

LE RAPPORT DE L'ÂME AU MONDE SELON ARISTOTE

Annick Stevens
(Université de Liège)

Il n'y a chez Aristote ni théorie de l'intentionnalité comme telle, ni même usage précurseur du mot ou du concept. Et pourtant, sa conception des fonctions de l'âme est au plus haut point intentionnelle, au sens où Husserl définit l'intentionnalité comme « cette particularité foncière et générale qu'a la conscience d'être conscience *de* quelque chose, de porter, en sa qualité de *cogito*, son *cogitatum* en elle-même »¹. En effet, chez Aristote, le *cogito est* d'une certaine manière le *cogitatum*² – et j'entends « *cogito* » au sens large de « avoir conscience de quelque chose, quelque chose par exemple que j'éprouve, ou que je pense, ou que je sens, ou que je veux »³. Or, Husserl estimait qu'une science de l'intentionnalité devait mettre en lumière ce que les philosophes qui s'étaient penchés sur le fonctionnement de l'âme avaient toujours négligé, à savoir, d'une part, le fait que « dans les per-

¹ E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, tr. fr. G. Peiffer – E. Levinas, Paris, Vrin, p. 28.

² C'est ce qu'avait déjà remarqué Renaud Barbaras (*La puissance du visible. Le sentir chez Merleau-Ponty et Aristote*, 1^{er} chapitre de : *Le tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, 1998) lorsqu'il dit, à propos d'Aristote, que : « La sensibilité n'a pas d'autre forme, en acte, que celle du sensible qu'elle sent, elle est pleinement intentionnelle en ceci que le sentir, c'est-à-dire l'apparaître, se confond avec la présence en acte de l'apparaissant. »

³ E. Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, tr. fr. G. Granel, Paris, Gallimard, p. 96.

ceptions, dans les épreuves de la conscience elle-même, ce dont on est conscient gise ou se trouve là *en tant que tel* », d'autre part, l'apparente évidence que « les data sensibles, en tant que la production en est soustraite à notre arbitraire, sont des affections à partir de l'extérieur, annoncent des corps relevant d'un monde extérieur »⁴. Je voudrais dès lors montrer comment Aristote anticipe ces préoccupations, en examinant d'abord sa conception du rapport de l'âme à ses objets, ensuite celle de son ouverture au monde extérieur, et enfin la manière dont il identifie aux actes de l'âme la conscience même de ces actes.

1. Les actes de l'âme et leurs corrélats

Aristote représente un moment isolé dans l'Antiquité, avec peut-être la seule conception non dualiste de l'âme et du corps. L'âme n'est rien d'autre que l'acte du corps vivant, l'accomplissement de tout ce qu'il est capable d'accomplir, conformément à sa matière et à sa constitution. Par conséquent, il est bien clair que lorsque l'auteur du *De Anima* parle des « facultés de l'âme », il s'agit en réalité des facultés du corps animé. En outre, le terme qu'on traduit le plus souvent par « faculté » est le terme *dunamis*, puissance, ce qui montre que la faculté n'est pas une entité, n'est pas autre chose que cette pure capacité de produire un acte. C'est ainsi, en effet, qu'il présente la faculté de penser : « Si, assurément, le penser est comme le sentir, il doit être une sorte de subir sous l'effet du pensable ou autre chose de ce genre. Il doit donc être inaffecté mais capable de recevoir la forme, et être tel en puissance sans être cette chose même ; il faut que l'intellect soit disposé de la même façon vis-à-vis des intelligibles que la faculté sensitive vis-à-vis des sensibles. Il est donc nécessaire, puisqu'il pense toutes choses, qu'il soit sans mélange, comme le dit Anaxagore, "pour qu'il les domine", c'est-à-dire pour qu'il les connaisse ; car si ce qui est étranger apparaît en même temps, il fait obstacle et s'interpose. Par

conséquent, il faut qu'il n'ait aucune nature à part celle-là, d'être en puissance. Ainsi donc, « ce que nous appelons l'intellect de l'âme (et j'appelle "intellect" ce par quoi l'âme pense discursivement et conçoit) n'est en acte aucun des étants avant de penser. » (III 4, 429a13-24). Une telle description des facultés de l'âme montre jusqu'où va l'identité entre ce que nous distinguons par le double nom de « faculté » et de « puissance » : chez Aristote, le même mot est justifié parce que la faculté n'a pas de forme propre, elle n'est rien en dehors de l'acte, si ce n'est l'attente et la possibilité de l'acte.

