny de la septième, ou du triton [...] » (CI II, 517). L'emploi du verbe *juger* et du syntagme verbal « recevoir du plaisir » présente ainsi la faculté désignée comme un ressort de l'expérience esthétique.

– *Imagination* en complément d'agent

Nous avons déjà eu l'occasion de rencontrer la construction « faire par la seule force de l'imagination » ; mais le substantif apparaît également en complément d'agent dans une périphrase utilisée pour désigner les « marques d'Envie », à savoir « les marques qui s'impriment aux enfans *par l'imagination de la mère* » (CI I, 496), où *imagination* désigne encore une faculté si puissante qu'elle peut avoir des effets concrets sur le corps des enfants pendant la grossesse des femmes.

Dans un passage de la lettre XL à Chanut datée de mai 1648, nous relevons en revanche la construction « repasser par mon imagination » : « J'ay eu cependant tout le loisir de *repasser par mon imagination* la belle description que vous faites de cette chasse, où l'on porte des Livres, et où vous me donnez esperance que mon écrit aura cette prerogative au dessus de beaucoup d'autres, d'estre reveu par la Reine de Suede » (CI I, 132). Comme souvent dans les missives mondaines, *imagination* est employée sans connotation péjorative et, pour cause, dans ces contextes, l'objectif du philosophe n'est pas de convaincre son interlocuteur de la différence entre faculté imaginative et entendement. Le syntagme relevé apparaît accompagné de la construction verbale « avoir le loisir de », et suivi du COD « la belle description que vous faites de cette chasse ». Ces éléments indiquent qu'*imagination* désigne ici une faculté utilisée pour se remémorer et former des images à partir d'une description agréable à lire – le substantif est donc à nouveau relié au domaine de l'expérience esthétique.

En revanche, dans des passages de lettres à Mersenne et à Clerselier consacrés à l'explication de phénomènes physiques, l'unité étudiée apparaît en complément d'agent dans le syntagme « diviser par imagination » (CI I, 345) et sa variante « diviser par son imagination » (CI I, 537 ; CI II, 260). Le complément d'agent « par imagination » est mis en relation d'op-



position avec l'adverbe *réellement* dans la lettre à Mersenne intitulée « Réponse aux objections de M. de Fermat » où le philosophe souligne la différence entre une division réelle et une division imaginaire (CI III, 176). Il revêt cependant des connotations péjoratives dans un passage polémique de cette même missive, le philosophe soulignant la fausseté du raisonnement du géomètre adversaire par la construction « cette [ligne] tirée de travers par son imagination » (CI III, 176), où le complément d'agent sert à décrire une action intellectuelle mal accomplie. Ce syntagme est d'ailleurs repris, toujours à propos de cette même ligne de Fermat, dans la lettre XLII à Mydorge (CI III, 194).

Comme dans les traités, *imagination* apparaît également en complément d'agent avec des verbes renvoyant à la représentation mentale, à savoir *concevoir* et *représenter*, employés à la forme négative dans les propositions : « Dieu ne peut estre conçu *par l'imagination* ; Mais si ce n'est pas *par l'imagination* qu'il est conçu, ou l'on ne conçoit rien quand on parle de Dieu (ce qui marqueroit un épouvantable aveuglement) ou on le conçoit d'une autre manière » et « comment auroit-il pû dire que Dieu est infiny et incomprehensible, et qu'il ne peut pas estre représenté *par nostre imagination* ; et comment pourroit-il assurer que ces attributs, et une infinité d'autres qui nous expriment sa grandeur, luy conviennent, s'il n'en avoit l'idée » (CI III, 633). Ces verbes sont ici accompagnés du semi-auxiliaire de mode *pouvoir*, et utilisés à la forme passive avec *Dieu* pour sujet. Dans cette lettre à Mersenne où Descartes répond à l'épître anonyme attribuée à Hobbes, notre substantif est employé en complément d'agent pour réaffirmer que la faculté imaginative n'est pas apte à former une représentation de Dieu, qu'il s'agit d'une action qu'elle ne peut réaliser, et donc, puisque nous avons en nous l'idée de Dieu, que c'est une autre faculté qui nous permet de nous le représenter.

– *Imagination* en tant que COD de verbes transitifs directs

Notre unité est employée comme COD de verbes qui renvoient à une action, qui indiquent que le sujet humain-animé peut influencer sur son imagination et celle d'autrui, ou que des éléments corporels peuvent avoir un impact sur la faculté imaginative, en particulier dans les passages de lettres à Elizabeth où il est question des problèmes de santé de la princesse, et qui s'apparentent à des traités médicaux. Dans la lettre XXIII, en plus de déconseiller à la Princesse d'assister trop souvent à des tragédies qui peuvent « émouvoir son imagination » et donc habituer son corps à des réactions à la longue nocives, le philosophe préconise de « *divertir son imagination* et ses sens le plus qu'il est possible [des problèmes de santé], et de n'employer que l'entendement seul à les considerer » (CI I, 73). La

variante « *détourner son imagination* [des sujets de déplaisir] » (CI I, 74), utilisée plus loin, semble revêtir la même signification ; ces constructions impliquent que le sujet humain est en mesure de diriger sa faculté imaginative. S'il peut la détourner de certaines pensées, il peut aussi la fixer : « afin d'avoir mieux sur quoy *arrester son Imagination* », on peut ainsi « penser que chacune de[s] parties [de l'Air] tournoye en rond » (CI II, 222). Ces constructions font d'ailleurs écho à l'énoncé « destourner sa fantaisie de penser à sa misere » et au syntagme « ficher sa fantaisie à qqch », que nous avons vus dans le *Thresor*.

Alors que le passage sur la tragédie souligne les effets dangereux de l'imagination sur le corps, un endroit de la lettre XXVII à Elizabeth met en lumière que les mouvements du corps et des organes peuvent aussi avoir une influence sur l'imagination, et la « troubler » : « Et ie croy que cette humeur de faire des vers, vient d'une forte agitation des esprits animaux, qui pourroit entierement *troubler l'imagination* de ceux qui n'ont pas le cerveau bien rassis, mais qui ne fait qu'échauffer un peu plus les fermes, et les disposer à la poësie » (CI I, 82). La faculté imaginative subit donc directement les altérations physiologiques. Il est par ailleurs significatif que *troubler* soit ici en relation d'opposition avec le verbe *échauffer* et le syntagme « disposer à la poësie », deux constructions dont le COD est « les cerveaux », l'auteur renforçant encore le lien étroit entre l'organe cérébral et la faculté imaginative. Outre les représentations fictionnelles, et les esprits animaux, les discours peuvent aussi avoir des effets sur l'imagination, notamment la stupéfier : « L'ay mille choses diverses à considerer toutes ensemble, pour trouver un biais par le moyen duquel ie puisse dire la verité, sans *estonner l'imagination* de personne » (CI II, 323).

Dans un passage de la lettre XXX à Elizabeth, nous lisons que l'étude des Mathématiques mais aussi d'autres sujets « exercent l'imagination » et que certaines pensées l'« occupent » (CI I, 94), des syntagmes qui mettent en valeur l'idée que l'imagination est stimulée, excitée, tenue en mouvement par certaines activités, auxquelles l'auteur conseille plutôt de préférer le « relasche des sens » et le « repos de l'esprit » (CI I, 94). Dans les traités, nous trouvons les syntagmes « travailler » et « fatiguer l'imagination » ; nous relevons ici la construction similaire « se peiner l'imagination » (CI II, 170), qui exprime encore une idée de fatigue.

Au pluriel, le substantif *imagination* se présente en tant que COD dans le contexte d'une lettre mondaine où il est coordonné à *fables* et opposé au syntagme « importantes et veritables nouvelles », des relations syntaxiques qui lui confèrent des connotations plutôt péjoratives, en plus de le rattacher à la notion de futilité. La forme plurielle apparaît surtout dans les épîtres où il est question de théories scientifiques :

[...] la plupart de ce que vous me proposez [...] me semble tout à fait impossible [...] c'est tout de mesme de vouloir déterminer, combien le sifflement d'un boulet de canon, ou d'une corde, porté par l'air, sera grave ou aigu ; dequoy veritablement *il est impossible d'avoir autre chose que des imaginations*, et ie suis bien-aise de ne rien écrire que ie ne sçache. (Cl II, 516-517)

Le syntagme « avoir des imaginations » est utilisé dans une proposition basée sur une négation restrictive, qui est mise en relation d'opposition avec la proposition suivante, où est présent le verbe *savoir*, qui connote péjorativement la construction où apparaît notre unité, et souligne le fait que les *imaginations*, en tant que suppositions que l'on ne peut vérifier, ne permettent pas d'établir une connaissance scientifique.

Par deux fois, nous relevons le syntagme « suivre ses imaginations », utilisé dans un contexte polémique – celui d'une lettre d'invec-tive contre Roberval adressée à Mersenne – et dans la version d'une autre missive à Mersenne où Descartes fait part à son ami d'une de ses découvertes. Dans la première, ce syntagme apparaît dans un énoncé intéressant, dominé par le thème de l'erreur, où il est relié au syntagme « être conforme à ses fantaisies » :

ie ne sçay si ie dois plus admirer, ou son ingratitude, d'avoir tasché de me reprendre, bien qu'il n'y ait rien de passable dans tout son écrit qu'il n'ait eu de moy ; ou sa stupidité d'avoir commis de si *lourdes fautes* contre le raisonnement et le sens commun ; ou enfin son arrogance ridicule, de pretendre qu'un autre a failly pour cela seul qu'il n'a pas *suivy ses imaginations*, comme si rien ne pouvoit estre bien, s'il n'est *conforme à ses fantaisies* (Cl III, 621)

Les deux unités recouvrent ici une acception très proche, *fantaisies* apparaissant dans une proposition où il joue le rôle d'anaphore d'*imaginations* ; au pluriel et dans les contextes polémiques, il semble donc possible de parler de synonymie entre nos deux substantifs. Il est remarquable que le même syntagme « suivre ses imaginations » ne soit pas connoté de la même manière lorsque le traducteur restitue un passage où le philosophe parle de ses propres suppositions :

ie vous diray que depuis quatre ou cinq iours, en relisant le premier Chapitre de la Genese, i'ay trouvé comme par miracle qu'il se pouvoit tout expliquer *suivant mes Imaginations*, beaucoup mieux ce me semble qu'en toutes les façons que les Interpretes l'expliquent, ce

que ie n'avois pas cy-devant iamais esperé (CI II, 164).

Notre substantif peut ainsi désigner des élucubrations sans fondements mais aussi des intuitions, et il est intéressant que ce soit justement cette dernière acception que le traducteur accorde au substantif lorsque l'énonciateur parle de ses propres imaginations. En tout cas, ces emplois montrent combien l'unité étudiée, là où elle désigne les productions de la faculté imaginative, renvoie à des idées formées par un individu donné, qui n'ont pas encore été vérifiées par des preuves tangibles.

– *Imagination* en tant que COI de verbes transitifs indirects

Comme dans les traités, nous trouvons des constructions qui présentent l'imagination comme un instrument, en particulier le syntagme « se servir de l'imagination » (CI I, 91 ; CI II, 135), qui est toutefois présent dans des énoncés où il est utilisé pour souligner l'erreur et l'impossibilité de se représenter l'âme sous une forme corporelle.

Nous avons déjà eu l'occasion de survoler la construction « appartenir à l'imagination », utilisée dans la lettre CXXIII à Mersenne, où le philosophe explique la différence entre les idées qui « appartiennent à l'Esprit » et celles qui « appartiennent à l'imagination » (CI III, 635), mais nous relevons également la construction similaire « dépendre de l'imagination » dans un contexte où c'est encore la différence entre la substance pensante « pure » et la substance pensante mêlée à l'imagination et au sens qui est mise en évidence :

ie ne pouvois mieux traiter cette matiere, qu'en expliquant amplement la fausseté ou l'incertitude qui se trouve en tous les *ingemens qui dependent du sens ou de l'imagination*, afin de monstrier en suite quels sont ceux qui ne dependent que de l'entendement pur, et combien ils sont évidens et certains » (CI I, 510).

L'opposition entre le syntagme « entendement pur » et notre unité est renforcée par une opposition entre les substantifs sélectionnés pour désigner la nature des jugements de l'imagination, *fausseté* et *incertitude*, et les adjectifs employés pour qualifier ceux de l'entendement pur, *évidens* et *certain*s. Le thème dominant est donc encore celui de la fausseté.

Nous retrouvons également la construction « se présenter à l'imagination », déjà rencontrée dans les traités : « [les plaisirs qui appartiennent à l'Esprit en tant qu'il est uny au Corps] *se presentant confusément à l'imagination* paroissent souvent beaucoup plus grands qu'ils ne sont, principalement avant qu'on les possede » (CI I, 20). Les plaisirs arrivent à

l'imagination, se présentent à elle, mais de manière confuse, comme l'indique l'adverbe *confusément*, et cette présentation confuse débouche inévitablement sur le thème de la déformation. Intervient alors le système d'opposition bâti sur les verbes *paraître* et *être* à la forme négative, déjà vu plusieurs fois dans les traités. Notre substantif est ici employé pour désigner une faculté qui, reliée à la réception des plaisirs, génère une perception déformée de la réalité, la faculté imaginative étant ainsi apparentée à un miroir grossissant.

Au pluriel, notre unité est principalement présente dans les passages polémiques, et les connotations péjoratives dominent encore très nettement dans la mesure où elle est utilisée pour disqualifier les idées des adversaires. Nous avons vu que Fermat « s'est fort laissé preoccuper par sa *premiere imagination* » (Cl II, 421), que Roberval « se fi[e] assez sur ses *pures imaginations*, et sans demonstration » (Cl III, 324) et s'est « embarrassé en des *imaginations superflues* » (Cl III, 516) ; notre substantif désigne ainsi des pensées qui ont conduit les adversaires à l'erreur.

Enfin, dans la lettre CV à un R. P. de l'Oratoire qui daterait de janvier 1642, nous relevons le syntagme « suivre des imaginations », qui a pour sujet le syntagme « des mouvemens » : « Pour ce qui est des animaux, nous connoissons bien en eux des mouvemens semblables à ceux qui *suivent de nos imaginations* ou sentimens, mais non pas pour cela des *imaginations* ou sentimens » (Cl I, 483-484). Cette construction implique que les « imaginations ou sentimens » induisent des actions physiques chez l'homme – remarquons au passage que dans ce contexte *sentimens* est coordonné à *imaginations*, cohéremment avec les rapprochements opérés dans les traités entre les membres de la série lexicale d'*imagination* et celle de *sens*.

– *Prendre fantaisie*

L'unité *fantaisie* apparaît dans la locution *prendre fantaisie*, recensée par les sources lexicographiques du XVII<sup>e</sup> siècle. Comme pour la plupart des occurrences du substantif dans la correspondance, cette forme est employée dans la version française d'une lettre polémique adressée à un destinataire anonyme (il s'agit en fait de Beekman) :

Car vous ayant *pris fantaisie* n'agueres (après un silence d'un an) de m'écrire dans une lettre, que si ie voulois veiller au bien de mes estudes, ie retournerasse auprès de vous, et que ie ne pouvois nulle part profiter davantage que sous vostre discipline, et plusieurs autres discours de cette nature, lesquels vous sembliez m'écrire familièrement et en Amy, comme à quelqu'un de vos disciples (Cl II, 57-58).

La locution est ici utilisée dans une proposition où elle opposée au CC de temps inséré entre parenthèses « après un silence d'un an », afin de souligner la conduite inqualifiable du philosophe hollandais et son comportement guidé par une volonté irrationnelle, soumise aux changements subits : cet emploi de la locution par Clerselier est donc cohérent avec les définitions et les exemples proposés dans les trois premiers dictionnaires monolingues.

#### 12.3.4 *Fantaisie, imagination + préposition ou inversement*

##### – *Fantaisie + préposition*

Accompagnée de la préposition *par* dans la locution *par fantaisie*, recensée par Furetière et l'Académie, notre unité est encore employée dans un contexte polémique, où l'auteur exprime tout son mépris pour certains de ses détracteurs : « Et pour ceux qui disent que ie devois considerer la vitesse, comme Galilée, plutost que l'espace, pour rendre raison des Machines, ie croy entre nous, que ce sont des gens qui n'en parlent que *par fantaisie*, sans entendre rien en cette matiere » (Cl II, 414). La locution apparait ici dans une relative bâtie sur une négation restrictive, où la construction « ne parler de qqch que *par fantaisie* » est reliée à la construction « ne rien entendre en une matiere » : une opposition se dessine entre « entendre qqch » et « parler de qqch *par fantaisie* », la locution servant ainsi à souligner l'ignorance, l'absence de véritable connaissance scientifique des adversaires.

Le traducteur du troisième tome emploie la variante *phantaisie* avec une préposition de lieu dans la version de la virulente missive de réponse à la *Vélimitation* du père Bourdin contre sa *Dioptrique*, adressée à Mersenne en juillet 1640. Si, dans les *PA*, la forme en *ph-* était employée pour désigner la faculté de réception des passions, le traducteur l'utilise ici pour référer à une faculté où sont forgés les « monstres », les « chymeres » et les « phantosmes » :

Mais neantmoins [*le P. Bourdin*] *se tourne icy derechef vers sa chymere (Sed nihilominus hïc rursùs in chimeram suam se convertit), et se mettant en posture pour la combattre, il y a, dit-il, icy beaucoup de choses embrouïllées, il est vray ; Mais c'est luy-mesme qui les a ainsi brouïllées et confonduës [...] Et tout de mesme que les Gentils et Idolatres adoroient des Dieux qu'ils avoient eux-mesmes fabriquez de leurs propres mains, ainsi cét homme redoute un monstre qu'il s'est forgé luy-mesme en sa phantaisie, et qui n'est autre que cette façon de parler impropre que i'ay marquée en C (Atque, ut idololatræ Deos adorant, quos manibus suis fabricarunt, ita hïc monstrum expavescit, quod ipse finxit,*



*quodque nihil aliud est quàm impropria eius locutio, notata ad C). Cependant pour faire voir combien exacte est l'Analyse dont il se sert, et combien fortes ont esté les raisons qu'il a eu de se figurer un tel monstre (Et quidem ut pateat quàm accuratâ hîc utatur Analysis, et quantam causam habuerit hoc monstrum effingendi), incontinent apres il me met en jeu, et me fait dire, La mesme force demeure [...] Mais afin qu'il puisse avoir icy un phantosme à combattre, il feint que j'aye dit que la determination vers la droite a fait quatre pieds, ne se ressouvenant pas que cela vient d'estre dit tout à l'heure du mobile, et non pas de la determination (Hîc verò ut monstrum habeat quod debellet, fingit me dixisse determinationem fecisse quatuor palmos, immemor hoc iamiam de mobili non de determinatione dictum fuisse) (Cl III, 86)*

Nous remarquons que *phantaisie* et *phantosmes* ne traduisent pas des unités latines morphologiquement équivalentes, mais servent plutôt à enrichir l'isotopie de la monstruosité que tente d'édifier le traducteur. *Phantaisie* apparaît ici dans le syntagme « se forger en sa phantaisie », une construction qui fait écho au syntagme « forgé an l'imagination », périphrase définitionnelle utilisée par Monet pour circonscrire le sens d'*imaginaire* dans l'*Invantaire*. À la différence de ce dernier, la construction est ici utilisée à la forme réfléchie, et le caractère réfléchi de l'action est redoublé par le pronom *luy-mesme*. Dans ce contexte, ce n'est pas seulement l'aspect individuel et arbitraire de la *phantaisie* qui est souligné, mais l'idée que l'action de forger quelque chose dans cette faculté implique un mouvement qui ne cesse d'aller vers soi sans passer par l'extérieur, sans confrontation avec le réel. Cette surreprésentation des pronoms réfléchis est même amplifiée par le parallélisme créé par Descartes et restitué par le traducteur entre l'adversaire et les idolâtres qui, eux aussi, « adoroient des Dieux qu'ils avoient eux-mesmes fabriquez de leurs propres mains ». Les substantifs *phantaisie* et *phantosme*, mais aussi *monstre* et *chymere* sont ici partie prenante d'un discours où prévaut le thème de l'erreur et dont l'objectif est de souligner la stupidité et le ridicule de l'adversaire de Descartes : trop bête pour saisir les subtilités de la *Dioptrique*, il affirme y lire des choses qui n'y sont point, bâtissant sa *Vétilation* sur des *phantosmes*. Dans ce contexte, qui est sans doute le passage le plus polémique de toute la correspondance, on peut supposer que le choix des formes en *ph-* est lié au registre : pour exprimer l'indignation de Descartes et son ahurissement face à la bêtise de son adversaire, le traducteur opte pour des formes liées à la terminologie de l'École. Cet emploi montre en tout cas que la forme *phantosmes* ne revêt pas seulement une acception terminologique : elle n'est pas exclusivement utilisée pour désigner des images



et apparitions au sens strict, comme les traités le laissent supposer, mais aussi des visions, des idées biscornues qui ne correspondent à aucun fait réel ; cet emploi fait écho à la troisième acception d'*imagination* recensée par Furetière, « vision, chimère », mais aussi au second sens enregistré pour « fantosme » dans les trois dictionnaires monolingues : « Chose chimerique qu'on se met dans l'esprit pour s'inquieter. Fantaisie ridicule dont on s'inquiète. Chose fausse, imaginée & qu'on fait paroître pour inquieter » (*DF*) ; « un spectre, une chimere, une vaine apparence que nous croyons voir, qui nous trouble & nous épouvante, quoy que ce ne soit rien en effet » (*DU*) ; Chimere qu'on se forme dans l'esprit. » (*DAF*).

Le syntagme « selon la fantaisie » est en revanche utilisé dans un contexte non-polémique, celui d'une lettre à Mersenne de mars 1630 où le philosophe répond à une question du Minime sur le beau, affirmant qu'il ne peut être déterminé : « ce n'est pas à dire qu'on puisse nommer absolument l'un [de ces parterres] plus beau que l'autre, mais *selon la fantaisie* des uns, celui de trois sortes de figures sera le plus beau, selon celle des autres celui de quatre, ou de cinq, etc. » (CI II, 525). Le syntagme est ainsi convoqué pour souligner l'aspect subjectif et relatif du plaisir esthétique, cohéremment avec les emplois identifiés dans les dictionnaires de la fin du XVII<sup>e</sup> siècle.

– *Imagination* + préposition

Le substantif *imagination* apparaît accompagné de prépositions spatiales dans des CC de lieu. On retrouve ainsi le syntagme déjà vu dans les traités « les images des choses matérielles qui se forment *dans l'imagination* » (CI III, 634), et ce, dans une lettre écrite directement en français par le philosophe ; l'on relève en outre la construction « les idées simples qui sont *en l'imagination* des hommes » (CI I, 502). Ces deux constructions nous renseignent sur le type d'idées et d'images qui se trouvent et se forment dans la faculté imaginative, désignée comme une entité spatiale. Cette caractéristique est encore soulignée dans une épître de 1648 ou 1649 où le philosophe emploie le syntagme « entrer en mon imagination », qui apparaît comme une variante de la construction « entrer dans l'imagination », repérée dans le *DU* et le *DAF* : « Je m'estonne de la precipitation et de l'aveuglement de ces gens qui pensent voir des choses dans mes écrits, qui ne sont iamais entrées en mon imagination » (CI III, 600).

Notre unité revient dans un CC de lieu de la lettre XXXV à Chanut, datée de février 1647, où le philosophe aborde la question de l'amour pour Dieu. Le substantif *imagination* y désigne une faculté-sas entre l'entendement et le sens : l'auteur affirme en effet que si l'on peut

avoir pour Dieu « quelque amour intellectuelle, il ne semble pas qu'on en puisse avoir aucune sensitive, à cause qu'elle devrait passer *par l'imagination* pour venir de l'entendement dans le sens » (CI I, 111). Dans cette même missive, Descartes emploie d'ailleurs le syntagme « faculté imaginative » un peu plus loin, et toujours pour désigner une faculté qui permet la jonction entre l'esprit pur et le corps, et la transformation d'une amour intellectuelle en passion éprouvée dans la chair :

Il est vray qu'il faut que l'Ame se détache fort du commerce des sens pour se représenter les veritez qui excitent en elle cét amour ; d'où vient qu'il ne semble pas qu'elle puisse la communiquer à la *faculté imaginative* pour en faire une passion. Mais neantmoins ie ne doute point qu'elle ne luy communique ; Car encore que nous ne puissions rien imaginer de ce qui est en Dieu, lequel est l'objet de nostre amour, nous pouvons imaginer nostre amour mesme ; [...] et la seule idée de [notre] union [avec l'immensité des choses que Dieu a créés] suffit pour exciter de la chaleur autour du cœur, et causer une tres-violente passion. (CI I, 113)

## 12.4 *Syntagmatique des membres des séries lexicales de fantaisie et d'imagination*

### 12.4.1 Imaginer, s'imaginer

Comme dans les traités du philosophe, *imaginer* et sa forme réfléchie sont modalisés dans plus d'un tiers des cas où ils sont employés : sur les 144 occurrences d'*imaginer* relevées, le verbe est à 57 reprises accompagné d'un semi-auxiliaire de mode ; sur les 71 occurrences de *s'imaginer*, on en relève 26. C'est encore avec *pouvoir* qu'ils apparaissent le plus fréquemment – 35 fois pour *imaginer*, 17 pour *s'imaginer*. Les deux formes du verbe sont donc très souvent liées à l'idée de possibilité, de capacité. Nous relevons aussi 8 occurrences de *s'imaginer* avec *savoir* contre 4 de *s'imaginer* avec le même semi-auxiliaire, 2 avec *devoir* pour chacun, 1 avec *vouloir* pour *imaginer*, 5 avec *falloir* toujours pour *imaginer*, contre 3 pour la forme réfléchie ; comme dans les traités, les deux formes sont employées avec *devoir* et *falloir* dans des contextes où l'auteur tente d'anticiper la manière dont son interlocuteur va se représenter un phénomène physique ou un élément naturel, et d'orienter l'image qu'il s'en fait. *Imaginer* apparaît en outre 6 fois avec le semi-auxiliaire *faire*.

#### – *Imaginer* + adverbes

Le verbe *imaginer* est accompagné de moins d'adverbes dans la cor-

respondance que dans les traités et, mis à part *aisément*, ces unités lexicales sont différentes. En effet, contrairement aux adverbess relevés dans les traités, *imaginer* n'apparaît jamais avec des adverbess liés à la vision ; c'est plutôt la notion d'opinion commune qui domine avec *communément* et *ordinairement*, mais aussi celle de l'erreur avec la construction « faussement imaginées ».

– *Imaginer/s'imaginer* + COD

La plupart du temps, la construction *imaginer* + COD est employée avec le pronom de 1<sup>e</sup> p. sing., Descartes introduisant ainsi certaines de ses hypothèses physiques et mathématiques. Mais elle apparaît aussi avec le pronom de 2<sup>e</sup> p. plur., avec *on* ou encore avec le syntagme « tout le monde », par lesquels le philosophe inclut le destinataire dans ses raisonnements ou dans les représentations qu'il évoque. Nous constatons qu'avec ce type de sujets, *imaginer* est suivi de COD qui renvoient à des « biens » matériels ou abstraits (CI I, 27), à des « accidents » pouvant arriver dans la vie humaine (CI I, 47), à des « espaces » tridimensionnels (CI I, 121), à des éléments naturels ou physiques, à des mouvements ou encore à des figures géométriques ; bref, des COD qui renvoient à des objets matériels, corporels, liés à la vie terrestre, cohéremment avec l'emploi vu dans les traités.

Deux COD font cependant exception, dans des missives écrites à quinze ans de distance l'une de l'autre, mais toutes deux consacrées à la question de l'idée de Dieu. Il s'agit pour la première de la lettre CVII à Clerselier de février 1645 ; pour la seconde, de la lettre CIV à Mersenne d'avril 1630 :

il implique contradiction d[e] concevoir plusieurs [dieux] souverainement parfaits, [...] et quand les Anciens nommoient plusieurs dieux, ils n'entendoient pas plusieurs tout-puissans, mais seulement plusieurs fort puissans, au dessus desquels *ils imaginoient* un seul Iupiter comme souverain, et auquel seul par consequent ils appliquoient l'idée du vray Dieu, qui se presentoit confusément à eux. (CI I, 533-534)

ie seray bien aise de sçavoir les objections qu'on pourra faire contre [ma Physique], et aussi que le Monde s'accoustume à entendre parler de Dieu plus dignement ce me semble que n'en parle *le vulgaire, qui l' imagine* presque tousiours ainsi qu'une chose finie. (CI II, 479)

Dans les deux cas, notre verbe est accompagné d'un COD référant à un dieu, et régi par un sujet qui renvoie, dans le premier, aux Anciens, et dans le second, au vulgaire ; cette construction est également suivie de CC de manière implicitement présentés comme erronés, *imaginer* renvoyant ainsi à l'action de former une pensée fautive à propos de la divinité. Le deuxième contexte pourrait nous faire penser qu'en 1630, le verbe étudié n'est pas encore soumis à la rigoureuse restriction sémantique que nous trouvons dans le texte des *MM*. Néanmoins, il n'est pas du tout anodin que le verbe ait pour sujet « le vulgaire » : dès 1630, notre verbe est convoqué dans des passages où il est question de la croyance et de l'erreur.

De même, dans le premier extrait, on pourrait croire qu'*imaginer* est utilisé pour éviter la répétition de *concevoir*. Cependant, l'emploi du verbe avec un COD renvoyant à une idée confuse du vrai Dieu n'est pas indifférent, mais cohérent avec les restrictions sémantiques auxquelles il est soumis dans les *MM*. Le fait que la lettre soit adressée au traducteur des *Objections et Réponses* et qu'elle ait été écrite quatre ans après la publication des *MM* appuie également cette hypothèse : l'emploi du verbe que nous trouvons ici porte avec soi la mémoire de la théorisation conceptuelle proposée dans les *MM*. Et, enfin, comme dans l'extrait de la lettre de 1630, la sélection du verbe *imaginer* est également liée au sujet « les Anciens », un syntagme nominal qui ne reçoit pas les mêmes connotations négatives que « le vulgaire », et qui renvoie à un groupe de personnes ayant des intuitions absolument louables, mais tout de même confuses. L'emploi du verbe avec des COD renvoyant à la divinité semble donc cohérent avec le système de pensée du philosophe, et ce, même dans les lettres écrites bien avant les *MM*.

Lorsqu'il emploie *imaginer* avec le pronom de 2<sup>e</sup> p. plur., Descartes s'adresse à son destinataire, lui demandant de se représenter un élément de construction hydraulique (« un tuyau replié ») ou des éléments physiques (« l'air » et « l'aether »), référant à la justesse de son raisonnement – « Vous expliquez fort bien la combustion par les Miroirs ardents, *en imaginant* plusieurs petites boules de la Matière subtile » (CI II, 429) –, ou au contraire condamnant des idées infondées, comme dans cette lettre LIX de réponse à Morin de juillet 1638, où *imaginer* est suivi d'un COD qualifié de non-existant par la relative qui lui est unie : « Vous *imaginez* toujours des contrariétés ou il n'y en a point » (CI I, 215). On retrouve aussi la tendance, déjà relevée dans les traités et étudiée par Cahné (1980), à construire des comparaisons ; pour ce faire, le philosophe s'appuie sur la structure *imaginer* + COD + CC de manière, ici modalisée avec le semi-auxiliaire de mode *pouvoir* : « L'ay desia dit que ie conçoÿ les parties de la

Matiere subtile, comme aussi dures et solides, que peuvent estre des Cors de leur grandeur ; mais pour celles des Cors Terrestres, *on les peut imaginer* plus ou moins dures les unes que les autres » (CL II, 420). Dans ce contexte, on remarque d'ailleurs qu'*imaginer* et *concevoir* sont employés comme des verbes au sens proche, renvoyant à l'action de représentation mentale ; encore une fois, il semble que, lorsque Descartes ne vise pas à souligner la différence entre les actions de la substance pensante pure et de la substance pensante reliée au corps, il emploie les unités en leur conférant une valeur qui coïncide avec les descriptions des usages de la langue fournis par les dictionnaires ; l'opposition sémantique entre *imaginer* et *concevoir* n'est donc pas activée.

Le verbe *imaginer* est employé avec le pronom de 3<sup>e</sup> p. sing. dans des contextes où le philosophe fait part de son scepticisme à l'égard d'idées d'autres auteurs, comme dans la lettre C du tome II, adressée à un correspondant anonyme en aout 1638, où il émet des réserves sur les travaux de Comenius : « *il imagine* une Science universelle, dont les ieunes Ecoliers soient capables, et qu'ils puissent avoir apprise avant l'âge de vingt-quatre ans » (Cl II, 459). Il s'agit aussi d'énoncés où Descartes condamne en bloc les théories d'autres hommes de sciences ; c'est le cas de la lettre LXXXVIII du tome III, écrite à un destinataire anonyme et datée de juin 1646, où le verbe *imaginer* articule l'explication des « deux fautes » commises par l'adversaire Roberval : « l'une qu'*il imagine* une perpendiculaire, à laquelle il rapporte differemment l'agitation des diverses parties du mobile [...] ; l'autre qu'*il imagine* aussi un centre de gravité où il n'y en a point » (Cl III, 507-508).

Dans ce type d'énoncé, *imaginer* est suivi de COD qui renvoient à des idées fausses, et réfère ainsi à l'action de former des pensées erronées.