Mais avant d'examiner de manière plus approfondie le rapport entre la puissance et l'acte, ainsi que celui de l'agent et du patient, il nous faut rappeler brièvement ce qu'Aristote entend par l'âme et ses fonctions. Dans le *De Anima*, il propose une définition commune de toutes les espèces d'âme, tout en insistant sur la nécessité de définir et d'étudier selon sa fonction propre l'âme de chaque type de vivant. Aussi, la définition générale, dont les versions successives sont « la forme d'un corps naturel possédant la vie en puissance », « l'effectivité première d'un corps naturel possédant la vie en puissance » et « l'effectivité première d'un corps naturel organisé »⁵, est valable pour tous les types de vivants. En effet, tous possèdent au moins la première fonction, la nutritive ou végétative, et la progression dans la complexité des animaux correspond à la possession de fonctions supplémentaires (sensation, appétit, mouvement local, réflexion pratique, raison). Or, pour connaître ces fonctions ou ces facultés, Aristote affirme qu'il faut d'abord en

⁵ *De Anima*, II 1, respectivement 412a 20-21, a 27-28 et b 5-6. « Effectivité » traduit le terme technique *entelecheia*, qu'on se contente souvent de translittérer en « entéléchie » ; je suis sur ce point les arguments de Richard Bodeüs dans sa traduction chez Garnier-Flammarion (1993). La distinction entre l'effectivité « première » et « seconde » est expliquée dans ce même passage par la distinction de la possession d'une disposition acquise (que ce soit par la naissance, comme la vue, ou par l'apprentissage, comme la science) et de son exercice (la vision au moment où l'on voit, et l'activité scientifique). Remarquons encore que ces trois versions de la définition ne se contredisent pas mais se précisent progressivement, « l'effectivité première » étant une des divisions de la forme, et le caractère « organisé » du corps étant la condition pour qu'il soit vivant.

⁴ *Id.*, pp. 98-99.

connaître les actes, car « les actes et les actions sont antérieurs aux puissances dans la définition »⁶, et pour connaître ceux-ci, il faut d'abord en connaître les objets correspondants⁷. On constate que la nécessité pour chaque acte d'avoir un « contenu » correspondant est affirmée comme une évidence, mais il n'est pas encore précisé si ce corrélat est une réalité psychique ou extérieure. Cette précision viendra bientôt, lors de l'étude de la sensation et de l'intellection (je laisserai de côté dans cette étude les deux autres fonctions de l'âme, la croissance, parce qu'elle n'est pas un acte de la conscience intentionnelle, et le déplacement, parce que, s'il est vrai que le désir, qui en est le moteur, est un acte intentionnel, l'analyse du mouvement en tant que tel nous entraînerait beaucoup trop loin de notre question).

La sensation (*aisthêsis*), en tant qu'elle est quelque chose qui arrive

⁶ *De Anima*, II 4, 415a 18-20. Cf. *Métaphysique* Θ 8, 1049b 10-17 : « Pour toute puissance de cette sorte, l'acte est antérieur et par la définition et par l'existence ; par le temps, il l'est d'une certaine manière, d'une autre pas. Qu'il soit donc antérieur par la définition, c'est clair, car c'est parce qu'il peut être en acte que le premier puissant est puissant, par exemple j'appelle "capable de construire" ce qui peut construire, "capable de voir" ce qui peut voir, et "visible" ce qui peut être vu ; et le même raisonnement s'applique aux autres cas, de sorte que nécessairement la définition et la connaissance de l'acte précèdent la connaissance de la puissance. »

⁷ *De Anima* I 1, 402b 12-16 ; II 4, 415a 16-22. Le grec ne dit pas « ob-jet », « jeté-en-face » mais « *antikeimenon* », « posé-en-face ». Il faut traduire « *antikeimena* » ici par « correspondants » au sens de « relatifs », car, parmi les sortes d'« opposés » (sens général de *antikeimena*), ce sont les relatifs (cités en *Métaph.* Δ 10, 1018a 21) qui conviennent ici, puisque les exemples en sont : « le mesurable par rapport à la mesure, le connaissable par rapport à la science et le sensible par rapport à la sensation » (Δ 15, 1020b 31-32). Or, il est important de préciser de quels opposés il s'agit car seuls les relatifs sont nécessairement définis l'un par l'autre, comme le double et la moitié. J. Brunschwig écrit « corrélats objectifs » (« En quel sens le sens commun est-il commun ? », *Corps et âme. Sur le De Anima d'Aristote, études réunies par Cr. Viano, Paris, Vrin, 1996, p. 189-218 [192]*) et D. Lories, « corrélats » (« Des sensibles communs dans le *De Anima* d'Aristote », *Revue Philosophique de Louvain*, 89, 1991, pp. 401-420 [403-404]).

à un sentant, est d'abord envisagée comme une affection (*pathos*) ou une altération (*alloiôsis*), mais d'un type particulier car elle n'accomplit aucune destruction mais est plutôt « conservation (*sôtèria*) de ce qui est en puissance par ce qui est en acte » (II 5, 417b 3-4). Cet événement n'a lieu que par la rencontre de deux puissances corrélatives, celle de pouvoir être senti et celle de pouvoir sentir, qui constituent une différence ontologique ultime, de celles dont il est inutile de demander le pourquoi. Cependant, Aristote évite l'écueil d'un dualisme insurmontable (ou arbitrairement considéré comme surmonté) en concevant que ce qui est à la fois fondamental ontologiquement et manifesté dans l'expérience, ce n'est pas la dualité des puissances mais l'unicité de l'acte. C'est parce qu'un senti est senti en acte qu'on peut inférer qu'il existe un sensible en puissance, et non l'inverse. Or, l'affirmation est bien connue : « l'acte du sensible et du sens est le même et un, mais leur être n'est pas le même » (III 2, 425b 26-27). Autrement dit, l'acte est un numériquement, mais il peut être défini de deux façons différentes, selon que l'on se place du point de vue du sentant ou du point de vue du senti. D'un côté, il sera défini comme une action, de l'autre comme une forme. Mais en réalité, acte et forme, c'est la même chose : pour un être voyant, par exemple, l'acte même de voir, au moment où il se produit, n'est rien d'autre que cela même qui est vu. C'est ce qui distingue l'*energeia* de la *kinêsis* : l'acte est son propre résultat tandis que le mouvement est un processus dont le résultat est le dernier moment⁸.

On pourrait être embarrassé par la lecture de plusieurs passages où la description de la sensation se conforme plutôt au modèle de la réception passive d'une forme : « Le sens⁹ est ce qui peut recevoir (*to dektikon*) les déterminations sensibles (*tôn aisthêtôn eidôn*) sans la matière, comme la cire reçoit la trace de l'anneau sans le fer et l'or, et prend la trace de l'or ou du bronze mais pas en tant qu'or ou bronze. Semblablement, le sens de chaque chose pâtit sous l'effet de ce qui a couleur ou saveur ou son, non pas en tant que ce que chacun d'eux est dit être, mais

⁸ Cette distinction est expliquée en *Métaphysique* Θ 6, 1048b 18-35.

⁹ Le terme « *aisthêsis* » signifie tantôt la sensation, c'est-à-dire l'acte, tantôt, comme c'est le cas ici, le sens, c'est-à-dire la faculté sensitive.

en tant qu'il est de telle qualité et proportionnellement. L'organe sensoriel est le premier 'réceptacle' dans lequel se trouve une telle puissance. Il est donc d'une certaine manière la même chose 'que ce qui est senti' mais son être est autre ; en effet, ce qui est senti peut être une grandeur tandis que ni l'être de ce qui peut sentir ni le sens ne sont une grandeur, mais une proportion et une puissance de celui-là. » (424a17-23). En réalité, le modèle de l'empreinte dans la cire, qu'Aristote utilisera également pour évoquer la mémoire, ne doit pas nous faire concevoir la faculté sensitive comme une matière inerte qui subirait des transformations sensibles. En effet, comme le précise bien la suite du texte, le sens n'est pas une matière et ne possède pas d'étendue, mais est seulement la puissance de devenir n'importe quelle forme sensible. Le rôle moteur du sensible par rapport au sens se situe avant l'acte lui-même, du fait que c'est le sensible qui fait passer le sens à l'acte (*De sensu* 2, 438b22-23); mais réciproquement, le sentant réalise l'effectuation du sensible en senti. Or, comme l'acte se trouve dans le sentant¹⁰, celui-ci est transformé par cette nouvelle forme, tandis que le sensible reste inaffecté ; mais cette transformation, loin d'être une altération destructrice, est la plupart du temps un gain, un enrichissement, un perfectionnement : à propos de la pensée, Aristote parlera de « progrès vers soi-même et vers l'effectivité »¹¹. Il est vrai que dans d'autres textes, la sensation est décrite comme un processus physiologique impliquant une véritable altération matérielle de l'organe sensoriel : les récepteurs tactiles deviennent chauds au contact du chaud, l'organe olfactif est sec en puissance comme les odeurs, l'organe gustatif est en puissance chaque genre de saveurs, et le fond de l'œil se colore au contact de la couleur¹². Mais cette affection physiologique de l'organe sensoriel est plutôt une consé-

¹⁰ *De Anima*, III 2, 426a 10-11 : « l'acte du sensible et du pouvant-sentir se trouve dans le pouvant-sentir ».

¹¹ *De Anima* II 5, 417b 6-7. A la fin de son raisonnement, Aristote y associe le sentir, affirmant que « celui qui est en acte se dit de la même façon que le penser », la différence entre les deux résidant dans la situation de leurs objets potentiels.

¹² Respectivement, *De Anima* II 11, 423b 27-31 ; II 9, 422a 7, b 15 ;

quence de la sensation que la sensation elle-même ; comme l'explique Aristote, si l'organe sensoriel est l'instance première dans laquelle se fait la sensation, il n'est pas suffisant pour rendre compte de la sensation effective, car « la vision n'est pas dans l'œil mais dans celui qui voit »¹³. La vision, ce n'est pas la coloration de l'œil, car même un œil séparé du corps pourrait continuer à refléter la couleur ; la vision c'est la conscience de voir¹⁴, et à cette condition seulement elle est un acte intentionnel – je reviendrai à cette question fondamentale.