Comme dans les traités, on relève un passage d'une lettre à Chanut de février 1647 où l'âme est sujet de la construction *imaginer* + COD : « l'Âme imagine des qualitez aimables en des objets, où elle ne verroit que des défauts en un autre temps » (Cl I, 108). C'est toujours pour désigner une action consistant à déformer la réalité que cette structure est utilisée dans des propositions construites avec des comparatifs de supériorité, qui sont corrigées, dans le contexte, par d'autres propositions régies par le verbe *être* – ces énoncés font écho aux passages des traités où *imaginer* et *s'imaginer* étaient suivis de subordinées corrélatives de comparaison et opposés à *être*. En voici un exemple : « Je me suis quelquefois proposé un doute, sçavoir s'il est mieux d'estre gay et content *en imaginant* les biens qu'on possède estre plus grans et plus estimables qu'ils ne sont en effet, et ignorant, ou ne s'arrestant pas à considerer ceux qui manquent » (Cl I, 27). Notre verbe est souvent convoqué dans

des passages dédiés au thème des passions en tant que miroir déformant, trompe-l'œil ; nous le voyons dans cet extrait d'une lettre à Elizabeth de septembre 1645 où *imaginer* est accompagné du semi-auxiliaire *faire* :

Et le semblable arrive en toutes les autres passions : car il n'y en a aucune qui ne nous represente le bien auquel elle tend, avec plus d'éclat qu'il n'en merite, et qui ne nous *fasse imaginer* des plaisirs beaucoup plus grands, avant que nous les possedions, que nous ne les trouvons par apres, quand nous les avons. (Cl I, 21)

Dans ce type de construction, le verbe étudié est suivi de COD implicitement présentés comme non correspondants à la réalité, et renvoie à une action déterminée par un agent autre que le sujet, et, dans le cas présent, d'un agent autre mais interne au sujet, puisqu'il s'agit des passions. Les passions nous font ainsi hypertrophier la taille des objets que nous imaginons par rapport à ce qu'ils sont en réalité.

La forme réfléchie de notre verbe n'apparaît qu'une seule fois accompagnée d'un COD dans le corpus étudié, et ce dans la lettre CXII à Mersenne, où Descartes fait part à son ami d'un stratagème qu'il a mis au point pour neutraliser l'effet d'un certain livre, avec lequel il se trouve en désaccord : « Or *ie m'estois imaginé* un remede pour empescher [une seconde impression de ce livre] » (Cl I, 505). *S'imaginer* réfère ici à l'action de trouver, de mettre au point, d'inventer quelque chose, prise dans un sens positif. Dans ce contexte, le verbe fait écho au sens de « songer et fantasier comment », mais aussi de « subtilier ou imaginer comment » que nous trouvons dans le *Tbresor* et qui renvoyaient à l'action d'exco-giter une idée ingénieuse pour résoudre un problème, de mettre au point une machination contre quelqu'un, mais aussi aux traitements d'*imagination* et d'*imaginer* dans les dictionnaires monolingues, qui soulignaient le lien entre les unités et le concept d'invention.

– *Imaginer* et *s'imaginer* dans des subordinées relatives

Dans ce type de constructions, *imaginer* apparaît principalement dans des passages de descriptions géométriques. Il y est relié au pronom *on* (ou plus rarement à *je* ou encore *vous*), et renvoie à l'action de supposer, comme on l'observe dans cette lettre à Mersenne d'août 1638 : « Or il faut remarquer, que lors que la base de cette courbe est égale à la circonference du cercle *qu'on imagine* rouler sur cette mesme base pour la décrire, ainsi que *ie l'ay supposée* en l'exemple precedent, cette courbe n'a que la voûture d'un demy cercle » (Cl III, 351-352). Dans un passage de la fameuse lettre de réponse à Hobbes, on relève également une



subordonnée relative où le philosophe revient sur la distinction entre *imaginer* et *concevoir* proposée dans les *MM* : « Et comme les bornes de nostre imagination sont fort courtes et fort estroites, au lieu que nostre Esprit n'en a presque point, il y a peu de choses mesme corporelles *que nous puissions imaginer*, bien que nous soyons capables de les concevoir. » (Cl III, 635). La distinction sémantique entre les deux verbes prend ici un tour différent par rapport au texte des *MM* : cohéremment avec le passage de cette missive vu précédemment, où le rôle de l'imagination dans l'étude des mathématiques est gravement miné, la portée de l'action du verbe *imaginer* est restreinte, considérée seulement applicable à « peu » d'objets corporels, alors que l'action de *concevoir* est étendue à la plupart des choses corporelles.

*Imaginer* apparaît avec les pronoms de 1<sup>e</sup> et 3<sup>e</sup> p. sing., et de 3<sup>e</sup> p. plur., lorsque la relative introduit une hypothèse physique ou mathématique de Descartes ou d'autres philosophes (sans qu'elle soit disqualifiée par l'auteur), et avec *nous* ou *on* lorsqu'elle évoque une opinion partagée. Cependant, lorsqu'*imaginer* est employé dans des relatives avec la 3<sup>e</sup> p. sing., c'est la plupart du temps dans des contextes où le philosophe souligne l'aspect erroné des raisonnements de ses adversaires.

De la même manière que la forme simple, les pronoms avec lesquels *s'imaginer* est employé en font varier la valeur, et nous permettent de distinguer deux sens principaux dans les emplois qu'en fait le philosophe.

Avec le pronom de 1<sup>e</sup> p. sing., *s'imaginer* apparaît au sein de subordonnées relatives situées dans des contextes où le philosophe s'adresse avec beaucoup de révérence à ses correspondants, comme le suggère cet exemple tiré d'une lettre à la princesse Elizabeth de septembre 1646, où la forme réfléchie est utilisée pour désigner l'action de supposer :

C'est pourquoy ie meriterois d'estre mocqué, si ie pensois pouvoir enseigner quelque chose à vostre Altesse en cette matiere, aussi n'est-ce pas mon dessein ; [mon dessein est] seulement de faire que mes Lettres luy donnent quelque sorte de divertissement, qui soit different de ceux *que ie m' imagine* qu'elle a en son voyage, lequel ie luy souhaite parfaitement heureux (Cl I, 55).

Au contraire, lorsque le verbe est employé avec la 3<sup>e</sup> p. sing. ou plur., il renvoie systématiquement à la formation de pensées erronées : « Mais le bon est, touchant cette question de Pappus, que ie n'en ay mis que la construction, et la demonstration, sans en mettre toute l'Analyse, laquelle *ils s'imaginent* que i'ay mise seule, en quoy ils témoignent qu'ils y entendent bien peu » (Cl III, 395).



– *Imaginer, s'imaginer* + subordonnées complétives

La forme *s'imaginer* apparaît souvent suivie d'une complétive (dans 23 cas sur 71, soit pour plus d'un quart des occurrences du verbe). Les complétives introduites peuvent être vraies ou fausses, probables ou absurdes en fonction du pronom qui régit le verbe.

Lorsque le verbe est utilisé à la 1<sup>e</sup> p. sing. ou avec *on*, il est suivi de complétives par laquelle l'auteur expose ses hypothèses pour l'explication d'un phénomène naturel, physique, physiologique ou encore géométrique, comme c'est le cas dans l'exemple suivant, tiré de la lettre XXV du tome II, adressée à un correspondant anonyme et datée d'avril 1639 : « Pour la Pesanteur, *ie n'imagine* autre chose, sinon que toute la Matiere subtile qui est depuis icy iusqu'à la Lune, tournant tres promptement autour de la Terre, chasse vers elle tous les Cors qui ne se peuvent mouvoir si viste » (Cl II, 167). Avec *je*, il peut également arriver que *s'imaginer* apparaisse suivi de complétives présentées comme absurdes, et ce dans des lettres mondaines, où l'écriture du philosophe est extrêmement courtoise et polie : « Et ainsi encore que *ie* ne sois pas si vain, que de *m'imaginer* que les pensées du Roy, ou de Monsieur le Cardinal, se soient abaissées iusqu'à moy » (Cl I, 478).

En revanche, *s'imaginer* revêt des connotations fortement négatives lorsqu'il est conjugué à la 3<sup>e</sup> p. sing. ou plur., dans des lettres au ton polémique ou sarcastique où l'auteur s'attache à démolir les théories de ses adversaires en les présentant comme des suppositions erronées, des convictions individuelles sans fondements ; on le voit dans ce passage d'une lettre à Mersenne de juillet 1638 :

Au lieu qu'en la Dioptrique, [le Sieur Petit] ne pourroit entrer tant soit peu en matiere, qu'on ne reconnust tres-evidemment sa capacite ; Il ne l'a desia que trop monstrée, par cela seul qu'il a voulu soutenir que les verres spheriques seroient aussi bons que les hyperboliques, sur ce qu'*il s'est imaginé qu'il* n'estoit pas besoin qu'ils eussent plus d'un pouce, ou demy pouce de diametre (Cl III, 390).

De même, avec le semi-auxiliaire de mode *pouvoir*, le verbe est utilisé dans des contextes où l'auteur vise à souligner les limites et les erreurs du raisonnement d'un adversaire : « Mais ce qui a fait se méconter [Monsieur de Sainte-Croix] en cecy, c'est qu'*il n'a pu s'imaginer* que cette ligne pust estre couppee en six endroits par le cercle, ce qui est neantmoins tres-vray » (Cl III, 323). C'est toujours dans la version d'une lettre de mars 1638, où le ton du philosophe se fait acerbe que nous trouvons le verbe étudié avec le pronom de 2<sup>e</sup> p. plur., par lequel Descartes s'adresse

directement à Plempius et souligne l'absurdité de sa pensée : « Et pourquoy *vous imaginez-vous* plutost qu'ils agissent par la vertu de l'ame, quand elle est absente, que non pas qu'ils n'ont point besoin de sa vertu, lors mesme qu'elle est presente » (CI I, 379-380).

Dans les autres contextes, notre verbe apparait avec *on* et *nous*, et est encore suivi de complétives présentées comme erronées, ces pronoms référant tantôt à l'opinion commune, tantôt aux détracteurs du philosophe : « c'est seulement que *nous nous imaginons* que ces choses-cy pourroient estre acquises par nostre conduite, ou bien qu'elles sont duës à nostre nature, et que ce n'est pas le mesme des autres. De laquelle opinion nous pouvons nous dépouïller » (CI I, 11) ; « Enfin peut-estre qu'on a eu moins bonne opinion de ce principe, à cause qu'on s'est imaginé que j'avois aporté les exemples de la poulie, du plan incliné, et du levier, afin d'en mieux persuader la verité, comme si elle eust esté douteuse » (CI I, 351).

– *Imaginer/s'imaginer* dans des subordonnées corrélatives exprimant la comparaison

Comme dans les traités, *s'imaginer* apparait dans des subordonnées corrélatives où il exprime la non-effectivité d'une prévision ou d'une idée, comme dans l'énoncé suivant : « J'ai lû le Livre des trente Exemplaires, mais ie l'ay trouvé bien au-dessous de ce que *ie m'estois imaginé* » (CI II, 325).

#### 12.4.2 Imaginable, imaginaire

Nous relevons un seul contexte où le philosophe reprend l'opposition introduite dans les *MM* entre *imaginable* et *intelligible*, et ce, dans une lettre à Elizabeth d'aout 1645 : « Mais lors qu[e l'Ame] use de sa volonté pour se determiner à la pensée de quelque chose qui n'est pas seulement intelligible, mais *imaginable* » (CI I, 31) ; ailleurs l'adjectif dérivé d'*imaginer* renvoie à ce qu'il est possible de penser, de se figurer.

Quant à *imaginaire*, sa sémantique varie en fonction des contextes où il est employé. Dans les contextes scientifiques, l'adjectif apparait antéposé aux substantifs *espaces*, *racines*, *matiere* et *quantité*, en particulier dans les passages d'explication de phénomènes physiques ou dans le cadre de démonstrations mathématiques. Ailleurs, le philosophe emploie *imaginaire* dans des contextes polémiques, et ce, principalement pour jeter le discrédit sur ses adversaires en qualifiant leurs théories ou certaines étapes de leur raisonnement d'*imaginaire*.

12.5 *Bilan*

La comparaison de l'emploi des unités étudiées dans les traités et dans les lettres de Descartes montre que *fantaisie* et *imagination* sont loin d'être utilisées comme des synonymes par le philosophe.

Dans les traités, elles ne recouvrent des acceptions similaires que dans le *DM*, où elles renvoient toutes deux à une faculté capable de réorganiser les images conservées dans la mémoire pour en créer de nouvelles ; à partir des *Meditationes* et de sa traduction française, le philosophe privilégie la seule unité *imaginatio* et son équivalent morphologique français pour ériger son système lexical et conceptuel : *imagination* y désigne une faculté intellectuelle *active* et immatérielle, qui fait partie de l'esprit, et qui permet la formation des images des objets corporels à partir des données sensorielles. *Phantasia* et *fantaisie* ne sont pas une seule fois convoquées dans les *MM* ; ce sont en fait les *Objections* des lecteurs des *Meditationes*, et notamment leurs questions concernant l'acception inédite attribuée à *idea* et la distinction entre *idea* et *imago* qui amènent Descartes à préciser la différence entre les idées du pur esprit et les « images peintes en la fantaisie », que le philosophe situe en « quelques parties du cerveau ». À partir des *MM*, notre unité renvoie ainsi à une entité organique, fondamentalement passive, lieu de seule réception des images, et des passions dans les *PA*.

La correspondance confirme la prédilection du philosophe pour l'unité *imagination*, où *fantaisie* et sa variante en *ph-* sont encore moins présentes que dans les traités. Comme dans les *MM*, l'unité apparaît dans un contexte (la réponse à la lettre attribuée à Hobbes) où il est question de la signification accordée au mot *idée/idea*, seul endroit de la correspondance où les termes *fantaisie* et *imagination* apparaissent interchangeables : ils y désignent tous deux la faculté où sont « peintes les images des choses corporelles ». Néanmoins, l'emploi proposé par Descartes, qui reprend *fantaisie* lorsqu'il cite (et traduit) la lettre de son interlocuteur, et *imagination* lorsqu'il lui explique la distinction conceptuelle établie entre *idée* et *image*, semble indiquer que l'auteur penche pour l'unité *imagination* et son équivalent latin lorsqu'il expose les ressorts de son système philosophique. Quoi qu'il en soit, la réticence du philosophe à employer l'unité *fantaisie* est manifeste dès les *MM*, et cette attitude contraste fortement avec l'emploi réservé à l'unité *phantasia* et à son traduisant *fantaisie* dans la traduction des *Objections* de Gassendi par Clerselier, où le philosophe sensualiste en use pour référer au siège de l'activité mentale des hommes et des bêtes puisque l'homme n'est que « le plus noble et le plus parfait des animaux », alors que Descartes répudie ce terme au bénéfice

de *mens*, *esprit* et *entendement*. Ce n'est probablement pas un hasard si *fantaisie* est très peu utilisée dans le corpus cartésien, et bien moins que le substantif *imagination* : un débat semble se jouer autour de l'unité lexicale qu'il convient d'utiliser pour désigner le siège de l'activité mentale humaine, un débat qui est profondément lié aux questions de la différence entre l'homme et l'animal et des modalités de la relation de l'homme à la divinité.

Dans la correspondance et dans les traités, les deux unités désignent une faculté liée aux passions, responsable de la vision déformée et déformante, mais elles ne semblent pouvoir commuter que lorsqu'elles sont employées au pluriel et désignent les productions d'une faculté mentale sujette aux erreurs, notamment dans les contextes polémiques de la *Réponse aux Objections* de Gassendi et dans la correspondance avec Bourdin et Roberval, où Descartes les utilise pour renvoyer aux idées fausses de ses adversaires : au pluriel, les acceptions des deux unités ne se recoupent donc que lorsqu'elles recouvrent une acception non-terminologique. Ce rapport synonymique partiel entre *fantaisie* et *imagination* est cohérent avec la commutabilité de *fantaisie* et *imagination* au pluriel mise en lumière par Gorcy dans le corpus de textes du XVII<sup>e</sup> siècle qu'il étudie (1988).

Dans la correspondance du philosophe, l'unité *fantaisie* et les locutions prépositionnelles et verbales dans lesquelles elle entre – *selon la fantaisie*, *par fantaisie*, *prendre fantaisie* – sont particulièrement utilisées dans les versions de lettres polémiques, ou dans une missive où il est question de la relativité des goûts. Ces emplois font écho à ceux que nous avons vus dans le péri-texte des *MM*, où la locution *à sa fantaisie* est employée pour évoquer le problème de l'arbitrariété des langues dans les *Réponses à Hobbes*, et pour discréditer Gassendi dans les *Réponses aux Cinquièmes Objections* ; ils sont également cohérents avec les usages enregistrés par les dictionnaires.