Il nous faut d'abord définir ce que sont ces formes senties. Il y a deux types de sensibles chez Aristote, ceux qui sont sentis par un seul sens (les couleurs par la vue, les sons par l'ouïe, le chaud et le froid, le dur et le mou, etc., par le toucher, les odeurs par l'odorat et les saveurs par le goût), et ceux qui peuvent être sentis par plusieurs sens, par exemple le mouvement, la forme, le nombre¹⁵. Dans tous les cas, il s'agit de déterminations ou de propriétés qui ne peuvent exister sans appartenir à une matière sous-jacente dont ils sont des aspects divers. Ces substrats matériels sont, d'après la classification aristotélicienne des catégories ou genres des étants, les substances particulières, c'est-à-dire les choses qui n'ont plus besoin d'appartenir à autre chose pour exister. Or, ces substances ne sont jamais senties en tant que telles mais seulement par l'intermédiaire de leurs propriétés : c'est ce que signifie l'expression « sensibles par acci-

¹³ *De Sensu*, 438a 8. Richard Sorabji, après avoir plaidé pour une interprétation physiologique littérale de la coloration de l'œil, ajoute qu'il faut distinguer cette affection, qui se passe dans l'organe, et l'identité de l'acte de sensation (« Intentionality and Physiological Processes : Aristotle's Theory of Sense-Perception », *Essays on Aristotle's De Anima*, ed. M. Nussbaum & A. Rorty, Oxford, 1992, p. 195-225 [208-218]). Voir aussi la distinction entre la sensation et la simple altération sous l'effet d'une qualité sensible en *De Anima* II 12, 424a 32-b 3 : les plantes peuvent être chauffées et refroidies mais ne peuvent sentir, et 424b 3-18 : sous l'effet de la même qualité, l'air devient sensible et l'organe devient sentant.

¹⁴ « Lorsque nous voyons, nous sentons que nous voyons », non par la vue elle-même, mais par la sensation centralisée, aboutissement synergique des cinq sensations propres (*De Anima* 425b 12-25 ; *De Somno* 2, 455a 12-b 1).

¹⁵ *De Anima*, II 6, 418a 8-25.

dent¹⁶. L'exemple donné par Aristote est celui d'une « chose blanche » que l'on reconnaît pour être le fils de Diarès, alors que comme tel il n'est pas perçu, mais seulement comme une forme blanche.

La conclusion du passage est que, parmi les sensibles par soi, les propres sont à plus juste titre sensibles car « l'essence de chaque sens leur est naturellement relative ». Cette phrase affirme explicitement la correspondance naturelle qui existe entre nos organes sensoriels et leurs sensibles propres. C'est la correspondance de deux termes relatifs (*prosha*), c'est-à-dire qui ne peuvent être définis l'un sans l'autre (comme, par exemple, le double et la moitié, le grand et le petit). Mais il ne faut pas la comprendre comme l'emboîtement parfait des pièces d'un puzzle, ni comme le signe d'une providence naturelle œuvrant pour le meilleur rapport possible. En effet, l'être de la faculté sensorielle et la sensation sont définis comme des rapports (*logos*) et des médiétés (*mesotès*) entre les contraires sensibles. C'est cela qui lui permet de juger, d'estimer (*krineî*) l'intensité du donné sensible, et c'est ce qui fait également qu'un excès de son, par exemple, détruit l'ouïe, ou que l'estimation du chaud et du froid dépend de la chaleur du corps¹⁷. Aristote conçoit donc une relativité de la connaissance sensible en fonction de la

¹⁶ C'est pourquoi il me semble que D. Lories a tort de conclure que « Cette faculté est ainsi une instance intentionnelle et active qui par-delà la réceptivité passive des différents sens vise la chose en et pour elle-même, la chose dans sa réalité indépendante de nous, le sensible dit *par accident*, parce qu'il est la chose même en tant qu'elle se livre à nous à travers et dans les *idia* et les *koina*, dans les sensibles *par soi*, par leur intermédiaire. » (*art. cit.*, p. 419). En effet, la faculté sensitive est intentionnelle en tant qu'elle vise ses objets propres et non en tant qu'elle viserait la substance. D'autre part, il ne faut pas confondre cette signification de l'expression « par accident » et celle qu'elle revêt lorsqu'Aristote déclare que les sensibles communs sont sentis par accident par les sens propres ; les sensibles communs sont sensibles par l'intermédiaire des organes sensoriels correspondant aux sensibles propres, mais il sont néanmoins eux-mêmes essentiellement sensibles, tandis que les substances sont essentiellement intelligibles et non sensibles.

¹⁷ *De Anima*, II 11, 424a 1-7 ; 12, 424a 24-32 ; III 2, 426a 27-b 8 ; 4, 429a 29-b 3.

capacité de nos organes, donc une certaine contingence de notre rapport au monde. Et ce n'est pas un hasard si, quand il parle de la mesure au livre *Iota* de la *Métaphysique*, il reprend à son compte la déclaration de Protagoras, que l'homme est la mesure de toutes choses, en l'attribuant à l'homme en tant que connaissant et sentant (1053b1).