Quant à *imagination*, dans les traités comme dans la correspondance, elle est souvent coordonnée au substantif *sens* (au pluriel ou au singulier) ; cette relation privilégiée est également soutenue par des coordinations entre les membres des séries lexicales de ces deux unités ; *imaginer* et *sentir* dans les traités, *imaginations* et *sentimens* dans les lettres. Ces relations sont le pendant d'un système d'oppositions édifié dans les traités, notamment dans les *MM*, un système basé sur les distinctions entre les concepts de *res cogitans* et de *res extensa* et d'*idea* et d'*imago*, où l'unité *imagination* et ses périphrases synonymiques sont utilisées comme des antonymes d'*esprit* et d'*entendement* ainsi que de leurs périphrases synonymiques ; *imagination*, employée pour désigner l'action ou les productions

de la faculté imaginative, est fermement opposée à *conception* et à ses synonymes ; *imaginer* à *concevoir*, *imaginable* à *intelligible* et *image* à *idée*. Dans les épîtres du philosophe, nous retrouvons l'opposition entre *imagination* et *entendement* identifiée dans les traités, notamment pour souligner l'aspect limité de la faculté imaginative par rapport à l'entendement, mais cette opposition est moins radicale. Dans certains contextes, notamment dans les lettres à Elizabeth et dans une missive à Mersenne consacrée à la musique des Anciens, le substantif *imagination* revêt même des connotations assez positives, désignant une faculté pouvant seconder l'entendement de façon à fournir une connaissance optimale des objets corporels, et une faculté liée à la réception du plaisir esthétique. En même temps, comme dans les traités, *imagination* est aussi définie comme une « façon de penser ».

Parallèlement, les lettres contiennent des passages de démonstration scientifique où l'écart sémantique entre les verbes *imaginer* et *concevoir* est réduit par rapport aux traités : le philosophe les emploie manifestement en tant que synonymes, leur conférant l'acception qu'elles revêtent dans le lexique général. Un fait marquant domine cependant tout le corpus : *imaginer* est soumis à des restrictions sémantiques déterminées par le système philosophique de Descartes et n'apparaît donc jamais suivi de COD renvoyant à « Dieu » et « l'âme » dans une phrase affirmative, sauf dans des contextes où il s'agit de souligner que la manière d'imaginer Dieu par les Anciens ou par le vulgaire est erronée ; au regard des descriptions lexicographiques fournies dans les dictionnaires monolingues, et des réactions des interlocuteurs de Descartes, cette restriction sémantique semble spécifique au lexique du philosophe.

D'autre part, nous avons vu que la question des contextes d'énonciation et des pronoms utilisés avec *imaginer* et *s'imaginer* est tout à fait cruciale dans les traités, et plus encore dans la correspondance, faisant varier la sémantique du verbe de la formation d'intuitions fondées à l'élaboration de raisonnements totalement erronés. Dans les deux corpus, *imaginer* et *s'imaginer* partagent les mêmes significations, mais il ne s'agit pas de synonymes au sens strict, comme le laissaient déjà supposer les descriptions fournies par les dictionnaires monolingues : chez Descartes, *imaginer* renvoie principalement à l'action de se représenter mentalement un objet matériel, lié à la vie humaine, ou de formuler des hypothèses, et *s'imaginer* est fréquemment utilisé pour désigner l'action de former une pensée fautive – une acception qui est cohérente avec les traitements lexicographiques vus plus haut.

Nous avons également observé que le verbe *imaginer* est parfois utilisé avec un sujet qui ne renvoie pas exactement à un humain, mais à

la substance pensante, « l'âme » ; ces constructions sont à mettre en regard avec les énoncés où le substantif *imagination* apparaît en tant que sujet de verbes renvoyant à des actions typiquement humaines (« s'apercevoir », « vouloir »), par lesquelles la faculté imaginative est personnifiée. Cette tendance du philosophe à conférer des qualités humaines à des facultés mentales peut être considérée comme symptomatique de l'esthétique baroque du début du XVII<sup>e</sup> siècle, et notamment de la place centrale qu'accordait ce mouvement aux métaphores. Elle lui permet en tout cas de préciser les actions accomplies par les facultés intellectuelles à travers la construction d'images qui facilitent la compréhension et la réception de sa métaphysique pour les lecteurs spécialistes et non-spécialistes.





## Chapitre 13

### Retour aux dictionnaires

Il s'agira, dans ce bref chapitre, de faire retour aux traitements proposés par les lexicographes de la fin du XVII<sup>e</sup> siècle afin d'interroger les définitions de nos unités au prisme de la valeur qu'elles revêtent dans le système lexical cartésien.

Nous avons vu que dans les passages des traités et des lettres du philosophe qui ne sont pas directement consacrés à l'exposition de sa théorie philosophique et notamment à la présentation de son modèle de la pensée comme substance immatérielle, à la fois distincte du corps et unie à lui, capable d'exercer diverses opérations où elle en est plus ou moins dégagée, les emplois d'*imagination* et de *fantaisie* coïncident globalement avec les usages enregistrés dans le *DF*, le *DU* et le *DAF*. En outre, les emplois de l'unité *imagination* par le philosophe vont grosso modo dans le même sens que les tendances identifiées par Gorcy (1988), qui affirmait que, dans le corpus littéraire du XVII<sup>e</sup> siècle qui faisait l'objet de son étude, « les séries associatives mettent en relation contextuelle *imagination* avec tout ce qui touche la sensation et les opérations de la pensée ; elles l'opposent avec tout ce qui donne la réalité, la vérité des sensations visuelles ; elles précisent le rôle de la chaleur, de la vivacité d'esprit dans son exercice » (*ivi* : 519).

Néanmoins, le nouveau modèle de la pensée proposé par Descartes se fonde sur un système lexical basé sur des oppositions et des rapprochements où la valeur revêtue par *imagination*, et en moindre mesure *fantaisie*, se démarquent des usages enregistrés par les lexicographes. L'unité *imagination* renvoie notamment à une faculté distincte de l'esprit pur, à une action de la substance pensante lorsqu'elle se tourne vers les objets corporels et en même temps aux productions mentales résultantes de cette action.

En tant que discours constituant, le discours philosophique possède une fonction linguistique prescriptive (Cossutta & Maingueneau 1995) dans la mesure où il agit, en retour, sur le code langagier employé par le philosophe : il s'agira donc de vérifier si l'emploi des unités par

Descartes a eu un impact quelconque sur les traitements lexicographiques proposés et si les lexicographes s'appuient sur son lexique et ses théories pour définir les unités étudiées.

À la lumière de l'analyse menée dans les traités cartésiens, il nous semble opportun de revenir aux périphrases définitionnelles érigées pour décrire les acceptions terminologiques d'*imagination* et *fantaisie*. De manière significative, les académiciens définissent le terme philosophique *fantaisie* par la périphrase « la faculté imaginative de l'animal », mais proposent en revanche l'énoncé « la faculté de l'ame qui imagine » pour décrire l'acception d'*imagination* : ce faisant, les Immortels rattachent nettement le terme *fantaisie* à une représentation de l'âme aristotélicienne, entité divisée et hiérarchisée en fonction des degrés de vie de l'organisme vivant, et indiquent qu'elle serait donc commune aux hommes et aux bêtes, alors qu'*imagination* est présentée comme une unité qui désignerait une faculté sans rapport aucun avec le modèle aristotélicien. Il en va de même dans le *DF*, où Richelet et ses collaborateurs choisissent également la périphrase « faculté de l'ame ». Et Furetière lui aussi relie étroitement *fantaisie* à la tradition aristotélico-thomiste, même s'il se montre hésitant quant au type d'âme à laquelle l'unité se rattache : alors qu'il définit *fantaisie* comme « la seconde des puissances qu'on attribüe à l'ame sensitive, ou raisonnable », *imagination* est décrite comme une « puissance qu'on attribüe à une des parties de l'ame », capable d'accomplir des opérations que l'auteur du *DU* décrit en sélectionnant des unités appartenant exclusivement au champ lexical de l'intellect : « pour concevoir les choses, & s'en former une idée sur laquelle elle puisse asseoir son jugement, & en conserver la mémoire ». Le fait que ni le *DF*, ni le *DU*, ni le *DAF* ne spécifient à quel type d'âme le terme *imagination* renvoie pourrait indiquer avant tout qu'il ne relève pas de la même représentation de l'âme que *fantaisie* : les lexicographes enregistrent donc que la terminologie philosophique qui a cours à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle n'est pas basée sur l'équivalence thomiste *phantasia sive imaginatio* d'autrefois, *imagination* possédant un statut à part. Dans la mesure où Descartes forge un concept d'*imagination* en tant que faculté non-nécessaire à l'existence de la substance pensante mais en même temps dépendante d'elle, on peut néanmoins émettre l'hypothèse que les théories cartésiennes ont peut-être joué sur la manière dont les académiciens et les rédacteurs du *DF* décrivent *imagination* comme une unité relative à une représentation de l'âme vue comme une entité non-divisée.

L'influence du lexique et des théories cartésiennes est certes bien plus tangible dans les articles d'autres unités qui ont un rôle crucial dans la pensée du philosophe, parmi lesquelles « concevoir » et « esprit » dans

le *DF*, « extension » et « étendue » dans le *DAF*, et « corps », « idée » et « Dieu » chez Furetière. Toutefois, le fait que Descartes et ses théories soient implicitement ou explicitement cités dans les trois dictionnaires laisse penser que les principes philosophiques et le lexique cartésiens sont susceptibles d'avoir pénétré, même indirectement, et probablement par le biais de textes médiateurs, d'autres zones des textes lexicographiques.

Nous nous en tiendrons ici à souligner que le lexique philosophique de Descartes semble avoir été utilisé par les rédacteurs du *DF* dans le reste de la définition consacrée à *imagination*. Alors que les académiciens se contentent de préciser que l'imagination est la faculté de l'âme « qui imagine », choisissant un verbe qui partage le même étymon que le terme défini, Richelet et ses collaborateurs sélectionnent la périphrase « faculté de l'âme pour concevoir les choses sensibles » où le COD ne laisse pas indifférent. En effet, si Furetière opte lui aussi pour le verbe *concevoir*, il ne spécifie pas à quel type d'objets l'action réalisée par l'imagination peut être appliquée, insérant simplement le COD « les choses ». La présence du complément « les choses sensibles » dans la définition du *DF* est à la fois discordante avec l'emploi cartésien du verbe *concevoir*, que le philosophe sélectionne dans les *MM* pour désigner l'action de représentation mentale d'entités non-corporelles, et cohérente avec les passages du même traité où le philosophe décrit *imagination* comme une « manière de penser » et une « façon de concevoir ». Cette définition du *DF* nous laisse en tout cas entrevoir que ses rédacteurs se sont appuyés sur le lexique et les définitions cartésiennes pour écrire la leur ; il s'agit peut-être d'un emprunt indirect, et probablement médié par des textes tels que la *Logique* et la *Grammaire* de Port-Royal, traités plusieurs fois cités dans le dictionnaire de Richelet, où la distinction *imaginer/concevoir* des *MM* est retravaillée et remplacée par une opposition entre *imaginer* et *connaître*, deux « façons de concevoir » distinctes. Toujours est-il que l'on observe une reprise assez évidente d'unités lexicales du lexique cartésien et que la définition coïncide avec l'acception conférée à *imagination* dans le lexique cartésien.

On ne peut cependant pas en dire autant de la périphrase élaborée par Richelet et ses collaborateurs pour définir le verbe *imaginer* dans le *DF* : « se former l'image, ou l'idée d'une chose ». Ici, les rédacteurs ne reprennent pas la distinction cartésienne entre *idée* et *image* et ne précisent pas à quel type d'objets le verbe peut s'appliquer. D'autre part, on observe que dans le *DF* comme dans le *DAF*, l'unité *imaginer* est décrite à travers le verbe *former*, Richelet et les académiciens proposant ainsi une représentation de l'action désignée comme activité de formation. C'est

en revanche une autre conception du verbe qui émerge dans le *DU*, où Furetière opte pour la périphrase « Penser, assembler plusieurs idées dans son esprit, dans son imagination », un énoncé qui nous rappelle immédiatement la seule définition de *fantaisie* fournie par Descartes dans son œuvre, à savoir faculté « qui peut diuèrsément changer [les idées], et en composer de nouvelles », mais aussi les passages consacrés à la chimère, classée parmi les entités imaginables, puisqu'assemblage de parties de corps d'animaux tangibles, matériels. On pourrait certes considérer que la définition fournie par Furetière réinvestit l'un des sens anciens d'*imaginatio* comme faculté permettant la recomposition et la réorganisation des idées ; cependant, le fait que le lexicographe mentionne Descartes dans les exemples sélectionnés pour illustrer la seconde acception de l'unité *idée* ne nous semble pas anodin : définie par la périphrase « connoissances que l'esprit acquiert par le rapport & l'assemblage de plusieurs choses qui ont passé par les sens », Furetière la documente par les exemples « Descartes prouve nettement la necessité de l'existence de Dieu par l'idée qu'on se forme naturellement d'un Tout infiniment parfait, dont l'existence est une de ses perfections » et « On se forme l'idée d'une chimere, par plusieurs images qu'on rassemble en son imagination ». Il est particulièrement curieux que le lexicographe définisse cette acception de l'unité *idée* en la décrivant comme une « connaissance [acquise par] l'esprit » grâce aux « choses qui ont passé par les sens », et l'illustre ensuite par une idée que Descartes qualifie d'innée, non-sensible et non-matérielle, à savoir l'idée « d'un Tout infiniment parfait », établie comme la preuve démontrant l'existence de Dieu dans la *Troisième Méditation*. L'auteur du *DU* ne reprend donc pas la distinction cartésienne entre *image* et *idée*, mais il accueille la conception de la chimère en tant qu'assemblage d'images, et la représentation de l'imagination en tant que faculté où de nouvelles images sont composées à partir de celles que nous avons déjà reçues.

Il semble donc que les dictionnaires contiennent quelques traces d'une éventuelle influence, sans doute indirecte et médiée, des théories et du lexique cartésien, et ce, surtout au niveau des représentations qui émergent des descriptions proposées pour *imagination* et *imaginer*.

## CONCLUSIONS



## Conclusions

Au terme de cette étude historico-sémantique, il apparaît que les unités *fantaisie* et *imagination* suivent une trajectoire parallèle dans les usages de la langue française enregistrés dans les dictionnaires du XVII<sup>e</sup> siècle et dans le lexique philosophique de Descartes. Le penseur en propose un emploi différencié, privilégiant *imagination* au détriment de *fantaisie* lorsqu'il s'agit de désigner la faculté imaginative en action, une activité de la substance pensante ou le résultat de cette action. Cette tendance du philosophe va dans le même sens que les changements sémantiques qui touchent les deux substantifs dans la langue française d'usage commun qui commence à être régulée, homogénéisée et institutionnalisée par les dictionnaires de langue. Les lexicographes indiquent que les aires sémantiques de *fantaisie* et *imagination* sont en contact étroit, mais les constructions recensées suggèrent qu'elles possèdent chacune un éventail d'acceptions particulier et que *fantaisie* est en déclin par rapport à *imagination* au moins dès la seconde moitié du XVII<sup>e</sup> siècle. Si Gorcy (1988) affirmait que c'est seulement au siècle des Lumières que les deux unités cessent véritablement d'être synonymes, notre enquête a mis au jour que le processus de différenciation sémantique est déjà amorcé au siècle précédent.

De manière très intéressante, la comparaison des traitements et des occurrences des unités dans les dictionnaires bilingues publiés au début du XVII<sup>e</sup> avec les dictionnaires monolingues de la fin du siècle révèle que les équilibres sémantiques entre *fantaisie* et *imagination* ont varié au fil du temps. Sans doute plutôt représentatifs des usages de la langue écrite du siècle précédent, les dictionnaires publiés durant la première décennie du XVII<sup>e</sup> suggèrent que l'aire sémantique recouverte par la forme *fantasie* était bien plus étendue que celle d'*imagination* avant le Grand Siècle. Le *Thresor* de Nicot de 1606, dont les articles sont repris au *DFL* de 1539, indique en effet qu'à la différence d'*imagination*, *fantasie* entrait dans un éventail de constructions relativement large et varié et était coordonnée à divers synonymes ; de même, en 1611, *A Dictionarie* de Cotgrave la décrit comme une unité plus polysémique que son syno-



nyme, et signale qu'elle pouvait également référer au siège de l'activité mentale d'un corps à travers la périphrase « the mind of a bodie ». C'est surtout dans l'*Invantaire* de 1635, dictionnaire probablement le plus représentatif des usages du début du siècle, que nos substantifs sont présentés comme des synonymes : Monet indique que leurs acceptions terminologiques et générales se recourent globalement ; néanmoins, le fait qu'*imagination* soit utilisée pour définir les acceptions philosophiques de *fantasie* laisse penser que le dérivé d'*imaginatio* est déjà préféré à son synonyme pour référer à une faculté de l'âme, ou qu'il revêt un sens moins spécifique. Par ailleurs, les synonymes sélectionnés dans l'*Invantaire* pour définir *imagination* suggèrent que dès la première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle, cette unité a commencé à recouvrir des acceptions qui étaient attribuées à *fantasie* dans le *Thresor*, du sens d'opinion, à celui de cogitation. Les descriptions lexicographiques de la fin du siècle indiquent que *fantasie* désigne encore les pensées en ce qu'elles sont reliées à un individu mais dans le sens d'idées particulières, teintées d'égoïsme, de « caprice », et d'inconsistance.

C'est pourtant dans le domaine de la création artistique que ce processus de substitution sémantique est le plus saillant. Alors que l'*Invantaire* indiquait que *fantasie* pouvait désigner toute « chose invantee à plaisir », et qu'elle était utilisée dans le domaine de la peinture, le *Dictionnaire universel* révèle qu'à la fin du siècle, *fantasie* renvoie principalement à un type de composition musical particulier, et que c'est désormais *imagination* qui est utilisée pour désigner une œuvre picturale ou poétique. Cet appauvrissement sémantique de l'unité est d'autant plus frappant que les verbes qui le soutenaient dans les sources lexicographiques de la première moitié du XVII<sup>e</sup> disparaissent complètement des dictionnaires de la fin du siècle : soit qu'ils soient considérés indésirables par les lexicographes, soit qu'il soient sortis de l'usage, *fantasier* et *fantastiquer* ne sont pas retenus parmi les unités de la langue commune qui passera à la postérité, et le verbe *imaginer* récupère l'acception d'activité de création artistique qu'ils recouvraient. Par ailleurs, la synonymie entre *imagination* et *fantasie* apparaît atténuée dans les premiers dictionnaires monolingues : leurs acceptions ne se superposeraient que dans les textes philosophiques où elles désignent une faculté passive et matérielle qui reçoit les espèces, ou lorsqu'elles sont employées pour désigner des idées bizarres ou erronées en général. L'on assiste ainsi à une sorte de dépossession progressive de l'aire sémantique de *fantasie* par *imagination*, qui étend progressivement la sienne au détriment de son synonyme.

Un phénomène similaire se manifeste sous la plume de Descartes. Dans les passages des traités et des lettres où le philosophe ne s'attèle

pas à l'exercice de conceptualisation, en particulier dans les contextes polémiques et de démonstration scientifique, l'emploi de *fantaisie* et *imagination* est globalement cohérent avec les descriptions lexicographiques fournies pour les acceptions générales des unités, leurs aires se recoupant particulièrement lorsque Descartes et ses traducteurs en usent au pluriel pour se référer aux raisonnements erronés de ses adversaires. Au sein du système lexical que Descartes édifie au fil de ses traités, et reprend parfois dans ses lettres, les unités revêtent toutefois une valeur qui se distingue quelque peu des acceptions terminologiques enregistrées par les dictionnaires et qui paraît étroitement liée à l'histoire sémantique des termes latins *phantasia* et *imaginatio*.

Dans l'ensemble, la valeur conférée à *fantaisie* coïncide avec les traitements offerts par les dictionnaires : à partir des *Réponses*, Descartes ne l'emploie que pour désigner une entité organique fondamentalement passive, où sont « peintes les images des choses matérielles », et de même, dans les *Passions*, elle renvoie à un organe susceptible d'être « touch[é] » par les passions. Force est néanmoins de constater que dans le *Discours*, la fantaisie était définie comme une faculté, étroitement liée au corps, certes, mais *active*, capable de « changer les idées » reçues dans le sens commun et conservées dans la mémoire, et « d'en composer de nouvelles ». Il s'agit en fait du seul traité où *fantaisie* et *imagination* occupent une valeur proche au sein du lexique philosophique de Descartes, les deux unités y étant reliées à une représentation de la créativité en tant que réorganisation et assemblage de fragments d'images déjà vues, dont l'emblème est la chimère.

À partir de la rédaction des *Meditationes* en latin, le philosophe construit un système lexical où il s'appuie presque exclusivement sur *imaginatio* : le terme y désigne une faculté où s'opère la formation des images des choses matérielles sous l'effet des données sensorielles et leur représentation lorsqu'elles ne sont plus sous nos yeux, mais aussi une action de la substance pensante lorsqu'elle se tourne vers les objets corporels, et le produit intellectuel qui en découle. La prédilection de Descartes pour ce terme semble surtout due à la distinction conceptuelle qu'il élabore entre *idea* et *imago* dans ce traité, distinction pour laquelle le philosophe s'appuie sur les acceptions revêtues par *idea* chez les platoniciens, et sur des unités qui partagent le même étymon qu'*imago*. C'est ainsi que le penseur tisse un réseau d'oppositions en latin qui se répercute directement sur *imagination* et les membres de sa série lexicale dans la traduction, et qui s'écarte des usages enregistrés par les dictionnaires : en tant que faculté, *imagination* est opposée à *entendement*, en tant qu'action de cette faculté ou de la substance pensante tournée vers les objets corporels et

résultat de cette action, l'unité est opposée à *conception* et *intellection*, le verbe *imaginer* à *concevoir*, et l'adjectif *imaginable* à *intelligible*. Dans ce lexique philosophique où chaque unité tire son identité de la valeur différentielle que Descartes lui confère au sein de son système conceptuel, *imaginer* est notamment soumis à une restriction sémantique drastique : à la différence de *concevoir*, qui est compatible avec des COD renvoyant à des entités infinies, spirituelles, divines et surtout, sans images, le verbe *imaginer* est exclusivement appliqué à des COD qui renvoient à des objets matériels et corporels. Le penseur exploite l'étymologie d'*imaginatio* et d'*imagination* pour référer à une faculté qui *forme* les images des choses corporelles après réception des sensations ; il s'agit d'une faculté créative mais qui ne peut aller au-delà du perçu et du réel. Le philosophe le précise dès le début des *Méditations* : même les peintres à l'imagination la plus extravagante, capables de former des images de choses jamais vues auparavant, ont besoin de couleurs « bien réelles » pour peindre. Les coordinations récurrentes entre les membres de la série lexicale d'*imagination* et celle de *sens* contribuent à délimiter le champ d'action de la faculté, solidement ancrée à la réalité et aux sensations, et à mettre en lumière sa différence et son aspect borné par rapport aux activités de la seule substance pensante, désignée en français par les unités *esprit* et *entendement*.

Ce n'est que parce que les auteurs des *Objectiones* l'obligent à préciser l'acception nouvelle qu'il confère au terme *idea* que Descartes recourt à *phantasia* dans les *Responsiones*, et ce, afin de souligner la distinction entre les idées de l'esprit pur et les « images in phantasia depictas », traditionnellement désignées par *idea*. Le substantif *fantaisie* est ensuite choisi par Clerselier comme traduisant de *phantasia* dans les *Objections* et *Réponses*, et, en un endroit, le traducteur la coordonne même à *imagination*, suggérant ainsi que *fantaisie* ne suffit pas, à elle seule, à recouvrir l'acception du terme latin. Dans la lettre servant de réponse au livre d'instances de Gassendi ainsi que dans la missive rédigée en réponse à l'épître attribuée à Hobbes, toutes deux écrites par Descartes directement en français, l'on observe néanmoins que le philosophe utilise *imagination* pour désigner la faculté où sont peintes les images des choses matérielles, un emploi qui montre que, là où il s'exprime d'emblée en français, *fantaisie* se voit même spoliée de cette acception.

Pendant, l'analyse des *Objections* de Hobbes et de Gassendi met en lumière que l'emploi des termes *imaginatio* et *phantasia* proposé par Descartes est loin d'être commun aux penseurs de son époque, et que ses contemporains ne partagent pas du tout sa réticence envers *phantasia*. Gassendi souligne notamment que Descartes effectue une opération d'élargissement sémantique du terme *imaginatio*, lui attribuant également

l'acception traditionnellement recouverte par le syntagme *sensus communis*, qui renvoie depuis Avicenne à la faculté où sont reçues et transformées les données sensorielles. Dans ses très polémiques *Objectiones*, le philosophe sensualiste propose un emploi générique du terme *phantasia* afin de remettre en question l'idée cartésienne du siège de l'activité mentale humaine comme substance pensante incorporelle, *mens*, spécifique aux hommes. Contre le postulat d'une différence ontologique entre l'homme et l'animal, Gassendi affirme que l'emploi du terme *mens, esprit*, ne change rien à la donne : seule une différence de degré distinguerait la bête de l'être humain, qui ne serait en fait que « la plus excellente des fantaisies ». Cette différence entre les lexiques philosophiques traduits de Descartes et de Gassendi et la place radicalement divergente qu'y occupe le terme *fantaisie* montre que les équilibres au sein de la terminologie philosophique française naissante sont alors mouvants, et que cette unité se trouve au cœur des débats philosophiques de l'époque, qui tentent d'établir la nature des rapports entre l'homme et le reste de la création, et entre la plus parfaite des créatures et Dieu lui-même.

Présentant au monde une doctrine philosophique basée sur l'idée qu'il existe une différence ontologique entre l'homme et l'animal, à savoir l'existence chez l'homme d'une substance pensante incorporelle et immortelle, Descartes évite soigneusement d'utiliser une unité qui porte en soi l'héritage aristotélicien de *phantasia* comme puissance de l'âme passive, commune à tous les êtres vivants doués de mouvement. Si son choix se porte sur *imaginatio*, c'est probablement aussi pour son histoire sémantique dans les terminologies philosophiques édifiées à la Renaissance, et, entre autres, pour le rôle de *vis* attribué à la faculté imaginative par Avicenne, de faculté active, distinguée de la *phantasia/sensus communis*. On peut également supposer que c'est parce qu'il propose une représentation de la pensée comme entité immatérielle que le choix de Descartes se porte sur *imaginatio*, en tant qu'unité désignant principalement une *activité* de la substance pensante. Ces choix lexicaux en latin déterminent ensuite, par la traduction, un emploi différencié des équivalents français dans le lexique du philosophe. C'est ainsi que voit le jour un lexique philosophique français traduit du latin où les deux unités, si elles ne sont pas explicitement distinguées l'une de l'autre par l'auteur, recouvrent pourtant des aires sémantiques différentes : si *imagination* est parfois utilisée comme synonyme de *fantaisie* pour désigner une entité quasi-organique et passive de réception des images, après les *Meditationes*, *fantaisie* n'est jamais synonyme d'*imagination* lorsqu'elle désigne une faculté de formation et de réorganisation des images.

Au fil des allers-retours de l'auteur entre les deux langues, *imagina-*

tion devient un terme-clé du lexique philosophique de Descartes, qui sera notamment repris par Arnauld et ses collaborateurs dans la *Logique* et la *Grammaire*. La distinction établie entre *sens*, *imagination* et *entendement* dans les lettres à Elizabeth sera en outre réinvestie par Malebranche : dans la *Recherche de la vérité*, le philosophe délaissera complètement le terme *fantaisie*, et ce, même pour désigner l'imagination sous sa forme passive. Les textes du penseur, s'ils n'éjectent pas complètement *fantaisie*, annoncent déjà sa disparition de la terminologie philosophique française, entérinée au siècle des Lumières par l'article « Imagination » de l'*Encyclopédie* : « Il y a deux sortes d'imagination, l'une qui consiste à retenir une simple impression des objets ; l'autre qui arrange ces images reçues, et les combine en mille manières. La première a été appelée imagination passive, la seconde active ». *Fantaisie* n'a plus sa place dans la nouvelle représentation de la pensée humaine en tant qu'entité immatérielle, non-divisée et spécifique aux êtres humains. Le véritable intraduisible philosophique qui se forme à travers le travail de conceptualisation de Descartes n'est donc pas *fantaisie*, mais *imagination*, terme auquel est conféré une valeur sémantique bien précise et soigneusement délimitée dans le système lexical et conceptuel du philosophe, où elle absorbe certaines des acceptions historiquement attribuées à *imaginatio*, *phantasia* et *sensus communis*.

Le penseur opère ainsi des choix lexicaux qui semblent moins répondre à une volonté de se conformer à l'usage en vigueur qu'à des exigences liées aux postulats qui sous-tendent son système philosophique. Mais peut-être reflètent-ils aussi son idée, exprimée dans les *Réponses* à Gassendi, selon laquelle les locuteurs – probablement les locuteurs savants –, sont en droit de corriger les noms lorsque leurs rapports avec les choses qu'il désignent sont défectueux. Ainsi, la symétrie entre la mise à l'écart de *fantaisie* dans le lexique du philosophe et les tendances identifiées dans les traitements lexicographiques interroge quant à la possible influence de l'emploi des unités par Descartes sur les dictionnaires de l'époque. En tant que discours constituant qui se déploie dans des textes fondateurs pour la philosophie, la terminologie philosophique française et la langue française elle-même, le discours philosophique de Descartes est susceptible de faire figure d'autorité concernant les termes de sa discipline, et donc d'influer sur les traitements lexicographiques fournis à la fin du siècle. Force est cependant de constater que si les définitions proposées pour les acceptions philosophiques des unités contiennent des éléments lexicaux qui laissent penser que les théories cartésiennes ont eu un impact sur les descriptions offertes, en particulier chez Richelet, les traces relevées sont trop ténues pour attester d'une influence directe de l'emploi des unités par Descartes. Cela dit, on observe qu'au

seuil du siècle des Lumières, ni l'Académie ni Furetière n'enregistrent *imagination* comme un terme référant au « réceptacle des espèces » aristotélicien : dans le *DU* comme dans le *DAF*, les lexicographes indiquent qu'elle désigne une faculté intellectuelle rationnelle de l'âme ; et dans le *DF* et le *DAF*, Richelet et les académiciens signalent qu'elle renvoie à une faculté de l'âme en tant qu'entité non-divisée. Les énoncés laissent ainsi penser que la nouvelle représentation de la pensée qui voit le jour avec Descartes a eu un certain impact sur la description du terme par les différents auteurs des premiers dictionnaires monolingues. Mais en l'absence d'indices explicites, on ne peut affirmer plus que ce qui ce qui suit : l'emploi des deux unités dans les textes de l'auteur étaye une tendance linguistique générale sans pourtant la déterminer.

Nous avons voulu, dans cette enquête, travailler sur des textes fondateurs du XVII<sup>e</sup> siècle pour vérifier si l'on pouvait y repérer des prodromes de différenciation sémantique entre *fantaisie* et *imagination*. Nous avons ainsi mis au jour plusieurs tendances linguistiques intéressantes qui n'avaient pas été identifiées par les précédents travaux consacrés aux unités, et l'étude nous a également permis de cerner les enjeux théoriques et conceptuels qui enveloppent leurs emplois dans les textes cartésiens : *fantaisie* et *imagination* ne sont pas employées comme des synonymes totaux chez Descartes, loin de là, et les deux unités empruntent des chemins différents également dans les dictionnaires. Alors qu'une nouvelle représentation de la pensée émerge, l'unité *fantaisie* se voit exclure de la terminologie philosophique naissante et du lexique intellectuel partagé par les locuteurs, mais perd en même temps certaines acceptions qu'elle recouvrait dans le lexique général et dans la terminologie artistique.

S'il est manifeste qu'un changement est en cours au sein de la sémantique de nos unités, notre étude ne permet pas d'en percevoir l'origine. Les textes fondateurs étudiés sont certes représentatifs d'un moment particulier de l'histoire de la langue française, et ils sont également les dépositaires d'une langue et d'une terminologie philosophique qui constituent aujourd'hui notre patrimoine linguistique et culturel ; ils gagneraient néanmoins à être mis en regard avec des corpus plus consistants, formés d'autres textes philosophiques de l'époque, d'autres textes de spécialité, mais aussi de textes où le lexique employé est plutôt général. Ce faisant, l'on pourrait saisir de manière à la fois plus pointue et plus large les dynamiques à l'œuvre au sein du lexique français et des différents lexiques philosophiques concurrents au XVII<sup>e</sup> siècle, ainsi que leurs interactions avec les terminologies convoquées dans les dictionnaires, du lexique des beaux-arts à la terminologie médicale.

Notre étude pose ainsi des jalons pour de futurs travaux consacrés



à l'histoire sémantique de *fantaisie* et *imagination*, et offre des pistes pour approfondir l'histoire du lexique intellectuel et de la terminologie philosophique française en général. Dans la mesure où l'analyse des dictionnaires du début du XVII<sup>e</sup> suggère que *fantaisie* occupait au siècle précédent une aire sémantique plus large que son synonyme, les raisons de la progressive mise au ban de *fantaisie* de la terminologie philosophique et du lexique intellectuel français mériteraient notamment d'être investiguées à travers l'analyse de l'emploi des unités dans un corpus de textes du XVI<sup>e</sup> siècle, en particulier dans les textes philosophiques français antérieurs à Descartes. Face aux différentes variantes d'unités phraséologiques où les unités *fantaisie*, *imagination*, *tête* et *esprit* paraissent pouvoir commuter au XVII<sup>e</sup> siècle, des études de phraséologie diachronique et contrastive se profilent également à l'horizon, et permettraient, entre autres, d'affiner la compréhension des rapports entre évolutions des idées philosophiques, changements au sein de la terminologie de la discipline et lexique général.