Cependant, cette relativité n'est pas un obstacle pour atteindre la vérité. Pour Aristote, toutes les sensations propres sont vraies (*De anima* III 3, 427b11-12), autrement dit, si j'ai conscience de voir du rouge je ne peux me tromper : je vois du rouge ; en revanche, je risque de me tromper en cherchant l'origine ou le substrat de cette couleur. Le même type de vérité est à l'œuvre dans la pensée des indivisibles, c'est-à-dire des essences non décomposées en sujet et prédicat, car « pour tout ce qui est identique à son être et en acte, il n'est pas possible de se tromper, mais soit de le penser, soit de ne pas le penser. »¹⁸. Aristote ajoute ainsi à sa conception du vrai et du faux comme valeurs de vérité d'une proposition, une vérité non propositionnelle ou antéprédicative, dont le contraire n'est pas la fausseté ou l'erreur mais la simple absence ou ignorance¹⁹. L'erreur vient toujours de la composition (III 6, 430b 2) ; une conséquence importante de cette conception est que l'identification d'une substance est toujours susceptible d'être erronée, puisqu'elle résulte de la combinaison d'une ou de plusieurs déterminations sensibles avec un substrat non sensible. Dès lors, il faut qu'une instance décisionnelle (« *epikrion* ») vienne corriger les fausses apparences ; ainsi, la conviction du fait que le soleil est plus grand que la terre vient remplacer la manifestation sensible d'un soleil de la taille d'un pied²⁰. Dans d'autres cas, l'exactitude des sensations dépendra

¹⁸ *Métaphysique* Θ 10, 1051b 30-32. Sur l'identification de ces « indivisibles » ou « incomposés », voir la controverse récente entre E. Berti et M. Migliucci dans *Corps et âme*, *op. cit.*, respectivement p. 391-404 et 405-422.

¹⁹ *Id.*, 1052a 1-2. La théorie propositionnelle du vrai et du faux est surtout développée dans le *De Interpretatione*, et rappelée en *Métaphysique* E 4, 1027b 18-28. Cf. aussi *De Anima* III 6, 430b 26-30.

²⁰ *De Anima* III 3, 428b 2-8 : s'opposent à la fausse apparence, la conception vraie (*hupolèpsin alèthè*), la conviction (*pisteuetai*), l'opinion vraie (*alè-*

seulement des conditions de leur exercice, comme la distance de l'objet, l'état de santé ou d'éveil de l'animal, etc²¹.

La théorie de l'unicité de l'acte et de l'identité de l'acte et de son contenu, que nous venons de voir décrite à propos de la sensation, est également valable pour la pensée. Dans le *De Anima*, Aristote parle le plus souvent de la pensée en général, l'appelant indifféremment par les termes « *noûs* », « *noêsis* » ou « *dianoia* », alors que dans les *Analytiques* il l'avait décomposée en deux instances : un principe, l'intellect (*noûs*), qui saisit les concepts indivisibles, et un développement discursif, le raisonnement scientifique, qui assemble les concepts simples en propositions puis en syllogismes. Cette distinction n'est pas nécessaire ici, car, dans chacune de ces étapes, l'acte de la faculté pensante est numériquement un avec l'acte du pensable (le *nooumenon*) : « Lui-même (le *noûs*) est intelligible comme les intelligibles. En effet, pour les choses sans matière, c'est la même chose que le pensant et le pensé, car la science théorique et ce qui est connu par elle sont la même chose. » (III 4, 430a 2-5). Cette identité explique aussi pourquoi, dans la *Métaphysique*, l'intellect cosmique qui sert de cause motrice à l'univers est appelé « pensée de la pensée » (Λ 9, 1074b 33-35) : étant toujours pensée en acte, il s'identifie avec l'objet de sa pensée, qui n'est autre que lui-même. Et si la formule semble exprimer une réflexivité ou un dédoublement au sein de l'intellect, en réalité cet acte est une unité absolue, car le *noûs* n'est rien d'autre que cet acte et non une substance à laquelle s'ajouterait l'acte. La comparaison est importante, car, par la même occasion, Aristote justifie ce qui apparaissait d'abord comme une évidence, à savoir que penser, c'est toujours penser quelque chose : « S'il ne pensait rien, dit-il, il serait comme un dormeur » (9, 1074b 18) – et il faut entendre, bien entendu, un dormeur qui ne rêve pas.

thè doxan). Cf. *De Insomniis* 3, 461b 3-7 : « D'une manière générale, en effet, le principe dit ce qui lui vient de chaque sensation, à moins qu'une autre plus puissante ne le contredise. Dans tous les cas quelque chose apparaît, mais nous ne croyons pas toujours ce qui apparaît, sauf si l'instance décisionnelle (*to epikrino*) est empêchée ou n'est pas mue de son mouvement propre. »

²¹ *Métaphysique* Γ 5, 1010b 4-9 ; *De Anima* III 3, 428b 25-30.