En effet, notre travail suscite des interrogations concernant l'influence exercée par la terminologie philosophique sur le lexique général et vice-versa, au sein de cette section particulière que Gregory a baptisée *lexique intellectuel*, constituée d'unités qui possèdent des acceptions en tant que termes de spécialité et en tant qu'unités du lexique général d'une langue. De manière plus générale, elle pose également la question de l'impact des représentations véhiculées par les termes et les concepts philosophiques sur l'imaginaire de la langue, et en particulier, par les termes et les concepts philosophiques qui renvoient à des facultés ou à des activités de notre pensée. Comme tous les concepts scientifiques, les concepts philosophiques ne peuvent être regardés comme s'ils étaient neutres et indifférents : les termes à travers lesquels ils sont exprimés s'inscrivent dans une toile de relations interdiscursives historiques, et sont porteurs d'une vision du monde et de l'être humain particulière. En tant qu'auteurs de discours constituants, les philosophes influent sur la manière dont nous nous représentons le siège de notre activité mentale ainsi que sur ses possibilités. Si, comme l'affirme Détrie (2001 : 134), notamment reprise par Rossi (2022 : 80), « qui impose sa métaphore, impose sa vision du concept », on peut également penser que le philosophe qui impose son emploi d'un terme, avec toutes les relations sémantiques et paradigmatiques qui en découlent, impose lui aussi sa vision du concept philosophique. La connaissance de l'histoire des intraduisibles philosophiques constitue ainsi un outil extrêmement précieux pour les traducteurs et critiques de traduction ; car l'on traduit avec des termes qui renferment dans leur corps, « le corps de la lettre » (Berman 1985),



l'histoire de leurs usages et des concepts qu'ils ont servi à exprimer.

Avec Descartes naît un concept d'imagination comme activité de la substance pensante immatérielle avant tout, activité basée sur la re-composition de fragments d'images d'objets corporels déjà vus permettant la création d'images neuves ; chez les peintres les plus extravagants, elle est parfois si puissante qu'elle est en mesure de créer des images dont les éléments constitutifs n'ont jamais frappé nos sens, bien que les matériaux utilisés par les artistes soient concrets et réels. Il s'agit d'une représentation de la faculté imaginative significative dans l'histoire des idées, qui interroge notamment sur le fondement de la créativité humaine et sur sa spécificité à l'heure où les progrès fulgurants de l'intelligence artificielle générative ébranlent nos conceptions traditionnelles en profondeur : crée-t-on exclusivement à partir des données déjà emmagasinées dans notre mémoire, ou notre imagination est-elle comme celle des peintres de Descartes, capable de créer des images nouvelles ?



## BIBLIOGRAPHIE

### CORPUS DE RÉFÉRENCE

#### SITOGRAPHIE

- Corpus Descartes, Édition en ligne des œuvres et de la correspondance de Descartes*, Université de Caen, V. Carraud (dir.), consulté le 12 juin 2024.  
URL : <https://www.unicaen.fr/puc/sources/prodescartes/accueil>
- Dictionnaires d'autrefois*, ATILF et ARTFL, consulté le 2 décembre 2023.  
URL : <https://artfl.atilf.fr/dictionnaires/index.htm>
- Lexicons of Early Modern English*, University of Toronto, consulté le 13 décembre 2023. URL : <https://leme.library.utoronto.ca/lexicons/298/>

#### ÉDITIONS DES TRAITÉS ET DES LETTRES DE DESCARTES

- Descartes, R. (2009) *Œuvres complètes*, vol. III, D. Kambouchner & J.-M. Beyssade (éd.), Paris, Tel-Gallimard.
- Descartes, R. (1979) *Méditations Métaphysiques*, trad. M. Beyssade, Paris, Garnier-Flammarion.
- Descartes, R. (1897-1903) *Œuvres de Descartes. Correspondance*, Ch. Adam & P. Tannery (éd.), t. 1-5, Paris, Cerf, 1897-1903.
- Descartes, R. (1926), *Correspondance of Descartes and Constantyn Huygens. 1635-1647*, L. Roth (éd.), Oxford, Clarendon Press.
- Descartes, R. (1969-1974) *Œuvres de Descartes. Correspondance*, Ch. Adam, P. Tannery, B. Rochot & P. Costabel (éd.), 11 vol., Paris, Vrin – CNRS.
- Descartes, R. (2005) *Tutte le lettere 1619-1650*, G. Belgioioso (éd.), Milan, Bompiani.

#### TEXTES LEXICOGRAPHIQUES DU XVI<sup>e</sup> ET DU XVII<sup>e</sup> SIÈCLE

- Académie Française (1694) *Dictionnaire de l'Académie française*, Paris, Vve Coignard & Coignard.
- Cotgrave, R. (1611) *A Dictionarie of the French and English Tongues*, Londres, A. Islip.
- Estienne, R. (1539) *Dictionnaire Francoislain*, Paris, R. Estienne. Reproduction disponible sur Google Books. URL : [https://books.google.it/books?id=UMZKAAAACAAJ&printsec=frontcover&hl=it&source=gbs\\_ge\\_summary\\_r&cad=0#v=onepage&q&f=false](https://books.google.it/books?id=UMZKAAAACAAJ&printsec=frontcover&hl=it&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false)

- Estienne, R. (1549) *Dictionnaire Francoislain. Corrigé et augmenté*, Paris, R. Estienne. Reproduction disponible sur Gallica. URL : <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k50589z>
- Furetière, A. (1690) *Dictionnaire universel françois et latin*, Amsterdam, Leers.
- Monet, Ph. (1635) *L'Inventaire des deux langues françoise et latine, assorti des plus utiles curiositez de l'un et de l'autre idiome*, Lyon, Vve C. Rigaud, Ph. Borde.
- Nicot, J. (1606) *Thresor de la langue francoyse tant ancienne que moderne*, Paris, D. Douceur.
- Oudin, A. (1640) *Curiositez françoises pour supplément aux dictionnaires*, Paris, A. de Sommaville. Reproduction disponible sur Gallica. URL : <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k310170j>
- Oudin, C. (1607) *Tesoro de las dos lenguas francesa y española. Thresor des deux langues françoise et espagnolle*, Paris, M. Orry. Reproduction disponible sur Gallica. URL : <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k118570k>
- Richelet, P. (1680) *Dictionnaire françois contenant les mots et les choses*, Genève, J.H. Widerhold.

#### AUTRES TEXTES CONSULTÉS

##### DICTIONNAIRES

- Rey, A. (dir.) (2011) *Dictionnaire historique de la langue française*, Paris, Le Robert.
- Dictionnaire latin-français Gaffiot* [en ligne]. URL : <https://gaffiot.org/>
- Dizionario di filosofia, Enciclopedia Treccani* [en ligne]. URL : [https://www.treccani.it/enciclopedia/elenco-opere/Dizionario\\_di\\_filosofia](https://www.treccani.it/enciclopedia/elenco-opere/Dizionario_di_filosofia)
- Oxford English Dictionary*, University of Oxford, consulté le 7 janvier 2024. URL : <https://www.oed.com>

##### ŒUVRES

- Arnauld, A. & Lancelot, C. (1660) *Grammaire générale et raisonnée*, Paris, Le Petit.
- Arnauld, A. & Nicole, P. (1662) *La logique ou l'art de penser*, Paris, Ch. Savreux.
- Bernier, F. (1678) *Abrégé de la philosophie de Gassendi*, t. 6, Lyon, Anisson et Posuel.
- Bouhours, D. (1671) *Entretiens d'Ariste et Eugène*, Paris, Mabre-Cramoisy.
- Diderot, D. & D'Alembert, J. (dir.) (1765), *Encyclopédie*, t. 8, Neuchâtel, Samuel Faulche.

- Malebranche, N. (1674-1675) *De la Recherche de la vérité*, t. 1 et 2, Paris, André Pralard.
- Pellisson, P. & D'Olivet, P.-J. (1858) *Histoire de l'Académie française*, Paris, Didier [1<sup>e</sup> éd. 1729].

### ÉTUDES CONSACRÉES À *FANTAISIE* ET *IMAGINATION*

- Aygon, J.-P. (2013) « “Les yeux de l'esprit” (*oculi mentis*, Quintilien, *I. O.*, 8, 3, 62) : la relation entre les images et la raison chez les rhéteurs et chez Sénèque », *Pallas*, 93, p. 253-267.
- Clerici, N. (1992) « Le categorie del visionario e dell'immaginario nei primi dizionari francesi », *Studi di letteratura francese*, 19, p. 7-14.
- Fattori, M. & Bianchi, M. (dir.) (1988) *Phantasia-Imaginatio. V Colloquio Internazionale del Lessico Intellettuale Europeo*, Rome, Edizioni dell'Ateneo.
- Fattori, M. (1988) « Phantasia *vel* imaginatio? », in M. Fattori & M. Bianchi, *Phantasia-Imaginatio*, Rome, Edizioni dell'Ateneo.
- Ferreyrolles, G. (1995) *Les Reines du monde. L'imagination et la coutume chez Pascal*, Paris, Champion.
- Ferreyrolles, G. (2002) « Compendium sur l'imagination dans les *Pensées* », *Littératures classiques*, 45, p. 139-154.
- Gorcy, G. (1988) « *Fantaisie, imagination* dans les textes du corpus du dix-septième siècle constitué à l'Institut National de la Langue Française (Nancy) », in M. Fattori & M. Bianchi (dir.), *Phantasia-Imaginatio*, Rome, Edizioni dell'Ateneo, p. 513-544.
- Lefebvre, R. (1997) « Faut-il traduire le vocable aristotélicien de “phantasia” par “représentation” ? », *Revue Philosophique de Louvain*, 95 (4), p. 587-616.
- Lepschy, G. (1987) « Fantasia e immaginazione », *Lettere Italiane*, 39 (1), p. 20-34.
- Muller, Ch. (1988) « *Fantaisie et imagination* sont-ils synonymes ? », in M. Fattori & M. Bianchi (dir.), *Phantasia-Imaginatio*, Rome, Edizioni dell'Ateneo, p. 545-552.
- Muller, J. (dir.) (2020) *Cahiers philosophiques de Strasbourg*, 48, « L'imagination chez Descartes et ses contemporains ».
- Muller, J. (2020) « Présentation », *Cahiers philosophiques de Strasbourg*, 48, p. 9-17.
- Négroni, N. (2002) « Le champ sémantique et métaphorique de l'imagination au XVII<sup>e</sup> siècle : un état des lieux », *Littératures classiques*, 45, p. 259-276.

- Ricken, U. (1988) « Malebranche, Arnauld et la controverse sur le rôle de l'imagination dans le langage », in M. Fattori & M. Bianchi (dir.), *Phantasia-Imaginatio*, Rome, Edizioni dell'Ateneo, p. 285-308.
- Sanna, M. (2007) *Immaginazione*, Naples, Guida.
- Sartre, J.-P. (1936) *L'imagination*, Paris, Félix Alcan.
- Starobinski, J. (1970) « Jalons pour une histoire du concept d'imagination », in *L'Œil vivant II : La relation critique*, Paris, Gallimard, p. 173-195.
- Starobinski, J. (1988) « En guise de conclusion », in M. Fattori & M. Bianchi (dir.), *Phantasia-Imaginatio*, Rome, Edizioni dell'Ateneo, p. 565-585.

ÉTUDES SUR LA LANGUE, LA CULTURE ET LA PHILOSOPHIE  
FRANÇAISES ET EUROPÉENNES DU XVII<sup>e</sup> ET DU XVIII<sup>e</sup> SIÈCLE

- Badiou, A. (2019) « Français », in B. Cassin (dir.), *Vocabulaire européen des philosophies*, Paris, Le Seuil/Le Robert, p. 465-473 [1<sup>e</sup> éd. 2004].
- Balibar, E. (2019) « Âme », in B. Cassin (dir.), *Vocabulaire européen des philosophies*, Paris, Le Seuil/Le Robert, p. 65-83 [1<sup>e</sup> éd. 2004].
- Bénichou, P. (1948) *Morales du grand siècle*, Paris, Gallimard.
- Brunet, E. (1982) « Le vocabulaire intellectuel français depuis 1789 », in M. Fattori & M. Bianchi (dir.), *L'analisi delle frequenze. Problemi di lessicologia*, Rome, Edizioni dell'Ateneo.
- Clauss, S. (1995) « John Wilkins' *Essay Towards a Real Character*. Its place in the Seventeenth Century Episteme », in N. Struever (dir.), *Language and the History of Thought*, New York, University of Rochester Press, p. 531-553.
- Cognet, L. (1964) *Le Jansénisme*, Paris, PUF.
- Combettes, B. (2020) « XIV<sup>e</sup> – XVI<sup>e</sup> siècle. Du moyen français à la Renaissance : phrase et développement de la prose », in G. Siouffi (dir.), *Histoire de la phrase française : Des Serments de Strasbourg aux écritures numériques*, Arles, Actes Sud, p. 67-123.
- Faye, E. (2019) « Intellect », in B. Cassin (dir.), *Vocabulaire européen des philosophies*, Paris, Le Seuil/Le Robert, p. 598-600 [1<sup>e</sup> éd. 2004].
- Foucault, M. (1966) *Les Mots et les Choses*, Paris, Gallimard.
- Gouhier, H. (1978) *Cartésianisme et augustinisme au XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Vrin.
- Labarrière, J.-L. (2019) « Phantasia », in B. Cassin (dir.), *Vocabulaire européen des philosophies*, Paris, Le Seuil/Le Robert, p. 931-935 [1<sup>e</sup> éd. 2004].
- Lamarra, A. (1984) « *Esprit nei Nouveaux Essais sur l'entendement humain* di

- G.W. Leibniz », in M. Fattori & M. Bianchi, *Spiritus. IV Colloquio Internazionale del Lessico Intellettuale Europeo*, Rome, Edizioni dell'Ateneo, p. 345-380.
- Lamarra, A. (2007) « Le monadi leibniziane come menti », in E. Canone (dir.), *Per una storia del concetto di mente*, vol. 2, Florence, Olschki, p. 223-235.
- Libera, A. de (2019) « Sensus Communis », in B. Cassin (dir.), *Vocabulaire européen des philosophies*, Paris, Le Seuil/Le Robert, p. 1152-1153 [1<sup>e</sup> éd. 2004].
- Marquer, E. (2019) « La grammaire naturelle de John Wilkins », in *Art de penser et art de parler. Politique et poétique du langage dans la philosophie moderne*, Paris, Garnier, p. 265-280.
- Merlin-Kajman, H. (2001) *L'excentricité académique. Littérature, institution, société*, Paris, Les Belles Lettres.
- Merlin-Kajman, H. (2003) *La langue est-elle fasciste ? Langue, pouvoir, enseignement*, Paris, Seuil.
- Rey, A., Duval, F. & Siouffi, G. (2011) *Mille ans de langue française, histoire d'une passion*, t. 1, Paris, Perrin [1<sup>e</sup> éd. 2007].
- Ricken, U. (1984) « Un champ lexical et ses implications philosophiques à l'âge classique : l'abstrait et le concret dans les significations de *spiritus*, *esprit* et quelques dérivés », in M. Fattori & M. Bianchi (dir.), *Spiritus*, Rome, Edizioni dell'Ateneo, p. 387-398.
- Robinet, A. (1978) *Le Langage à l'âge classique*, Paris, Klincksieck.
- Rousset, J. (1953) *La littérature de l'âge baroque en France*, Paris, José Corti.
- Siouffi, G. (2007a) « Langue française et questions d'identité : quelques propositions sur le XVII<sup>e</sup> siècle », in W. Ayres-Bennett & M.C. Jones (dir.), *The French Language and Questions of Identity*, Londres, Legenda, p. 14-22.
- Siouffi, G. (2020) *Histoire de la phrase française : Des Serments de Strasbourg aux écritures numériques*, Arles, Actes Sud.
- Sorlin, S. (2007) « La langue philosophique de John Wilkins (1614-1672) : langage universel ou utopie linguistique ? », *Études Épistémè* [en ligne], 12, consulté le 12 novembre 2023. URL : <http://journals.openedition.org/episteme/923>
- Wionet, Ch. (2007) « L'Institutionnalisation de la langue commune à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle », in W. Ayres-Bennett & M. C. Jones (dir.), *The French Language and Questions of Identity*, Londres, Legenda, p. 23-37.



## ÉTUDES CONSACRÉES À DESCARTES ET À SES TEXTES

- Adam, Ch. (1897) « Introduction à la Correspondance de Descartes », in Ch. Adam & P. Tannery (éd.), *Œuvres de Descartes. Correspondance*, Paris, Cerf, t. 1., p. XV-LXXXVIII.
- Alexandrescu, V. & Vida, G. (2015) « Sur les lettres CDLXXXVI *ter* et *quater* d'AT », *Bulletin cartésien XLIV / Archives de Philosophie*, 78 (1), p. 174-182.
- Agostini, S. (2009) *Claude Clerselier editore e traduttore di René Descartes*, Lecce, Conte.
- Belgioioso, G. (2005a) « Introduzione », in *Tutte le lettere 1619-1650*, Milan, Bompiani, p. 9-58.
- Belgioioso, G. (2005b) « Un faux de Clerselier », *Bulletin cartésien XXXIII / Archives de Philosophie*, 68 (1), p. 148-158.
- Belgioioso, G. (2010) « Descartes, d'une langue à l'autre : éditer et traduire. Autour de l'édition italienne des *Œuvres Complètes* (éd. Bompiani, 3 vol., 2005 et 2009) », in *Les Archives du Séminaire Descartes. Nouvelles recherches sur le cartésianisme et la philosophie moderne*, séminaire tenu le 20 mars 2010 à l'ENS, consulté le 9 mai 2022. URL : [https://mathesis.hypotheses.org/files/2015/04/SDbelgioioso\\_tra\\_duire.pdf](https://mathesis.hypotheses.org/files/2015/04/SDbelgioioso_tra_duire.pdf)
- Beysade, J.-M. & Beysade, M. (2011) « Présentation », in R. Descartes, *Méditations métaphysiques*, trad. M. Beysade, Paris, Garnier-Flammarion, p. 7-30 [1<sup>e</sup> éd. 1979].
- Bitbol-Hespériès, A. (2000) « Descartes face à la mélancolie de la princesse Elisabeth », in B. Melkevik & J.-M. Narbonne (dir.), *Une philosophie dans l'histoire*, Québec, Presses de l'Université de Laval, p. 229-250.
- Buzon, F. de & Kambouchner, D. (2002) *Le vocabulaire de Descartes*, Paris, Ellipses.
- Cahné, P.-A. (1980) *Un autre Descartes : Le philosophe et son langage*, Paris, Vrin.
- Chedin, J.-L. (1991) « Traduction nouvelle des *Méditations* de Descartes », *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 181 (2), p. 199-202.
- Chomsky, N. (1966) *Cartesian Linguistics*, New York, Harper & Row.
- Clément, B. (2009) « La langue claire de Descartes », *Rue Descartes*, 65 (3), p. 20-34.
- Ehrmann, P. (1960) « Descartes : Histoire d'une préface méconnue en France et inédite en Hollande », *Philosophia Reformata*, 25 (1), p. 36-45.

- Faye, E. (1998) *Philosophie et perfection de l'homme. De la Renaissance à Descartes*, Paris, Vrin.
- Fumaroli, M. (1994) « La diplomatie au service de la méthode. Rhétorique et philosophie dans le *Discours de la Méthode* », in *La diplomatie de l'esprit*, Paris, Hermann, p. 377-401.
- Harvey, E.R. (1975) *The Inward Wits: Psychological Theory in the Middle Ages and the Renaissance*, Londres, Warburg Institute.
- Kambouchner, D. (2008) « Descartes et Charron : prud'homie, générosité, charité », *Corpus. Revue de philosophie*, 55, p. 193-208.
- Kambouchner, D. (2013) *Le style de Descartes*, Paris, Manucius.
- Kambouchner, D. (2020) « Descartes et la force de l'imagination », *Cahiers philosophiques de Strasbourg*, 48, p. 19-31.
- Marion, J.-L. (1994) « Le statut originairement responsorial des *Méditations* », in J.-M. Beyssade & J.-L. Marion, *Descartes. Objecter et répondre*, Paris, PUF, p. 3-19.
- Nikulín, D. (2002) *Matter, Imagination and Geometry: Ontology, Natural Philosophy and Mathematics in Plotinus, Proclus and Descartes*, Burlington (Vermont), Ashgate.
- Nolan, L. (2005) « The Role of the Imagination in Rationalist Philosophies of Mathematics », in A. Nelson (dir.), *A Companion to Rationalism*, Oxford, Blackwell, p. 224-249.
- Nolan, L. (2016) *The Cambridge Descartes Lexicon*, Cambridge (New York), Cambridge University Press.
- Rabouin, D. (2009) *Mathesis Universalis : L'idée de « mathématique universelle » d'Aristote à Descartes*, Paris, PUF.
- Robinet, A. (1996) *Aux sources de l'esprit cartésien. L'axe La Ramée-Descartes de la Dialectique de 1555 aux Regulae*, Paris, Vrin.
- Sepper, D. L. (1996) *Descartes's Imagination*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press.

ÉTUDES SUR LES DICTIONNAIRES FRANÇAIS  
DU XVI<sup>e</sup> ET DU XVII<sup>e</sup> SIÈCLE

- Collinot, A. & Mazière, F. (1987) « Un prêt-à-parler : le *Dictionnaire Universel* d'Antoine Furetière et sa postérité immédiate, le Trévoux. Une lecture du culturel dans le discours lexicographique », *Lexicographica*, 3, p. 51-75.
- Collinot, A. & Mazière, F. (1997) *Un prêt à parler : le dictionnaire*, Paris, PUF.
- Leroy-Turcan, I. & Wooldridge, T.R. (1994) « Aspects métatextuels du

- dictionnaire », *Texte*, 15/16, p. 307-350.
- Petrequin, G. (2009) *Le Dictionnaire françois de P. Richelet (Genève, 1679/1680). Étude de métalexigraphie historique*, Louvain-Paris, Peeters.
- Pruvost, J. (2006) *Les dictionnaires français, outils d'une langue et d'une culture*, Paris, Ophrys.
- Pruvost, J. (2012) « Dictionnaires monolingues au double public depuis 1680 et dictionnaires culturels », *La Linguistique*, 48 (1), p. 19-35.
- Quemada, B. (1967) *Les dictionnaires du français moderne : 1539-1863 : étude sur leur histoire, leurs types et leurs méthodes*, Paris-Bruxelles, Didier.
- Rey, A. (2006) *Antoine Furetière. Un précurseur des Lumières sous Louis XIV*, Paris, Fayard.
- Rey, C. (2018) « La langue française : un vernaculaire aux contours et reliefs divergents dans la lexicographie monolingue du XVII<sup>e</sup> siècle », *Corpus Eve* [en ligne], *Éditions ou études sur le vernaculaire*, consulté le 16 août 2022. URL : <http://journals.openedition.org/eve/1413>
- Siouffi, G. (2007b) « Le *Dictionnaire françois* face à la compétence des locuteurs », *L'Information Grammaticale*, 114, p. 11-19.
- Wooldridge, T.R. (1997) *Les débuts de la lexicographie française. Estienne, Nicot et le Thresor de la langue françoise 1606*, édition en ligne, consultée le 15 janvier 2022 [1<sup>e</sup> éd. 1977]. URL : <http://homes.chass.utoronto.ca/~wulfric/tiden/debuts/>
- Wooldridge, T.R. (1996) *Les sources des dictionnaires français d'Estienne et de Nicot*, édition en ligne, consultée le 15 janvier 2022 [1<sup>e</sup> éd. 1989]. URL : <http://homes.chass.utoronto.ca/~wulfric/nicot/sources/>
- Wooldridge, T.R. (1999) *DAF 1694 : Macrostructure, mésostructure, microstructure ; nomenclature, article*, édition en ligne consultée le 23 juillet 2022. URL : <http://barthes.enssib.fr/translatio/rw/academie/acad1694/nomen.htm>

## RÉFÉRENCES THÉORIQUES ET MÉTHODOLOGIQUES

- Adam, J.-M. (2015) *La linguistique textuelle*, Paris, Armand Colin [1<sup>e</sup> éd. 2011].
- Altmanova, J., Cartier, E., Luzzi, J., Pinto, S. & Piscopo, S. (2022) « Innovations lexicales dans le domaine de l'environnement et de la biodiversité : le cas de *bio* en français et en italien », *Neologica*, 16, p. 85-110.
- Auroux, S. (1995) *Histoire des idées linguistiques*, t. 2, Liège, Mardaga.
- Balibar, R. (1985) *L'institution du français. Essai sur le colinguisme des Carolingiens à la République*, Paris, PUF.

- Balibar-Mrabti, A. (dir.) (1997) *Langages*, 128, « La synonymie ».
- Bally, Ch. (1905) *Précis de stylistique : esquisse d'une méthode fondée sur l'étude du français moderne*, Genève, A. Eggimann.
- Benveniste, E. (1966) *Problèmes de linguistique générale*, t. 1 et 2, Paris, Gallimard.
- Benveniste, E. (1969) *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, t. 1 et 2, Paris, Minuit.
- Berlan, F. & Berthomieu, G. (dir.) (2012) *La synonymie*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne.
- Berman, A. (1999) *La Traduction et la lettre ou l'Auberge du lointain*, Paris, Seuil [1<sup>e</sup> éd. 1985].
- Berman, A. (1986) « La terre nourrice et le bord étranger. Une archéologie de la traduction », *Communications*, 43, p. 205-222.
- Bisconti, V. (2015) « Charles Bally et la synonymie, ou “la communauté d’usage” d’abord », *Éla. Études de linguistique appliquée*, 178, p. 195-212.
- Bourigault, D. & Slodzian, M. (1999) « Pour une terminologie textuelle », *Terminologies nouvelles*, 19, p. 10-14.
- Cabré, M.T. (2000) « Terminologie et linguistique : la théorie des portes », *Terminologies nouvelles*, 21, p. 10-15.
- Cassin, B. (dir.) (2019a) *Vocabulaire européen des philosophies : dictionnaire des intraduisibles*, Paris, Le Seuil/Le Robert [1<sup>e</sup> éd. 2004].
- Cassin, B. (2019b) « Présentation », in *Vocabulaire européen des philosophies : dictionnaire des intraduisibles*, Paris, Le Seuil/Le Robert, p. XVII-XXIV [1<sup>e</sup> éd. 2004].
- Condamines, A., Dehaut, N. & Picton, A. (2012) « Rôle du temps et de la pluridisciplinarité dans la néologie sémantique en contexte scientifique. Études outillées en corpus », *Cahiers de Lexicologie*, 101, p. 161-184.
- Cossutta, F. (dir.) (2020a) *Les concepts en philosophie. Une approche discursive*, Limoges, Lambert-Lucas.
- Cossutta, F. (2020b) « Questions de méthode. Comment aborder la conceptualisation philosophique d’un point de vue discursif ? », in *Les concepts en philosophie. Une approche discursive*, Limoges, Lambert-Lucas, p. 15-39.
- Cruse, D.A. (1986) *Lexical semantics*, Cambridge, Cambridge University Press.
- De Mauro, T. (2019) *Minisemantica dei linguaggi non verbali e delle lingue*, Bari-Roma, Laterza [1<sup>e</sup> éd. 1982].
- De Mauro, T. (2014) *In Europa son già 103. Troppe lingue per una democrazia?*, Bari-Roma, Laterza.

- Derrida, J. (1967) « Le supplément d'origine », in *La Voix et le phénomène*, Paris, PUF, p. 98-117.
- Derrida, J. (1972) « La Mythologie Blanche », in *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, p. 247-324.
- Détrie, C. (2001) *Du sens dans le processus métaphorique*, Paris, Champion.
- Di Vito, S. (2015) « Le traitement lexicographique de la synonymie à l'aide de la linguistique de corpus : le cas de profit et de ses synonymes », *Éla. Études de linguistique appliquée*, 178, p. 177-193.
- Dostie, G. & Push, C. (2007) « Les marqueurs discursifs. Sens et variation. Présentation », *Langue française*, 154, p. 3-12.
- Dumonceaux, P. (1975) *Langue et sensibilité au dix-septième siècle : l'évolution du vocabulaire affectif*, Genève, Droz.
- Dumonceaux, P. (1984) « Comment interroger, pour l'histoire de la langue, les corpus non-littéraires ? », in *Actualité de l'histoire de la langue française : méthodes et documents. Actes du colloque du groupe d'Études en histoire de la langue française (Limoges, 1982)*, Trames-Limoges, Presses Universitaires de Limoges, p. 55-62.
- Dury, P. & Drouin, P. (2010) « L'obsolescence des termes en langues de spécialité : une étude semi-automatique de la nécrologie en corpus informatisés, appliquée au domaine de l'écologie », *Online proceedings of the XVII European LSP Symposium*, p. 1-11.
- Fasciolo, M. & Zeng, Q. (2023) « La synonymie : une relation lexicale comme les autres », *Neophilologica*, 35, p. 1-18.
- Fattori, M. & Bianchi, M. (dir.) (1982) *L'analisi delle frequenze. Problemi di lessicologia*, Rome, Edizioni dell'Ateneo.
- Ferrara-Léturgie, A. (dir.) (2015) *Éla. Études de linguistique appliquée*, 178, « La synonymie : représentations et application ».
- Frege, G. (1892) « Über Sinn und Bedeutung », *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, 100, p. 25-50.
- Gambier, Y. (1991) « Présupposés de la terminologie : vers une remise en cause », *Cahiers de linguistique sociale*, 18, p. 31-58.
- Gaudin, F. (2003) *Socioterminologie, une approche sociolinguistique de la terminologie*, Bruxelles, Duculot De Boeck.
- Gregory, T. (1985) « Il Lessico Intellettuale Europeo », in M.C. Cicala (dir.), *Lo storico e il suo lessico*, Messina, La Grafica, p. 3-14.
- Gross, M. (1997) « Synonymie, morphologie dérivationnelle et transformations », *Langages*, 128, p. 72-90.
- Gross, M. (2008) « Les classes d'objets », *Lalies*, 28, p. 111-165.
- Jakobson, R. (1959) « On linguistics aspects of translation », in R.A. Brower (dir.), *On Translation*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, p. 232-239.

- Kleiber, G. (2009) « La synonymie “identité de sens” n’est pas un mythe », *Pratiques*, 141-142, p. 9-25.
- Klein, J.-R. & Lamiroy, B. (2016) « Le figement : unité et diversité. Collocations, expressions figées, phrases situationnelles, proverbes », *L’Information grammaticale*, 148, p. 15-20.
- Ladmiral, J.-R. (2014) *Sourciers ou ciblistes*, Paris, Belles Lettres.
- Lehmann, A. & Martin-Berthet, F. (2018) *Lexicologie : sémantique, morphologie et lexicographie*, Paris, Armand Colin [1<sup>e</sup> éd. 1998].
- Leopardi, G. (1921) *Pensieri di varia filosofia e di bella letteratura*, Florence, Le Monnier, p. 214-215.
- Lhomme, A. (2019) « Analyse du discours et analyse textuelle », *Argumentation et Analyse du Discours* [en ligne], 22, consulté le 2 mars 2022. URL : <http://journals.openedition.org/aad/3254>
- Lyons, J. (1963) *Structural semantics. An analysis of part of the vocabulary of Plato*, Oxford, Blackwell.
- Maingueneau, D. (1993) *Le contexte de l’œuvre littéraire. Énonciation, écrivain, société*, Paris, Dunod.
- Maingueneau, D. (2005) « Code langagier et scène d’énonciation philosophique », *Rue Descartes*, 50, p. 21-33.
- Maingueneau, D. (2015) *La philosophie comme institution discursive*, Limoges, Lambert-Lucas.
- Maingueneau, D. (2021) *Discours et analyse du discours. Une introduction*, Paris, Armand Colin [1<sup>e</sup> éd. 2014].
- Maingueneau, D. & Cossutta, F. (1995) « L’analyse des discours constituants », *Langages*, 117, p. 112-125.
- Maldussi, D. (dir.) (2016) *Repères-DoRiF*, 10, « Le terme : un produit social ? ».
- Masseron, C. (dir.) (2009) *Pratiques*, 141-142, « La synonymie ».
- Masseron, C. (2009) « Présentation. Les paradoxes de la synonymie », *Pratiques*, 141-142, p. 3-8.
- Mortureux, M.-F. (2004) *La lexicologie entre langue et discours*, Paris, Armand Colin.
- Picoche, J. (1977) *Précis de lexicologie française*, Paris, Nathan.
- Polguère, A. (2016) *Lexicologie et sémantique lexicale : notions fondamentales*, Montréal, PUM [1<sup>e</sup> éd. 2003].
- Pottier, B. (1964) « Vers une sémantique moderne », *Travaux de linguistique et de littérature de Strasbourg*, 1, p. 107-137.
- Prandi, M. (2017) *Conceptual Conflicts in Metaphors and Figurative Language*, Londres, Routledge.
- Rastier, F. (2015) *Sémantique interprétative*, Paris, PUF [1<sup>e</sup> éd. 2009].
- Rastier, F. (2016) « Interpretative Semantics », in N. Riemer (dir.), *The*