2. Rapport entre ces « contenus » de l'âme sensitive et intellectuelle, et le monde

Venons-en maintenant à la deuxième question que l'on doit adresser à toute théorie intentionnelle de l'âme, à savoir : ses objets propres la mettent-elle en contact avec le monde extérieur, et si oui, comment ? Il faut distinguer à ce propos le sentir et le penser : « Dans le premier cas, les causes productrices de l'acte sont *extérieures* (*exôthen*), c'est-à-dire le visible, l'audible et les autres sensibles. La raison en est que la sensation en acte concerne les choses particulières, tandis que la science concerne les termes généraux ; or ceux-ci sont d'une certaine manière *dans l'âme elle-même*. C'est pourquoi, penser dépend de l'homme lui-même, lorsqu'il le veut, tandis que sentir ne dépend pas de lui, car le sensible doit être présent (*huparchein*). » (417b20-26). Ce critère de distinction entre la sensation et la pensée, en fonction de ce qui peut les déclencher et donc de leur caractère volontaire ou involontaire, est en même temps une justification de l'existence du monde extérieur, puisque certaines choses nous arrivent ou nous sont données, sans être suscitées par nous. Ce n'est pourtant pas un critère absolu : d'une part, on peut aussi sentir volontairement, et, d'autre part, le principe de la science procède par induction pour constituer les premiers concepts, c'est-à-dire en présence des choses sensibles.

Mais un autre passage lie de plus près encore la définition même de la sensation au statut externe de ses objets : « Il y a une difficulté à savoir pourquoi il n'y a pas de sensation des sens eux-mêmes, et pourquoi sans les choses extérieures aucune sensation n'est produite alors que nous avons à l'intérieur de nous du feu, de la terre, et les autres éléments matériels dont il y a sensation soit par eux-mêmes soit par leurs attributs. » (II 5, 417a2-6). La réponse à la première partie de la question est que la faculté sensitive, nous l'avons vu, n'est rien d'autre qu'une pure puissance ; or, pour activer, il faut déjà être quelque chose en acte, de sorte qu'elle ne peut s'activer elle-même, comme le combustible ne peut s'enflammer lui-même sans qu'un feu en acte vienne l'embraser. Il manque une réponse à la deuxième partie de la question, à savoir pourquoi les matières sensibles de l'intérieur du corps, qui

existent bien en acte, ne suscitent pas l'activité de nos organes sensoriels. Il me semble qu'on peut y répondre, à la place d'Aristote, que c'est parce que ces organes sont précisément *dirigés vers l'extérieur* ; l'évidence de cette disposition explique probablement l'absence d'un long discours²². Et l'on peut en tous cas opposer à un éventuel doute sceptique contre l'existence réelle d'un monde extérieur, la différence que nous éprouvons spontanément, dans tous les cas où la conscience ne subit pas un obstacle quelconque, entre une expérience sensorielle, que nous appelons dès lors « externe », et une expérience non sensorielle, que nous identifions au contraire comme « intérieure ». Aristote insiste sur cette différence en n'appelant « sensation » que l'acte de relation présente avec un objet sensible, tandis que toute image sensible dont nous ayons conscience n'est pas une sensation mais peut être un produit de l'imagination (*phantasma*) ou une remémoration, dont le moteur est dès lors interne à l'âme.

En ce qui concerne notre accès au monde, il est important de rappeler que pour Aristote la combinaison de ces deux types de facultés nous permet d'accéder au réel tout entier sans que rien ne se dérobe par principe à notre atteinte : « L'âme est d'une certaine manière tous les étants, car les étants sont soit sensibles soit pensables, et d'une certaine manière la science est les connaissables, la sensation les sensibles. »²³. D'une certaine manière seulement, car les choses ne se trouvent pas elles-mêmes dans l'âme, mais bien leur forme spécifique et leurs déterminations sensibles (le même terme *eidos* a les deux significations). Et, comme ces formes n'existent pas séparément des grandeurs sensibles, il faut dire qu'elles sont toutes issues du monde sensible extérieur ; et c'est le cas aussi des objets mathématiques, qui ne

²² Il y a cependant une certaine sensation de l'intérieur de notre corps, par exemple celle d'une contraction de l'estomac qui pousse l'animal à chercher de la nourriture. Mais Aristote ne la fait correspondre à aucun des cinq sens, pas même au toucher ; elle concerne probablement directement la sensation centrale interne.