- Routledge Handbook of Semantics*, Londres, Routledge, p. 491-506.
- Tamba, I. (2005) *La sémantique*, Paris, PUF [1<sup>e</sup> éd. 1988].
- Rey, A. (1977) *Le lexique, images et modèles du dictionnaire à la lexicologie*, Paris, Colin.
- Rey-Debove, J. (1971) *Étude linguistique et sémiotique des dictionnaires français contemporains*, The Hague/ Paris, Mouton.
- Rey-Debove, J. (1997) « La synonymie ou les échanges de signes comme fondement de la sémantique », *Langages*, 128, p. 91-104.
- Riegel, M. (1987) « Définition directe et indirecte dans le langage ordinaire : les énoncés définitoires copulatifs », *Langue française*, 73, p. 29-53.
- Rossi, M. (2014) « Métaphores terminologiques : fonctions et statut dans les langues de spécialité », *4<sup>e</sup> Congrès Mondial de Linguistique Française / SHS Web of Conferences*, 8, p. 713-724.
- Rossi, M. (2018) « Progrès scientifiques et imaginaires linguistiques : l'impact des dénominations métaphoriques », *Repères-DoRiF* [en ligne], 17, consulté le 2 mai 2024. URL : <https://www.dorif.it/reperes/micaela-rossi-progres-scientifiques-et-imaginaires-linguistiques-limpact-des-denominations-metaphoriques/>
- Rossi, M. (2022) « Vulgariser les concepts scientifiques dans la presse : les définitions par métaphore », *Roczniki Humanistyczne*, 70, p. 80-94.
- Rueff, M. (2019) « Y être, ne se sentir que par là : une histoire prépositionnelle de la subjectivité est-elle possible ? », *Studi Italiani di Linguistica Teorica e Applicata*, 2, p. 348-377.
- Saussure, F. de (2016) *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot [1<sup>e</sup> éd. 1916].
- Smith, C. & Vigneron-Bosbach, J. (dir.) (2020) *Syntaxe et Sémantique*, 21, « Synonymie, polysémie et questions de sémantique lexicale ».
- Spitzer, L. (1947) *Essays in historical semantics*, New York, Vanni.
- Steuckardt, A. (2015) « Histoire de quelques correctifs formés sur *dire* », *Langue française*, 186 (2), p. 13-30.
- Steuckardt, A. (2018) « Les marqueurs de reformulation formés sur *dire* : exploration outillée », *Langages*, 212 (4), p. 17-34.
- Tatarkiewicz, W. (2020) *Storia di sei idee*, trad. O. Burba & K. Jaworska, Milan, Aestetica Edizioni [1<sup>e</sup> éd. 1993] [éd. orig. *Dzieje sześciu pojęć*, Varsovie, PWN, 1975].
- Wüster, E. (1979) *Einführung in die Allgemeine Terminologielehre und Terminologische Lexikographie*, Vienne, Springer.



## Index des noms propres

- ACADÉMIE FRANÇAISE; 10-11, 30, 38, 41, 46, 49, 69, 78, 80-87, 98, 101, 131-136, 139-147, 151, 155, 157, 159, 161, 192, 251, 268-269, 279
- ACCADEMIA DELLA CRUSCA; 81
- ADAM, Jean-Michel; 19, 57
- ADAM, Charles; 164-165, 172-174
- AGOSTINI, Siegrid; 172, 236
- ALIGHIERI, Dante; 76-77
- ALTMANOVA, Jana; 54
- ARISTOTE; 26-27, 29, 33-35, 41, 120, 133-135, 160, 171, 268, 277
- ARNAULD, Antoine; 198, 239-240, 278
- AUGUSTIN, saint; 33, 90, 96, 171, 238
- AUROUX, Sylvain; 43, 82
- AVICENNE; 28, 34, 277
- BACON, Francis; 72
- BADIOU, Alain; 37; 94-96
- BALIBAR, Étienne; 34-35, 37, 39, 91
- BALIBAR, Renée; 18, 75
- BALIBAR-MRABTI, Antoinette; 61
- BALLY, Charles; 49-50
- BALZAC, Jean-Louis Guez de; 80, 172
- BEECKMAN, Isaac; 250
- BELGIOIOSO, Giulia; 90, 165, 168, 172, 174
- BENVENISTE, Émile; 26, 42
- BERLAN, Françoise; 61
- BERMAN, Antoine; 76-77, 239, 280
- BERNIER, François; 29, 195
- BERTHOMIEU, Gérard; 61
- BERTRAND, Aloysius, Louis Jacques Napoléon Bertrand, dit; 144
- BEYSSADE, Jean-Marie; 37, 91-92, 168
- BEYSSADE, Michelle; 91-92, 168, 169
- BIANCHI, Massimo; 26
- BISCONTI, Valentina; 50
- BITBOL-HESPÉRIÈS, Annie; 35
- BOILEAU, Nicolas; 95
- BOUHOURS, Dominique; 81
- BOURDIN, Pierre, père; 227, 251
- BOURIGAULT, Didier; 51
- BRANDON, Edgar; 107
- BRUNET, Étienne; 26
- BUDÉ, Guillaume; 109
- BUZON, Frédéric de; 40
- CABRÉ CASTELLVÌ, Maria Teresa; 9, 10, 51
- CAHNÉ, Pierre-Alain; 36, 65, 91, 215, 257
- CALLOT, Jacques; 132, 144
- CALVIN, Jean; 75
- CALVINO, Italo; 15
- CANONE, Eugenio; 27-28
- CASSIN, Barbara; 9, 16, 18, 25-26, 51
- CHANUT, Hector-Pierre; 172, 245, 257
- CHAPELAIN, Jean; 82
- CHARRON, Pierre; 37
- CICÉRON; 83, 109, 111, 113, 117, 211
- CLAUSS, Sidonie; 72
- CLERICI, Nerina; 30
- CLERSELIER, Claude; 45, 47, 89, 163-164, 167, 169, 170-175, 185, 189, 221, 226-227, 229, 237-239, 245, 251, 255, 263, 276
- COLLINOT, André; 82-83, 86
- COMBETTES, Bernard; 90
- CONDAMINES, Anne; 63
- COMENIUS, Jan Amos Komenský, dit; 257
- COSSUTTA, Frédéric; 19, 38, 41-42, 54-58, 267
- COTGRAVE, Randle; 11, 48, 61, 101, 104-105, 109-112, 114, 117, 120, 127, 144, 159-160, 273
- COURCELLES, Étienne de; 89, 168

- COVARRUBIAS, Sebastián de; 81  
 CRUSE, David Alan; 63  
 D'OLIVET, Pierre-Joseph; 81  
 DE MAURO, Tullio; 15  
 DEHAUT, Nathalie; 63  
 DERRIDA, Jacques; 52-53, 183  
 DÉTRIE, Catherine; 280  
 DIDEROT, Denis; 56  
 DI VITO, Sonia; 62  
 DOSTIE, Gaétane; 64  
 DROUIN, Patrick; 63  
 DU BELLAY, Joachim; 76-79  
 DUMONCEAUX, Pierre; 43  
 DURY, Pascaline; 63  
 DUVAL, Frédéric; 75-81  
 EHRMANN, Paul; 93  
 ELIZABETH DE BOHÊME, princesse pa-  
 latine; 172, 226, 228, 231-234, 242-243,  
 246-247, 258-259, 261, 264, 278  
 ÉRASME, Didier; 75  
 ESHKOL-TARAVELLA, Iris; 64  
 ESTIENNE, Robert; 104-105, 107, 109, 125,  
 140, 160  
 FASCIOLO, Marco; 62-63  
 FATTORI, Marta; 26-28  
 FAYE, Emmanuel; 37  
 FERMAT, Pierre de; 173, 227-228, 243, 246,  
 250  
 FERNÁNDEZ SILVA, Sabela; 9  
 FERRARA-LÉTURGIE, Alice; 61  
 FERREYROLLES, Gérard; 16-17, 29-30, 33,  
 47, 135-136  
 FEYNMAN, Richard; 9  
 FONTANIER, Pierre; 52  
 FOUCAULT, Michel; 33, 71, 73, 95  
 FRANÇOIS I<sup>er</sup>, roi de France; 76  
 FREGE, Gottlob; 62  
 FREIXA AYMERICH, Judit; 9  
 FURETIÈRE, Antoine; 11, 29-30, 46, 49,  
 84-86, 101, 131-144, 149-152, 155-159,  
 161, 188, 190, 251, 253, 268, 270, 279  
 GALILÉE, Galileo Galilei, dit; 243, 251  
 GAMBIER, Yves; 51  
 GASSENDI, Pierre; 29, 34, 96-97, 165, 169,  
 175, 180-183, 186, 190, 193, 195, 198,  
 202, 205, 211, 214, 218, 220, 224, 240,  
 263, 276-278  
 GAUDIN, François; 9, 12, 51  
 GORCY, Gérard; 16-17, 29, 42-43, 47, 149,  
 263, 267, 273  
 GOURNAY, Marie de; 80  
 GREGORY, Tullio; 18, 25, 40, 280  
 GROSS, Gaston; 60-62  
 HARVEY, E. Ruth; 35  
 HOBBS, Thomas; 34, 180, 182-184, 211,  
 227-229, 233-235, 239-240, 242, 246,  
 259, 262-263, 276  
 HUMBOLDT, Alexander von; 9,  
 ISTITUTO PER IL LESSICO INTELLE-  
 TUALE EUROPEO E LA STORIA  
 DELLE IDEE; 10, 16, 25  
 JAKOBSON, Roman; 60  
 KAMBOUCHNER, Denis; 36, 37, 40  
 KLEIN, Jean-René; 67  
 KLEIBER, Georges; 61-62  
 LA RAMÉE, Pierre de; 37  
 LAMARRA, Antonio; 35, 52-53  
 LAMIROY, Béatrice; 67  
 LEFEBVRE, René; 134  
 LEHMANN, Alise; 62  
 LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm; 12, 52, 56  
 LEIGHTON, Ralph; 9  
 LEOPARDI, Giacomo; 15  
 LESSICO INTELLETTUALE EUROPEO;  
 25-27, 35, 37, 52  
 LHOMME, Alain; 19, 57  
 LIBERA, Alain de; 28  
 LIVET, Charles-Louis; 107  
 LOCKE, John; 73  
 LUTHER, Martin; 75  
 LUYNES, Louis-Charles d'Albert, duc de;  
 90, 93, 167, 169, 185, 195, 203, 220

- LYONS, John; 56, 59
- MAINGUENEAU, Dominique; 19, 38, 41, 54-55, 57, 267
- MALEBRANCHE, Nicolas; 56, 233, 278
- MALHERBE, François de; 79-81
- MARION, Jean-Luc; 57
- MARQUER, Éric; 72-73
- MARTIN-BERTHET, Françoise; 62
- MASSERON, Caroline; 61
- MAZIÈRE, Francine; 82-83, 86
- MERLIN-KAJMAN, Hélène; 78, 80, 82-85
- MERSENNE, Marin, père; 12, 72, 88, 93, 180, 227, 229, 231, 233-234, 236-237, 241-246, 248-249, 251, 253, 255, 258-260, 264
- MONET, Philibert, père; 11, 48-49, 101, 114-118, 120-123, 126-129, 136, 139, 141, 143-144, 154-156, 158-161, 192-193, 204, 252, 274
- MONTAIGNE, Michel de; 37, 80, 90, 110
- MONTMOR, Henri-Louis-Hambert de; 173, 228
- MORIN, Jean-Baptiste; 94, 172, 228, 256
- MULLER, Charles; 28
- MULLER, Jil; 33
- MYDORGE, Claude; 246
- NÉGRONI, Nathalie; 16, 30, 47, 133-135, 160, 201
- NEWCASTLE, William Cavendish, duc de; 243
- NICOT, Jean; 10-11, 48-49, 101, 105-106, 109, 111-114, 117, 128, 134, 140-141, 146, 156, 160, 273
- NIKULIN, Dmitri; 35
- NOLAN, Lawrence; 35, 40
- LOUDIN, Antoine; 11, 48, 49, 67, 101, 123, 126, 128, 141
- LOUDIN, César; 11, 48, 101, 105, 112-114, 116, 118, 129
- OUSTINOFF, Michaël; 9
- PASCAL, Blaise; 29
- PATRU, Olivier; 46, 82, 84
- PELLISSON, Paul; 81
- PETIT, Pierre; 260
- PETREQUIN, Gilles; 46, 86
- PICOCHÉ, Jacqueline; 59
- PICOT, Claude, abbé; 90, 168-169, 180, 210, 232
- PICTON, Aurélie; 63
- PLATON; 9, 29, 33, 56, 59, 111, 185, 215, 275
- POLGUÈRE, Alain; 59
- PORT-ROYAL; 81, 83, 96, 135, 269
- POTTIER, Bernard; 58
- PRANDI, Michele; 64
- PRESLES, Raoul de; 90
- PRUVOST, Jean; 19, 49
- PUSCH, Claus Dieter; 64
- QUEMADA, Bernard; 19, 49, 107
- RABELAIS, François; 90
- RABOUIN, David; 35
- RASTIER, François; 19, 58-59
- REY, Alain; 44, 46, 50, 75-81
- REY-DEBOVE, Josette; 65-66
- RICHELET, Pierre; 11, 30, 46, 49, 85, 101, 131-132, 135, 141-142, 145-147, 149, 155-157, 161, 190, 194, 268-269, 279
- RICHELIEU, Armand Du Plessis, cardinal de; 78, 81-82
- RICKEN, Ulrich; 17, 34, 37, 39
- RIEGEL, Martin; 64
- ROBERVAL, Gilles Personne de; 173-174, 243, 248, 250, 257, 263
- ROBINET, André; 33, 37, 56, 71-73, 96
- ROHAULT, Jacques; 171, 228
- RONARD, Pierre de; 79
- ROSSI, Micaela; 53, 64, 250, 280
- ROTH, Leon; 174
- ROUSSEAU, Jean-Jacques; 56
- ROUSSET, Jean; 81
- SANNA, Manuela; 28
- SARTRE, Jean-Paul; 28

- SAUSSURE, Ferdinand de; 18-19, 58, 61  
SAVINI, Massimiliano; 229  
SCHOOTEN, Frans Van; 90  
SEPPER, Dennis L.; 35-36, 39-40  
SILHON, Jean de; 244  
SIOUFFI, Gilles; 75-83, 88-90, 235  
SLODZIAN, Monique; 51  
SMITH, Chris; 61  
SOREL, Charles; 37  
SORLIN, Sandrine; 72-73  
SPERONI, Sperone; 76  
SPINOZA, Baruch; 56  
SPITZER, Leo; 16, 41, 43  
STAROBINSKI, Jean; 16, 28, 49-50  
STEUCKARDT, Agnès; 64, 195  
TANNERY, Paul; 164-165  
TAMBA, Irène; 62-63, 65  
TATARKIEWICZ, Wladyslaw; 16, 19  
TRABANT, Jürgen; 9  
THOMAS D'AQUIN, saint; 27, 33-34, 41,  
133, 200, 268  
VAUGELAS, Claude Favre de; 80, 82, 84  
VICO, Giambattista; 15  
VIGNERON-BOSBACH, Jeanne; 61  
VOITURE, Vincent; 137, 139, 155, 157  
WILKINS, John, abbé; 72-74  
WIONET, Chantal; 17, 46, 84-86  
WOOLDRIDGE, Terrence Russon; 19, 49,  
66, 104-105, 107, 109  
WÜSTER, Eugen; 51  
ZENG, Qianqian; 62-63

Au XVII<sup>e</sup> siècle, le rôle de l'imagination dans le processus de connaissance est remis en question par la philosophie cartésienne. Choissant le français pour langue d'expression, Descartes pose les premiers jalons d'une terminologie philosophique française à un moment où la langue elle-même est traversée par un intense effort de régulation, notamment porté par les dictionnaires. À la jonction de l'histoire de la langue et de l'histoire des idées, ce livre présente une enquête de sémantique historique qui remonte aux origines de la différenciation sémantique des unités *fantaisie* et *imagination*, intraduisibles du lexique intellectuel français. À travers l'analyse et la mise en regard des sources lexicographiques de l'époque avec les textes de Descartes, on s'interroge sur les rapports entre unités du lexique général, termes philosophiques et créativité du philosophe, et finalement, sur la relation d'influence réciproque qui l'unit à sa langue.

**Catherine Penn** est docteure de recherche en Langue et traduction française. Elle a effectué une thèse à l'Università Roma Tre, en cotutelle avec l'Université de Genève, où son travail a été récompensé par le prix Charles Bally 2024. Situées au carrefour de la sémantique historique, de la linguistique contrastive et de la traductologie, ses recherches ont donné lieu à plusieurs publications et interventions lors de colloques internationaux.



Roma Tre