²³ *De Anima.*, III 8, 431b 21-23. Voir la réfutation d'éventuelles grandeurs insensibles au chap. 6 du *De Sensu*.

sont que des quantités abstraites des corps. C'est pourquoi, aucune appréhension du monde, de quelque sorte qu'elle soit, n'est possible sans une sensation préalable. La continuité entre la sensation et la pensée est expliquée de deux façons. Dans le dernier chapitre des *Analytiques*, les concepts simples sont décrits comme les résultats d'un processus d'induction, grâce auquel de multiples sensations du même type sont mémorisées et réunies sous l'unité de l'expérience. Ce processus n'est pas l'apanage de la recherche scientifique ; la plupart du temps, il se fait spontanément, et il doit même se produire naturellement durant l'enfance, puisque c'est la seule manière pour la faculté noétique de se constituer en entéléchie première, c'est-à-dire de passer d'une pure puissance à un ensemble de formes « apprises ou trouvées » (4, 429b5-6) qui la rendront indépendante par rapport à la présence des objets extérieurs, puisqu'elle pourra penser ce qu'elle possède désormais en elle. Dans le *De Anima*, l'imagination (*phantasia*) est introduite comme intermédiaire entre la sensation et la pensée. Elle est définie comme un mouvement qui suit toute sensation, est identique à elle et prend le relais de l'organe sensoriel en en retenant l'information. La différence entre cette rétention et la mémoire est que la mémoire est exclusivement l'association d'une sensation particulière et du temps dans lequel elle a été éprouvée, tandis que l'image (*phantasma*)²⁴ peut s'éloigner de la simple reproduction de la sensation et donc constituer la création d'une forme nouvelle, combinant éventuellement plusieurs expériences. Cette faculté de réaliser l'unité d'une multiplicité rapproche l'image du concept, et c'est pourquoi Aristote se pose alors la question de savoir ce qui distingue les concepts premiers (*noëmata*) des images ; malheureusement il ne répond qu'évasivement à sa question, se contentant de faire remarquer que les concepts ne sont pas des représentations mais n'existent pas sans elles. En fait, il est crucial pour sa

²⁴ Je traduis « *phantasma* » par « image », au sens de « produit de l'imagination », mais sans la réduire bien sûr à un produit de la vision. Pour rendre « *phantasia* », je préfère « imagination » à « représentation », car ce dernier terme évoque soit un redoublement soit une deuxième présentation, or dans certains cas l'image n'est ni l'un ni l'autre.

théorie de la connaissance de maintenir la distinction entre les deux, car les concepts sont la base de la science et doivent être toujours vrais, tandis que les représentations peuvent être, et sont souvent, fausses. Cependant, comme l'a bien vu Castoriadis²⁵, le rôle de l'imagination par rapport à la pensée est décrit, dans un texte fondamental, comme celui d'une véritable condition transcendante. Voici le texte : « Puisque nous avons déjà parlé de l'imagination auparavant, dans le traité de l'âme, ajoutons qu'il n'est pas possible de penser (*noein*) sans image (*phantasmatos*) ; en effet, il arrive dans le penser la même affection que dans le tracer : sans avoir besoin que la quantité du triangle soit déterminée, nous le traçons cependant déterminé quant à la quantité ; et celui qui pense, de la même manière, même s'il ne pense pas une quantité, se pose devant les yeux une quantité mais ne la pense pas en tant que quantité. Et si la nature de la chose fait partie des quantités, mais est indéterminée, il se pose une quantité déterminée mais la pense seulement en tant que quantité. Pour quelle raison donc n'est-il pas possible de penser sans le continu ni sans le temps les choses qui ne sont pas dans le temps, c'est un autre raisonnement. Mais il est nécessaire de connaître la grandeur et le mouvement par le même moyen que le temps, et l'image est une affection de la sensation commune ; par conséquent, il est manifeste que la connaissance de ceux-là se fait par la première faculté sensitive. »²⁶. Ce texte concerne les essences des objets sensibles ou des objets mathématiques, qui sont abstraits des sensibles, non seulement donc ceux qui sont nécessairement conçus avec la matière, comme le camus, mais aussi ceux qui sont conçus sans elle, comme le concave (III 4, 429b15-23) ; mais il faut objecter à Castoriadis qu'il ne concerne pas les essences totalement dépourvues de matière, comme par exemple l'acte en général, la forme en général, ou les concepts épistémologiques comme le genre et l'espèce, le contraire, la privation, etc²⁷. L'imagination reste donc bien une puissance de

²⁵ C. Castoriadis, « La découverte de l'imagination », *Domaines de l'homme. Les Carrefours du labyrinthe II*, Paris, Seuil, 1986, pp. 327-363.

²⁶ *De Memoria* 1, 449b 30- 450a 12.

²⁷ Ce n'est pas un hasard si ceux-ci sont considérés en *Métaphysique Gam-*

la faculté sensitive, et par l'importance de son rôle pour la pensée, elle assure la continuité entre les facultés cognitives, sans ajouter un nouveau domaine d'objets connus.

3. Conscience de sensation et conscience de soi

Il est très troublant de constater qu'Aristote ne s'interroge pas sur le fait même de la conscience, comme si c'était à nouveau une évidence et une donnée ontologique ultime, mais seulement sur certaines de ses conditions : de quelle faculté de l'âme relève-t-elle, dans quels cas peut-elle faire défaut ? C'est probablement à cause du fait qu'en grec le même mot sert à exprimer la conscience et la sensation, que la question se pose de savoir si la conscience est effectuée par chacun des cinq sens ou par un sens supplémentaire. Dans le *De Anima*, il explique pourquoi il vaut mieux que ce soit par la vue elle-même qu'on sente qu'on voit plutôt que par un autre sens²⁸, mais, pour que ce soit possible, il doit distinguer deux significations de « sentir par la vue » : l'une consiste à sentir la couleur, quand la lumière le permet, l'autre est, dans l'obscurité, la conscience de cette obscurité et de l'absence de vision selon la première signification. Et il est logique, selon les principes aristotéliens, que le même sens juge de ses différences propres, et tant de sa privation temporaire que de son exercice²⁹. Cependant, dans le *De Somno*, il ne maintient pas cette conscience au niveau de la sensation propre, peut-être

ma comme « les attributs par soi des étants en tant qu'étants », objets propres de la science ontologique en tant qu'ils se situent au-delà des divisions catégoriales.

²⁸ *De Anima* III 2, 425b12-22 : parce que si un autre sens sent la vue et la couleur, ensuite un autre sens encore devra sentir ce sens-là et l'ensemble formé par les deux premiers, et ainsi de suite à l'infini.

²⁹ Pierre Rodrigo parle dès lors de la vision dans l'obscurité comme d'une « expérience d'ouverture à la dimension ontologique de la vision », au sens où « n'y rien voir c'est "sentir par la vue", en quelque sorte, la dimension du visible et celle de l'être-voyant. » (« Comment dire la sensation ? », *Etudes Phénoménologiques*, 16, 1992, p. 47-78 [63]).

pour éviter de la situer dans les organes périphériques : « Puisque se trouve dans chaque sens quelque chose de propre et quelque chose de commun (est propre, par exemple, à la vue le fait de voir, à l'ouïe le fait d'entendre, et pour chacun des autres de la même manière), il y a aussi une puissance commune qui les accompagne tous, par laquelle on sent qu'on voit et qu'on entend. Car ce n'est certes pas par la vue qu'on voit qu'on voit, et on ne discerne et ne peut discerner que les choses douces sont autres que les blanches, ni par le goût ni par la vue ni par les deux, mais par une partie commune de tous les organes sensoriels. » (2, 455a 12-20). Cette faculté sensitive « commune » ou « première » n'est rien d'autre que la faculté de sentir en général, non divisée en ses cinq espèces, et qui réunit synergiquement les données des divers organes sensoriels. Elle se trouve probablement dans un organe central situé dans la région du cœur³⁰, et tout acte de sensation est son acte, car c'est elle qui le reconnaît en tant que tel ou tel senti, et qui réalise par là la conscience de sensation. C'est pourquoi le sommeil est défini comme l'inactivation de cette faculté centrale, et elle existe dans son expression la plus simple chez tous les animaux. Et parce que précisément elle ne constitue pas une autre étape, un acte second suivant l'acte de sensation, mais s'identifie à lui, Aristote peut affirmer que « il est impossible de ne pas s'apercevoir que l'on sent et que l'on voit »³¹. C'est également à cette faculté qu'est attribuée la mémoire, c'est-à-dire une sensation à laquelle s'ajoute la sensation du temps passé dans lequel elle a eu lieu. Or, la conscience de mémoire n'est rien d'autre que la mémoire elle-même : « Quand on est en acte de mémoire, il est impossible de ne pas le croire et qu'il nous échappe que l'on se souvient (*lanthanein memnemenon*), car c'était cela le fait même de se souvenir. » (*De memoria* 2, 452b 26-28).

Une question souvent discutée parmi les interprètes récents, est celle de savoir ce qu'Aristote reconnaît aux animaux autres que l'hom-

³⁰ *De Somno* 2, 455b 34- 456a 23 ; *De Iuventute* 3, 469a 5-12 ; *De Part. Anim.* II 10, 656a 28-29.

³¹ *De Sensu* 2, 437a 28. Voir aussi, dans ce traité (7, 449a 8-20), la description de la faculté sensitive comme l'union des différentes sensations, numériquement une mais, quant à l'être, différente génériquement et spécifiquement.

me et quels textes doivent être attribués seulement à celui-ci. À propos de la conscience, il me semble que la pensée d'Aristote est sans équivoque : elle accompagne l'acte avec une telle nécessité qu'il est impossible de dire que les bêtes ont la sensation mais pas la conscience de sensation, et que les quelques animaux qui ont la mémoire n'ont pas la conscience de mémoire³². En revanche, la manière dont est présentée la conscience d'existence semble indiquer qu'elle est réservée aux humains. Elle est également introduite non pour elle-même mais comme argument dans une discussion sur la sensation des sensibles extrêmement petits. L'argument principal est que, dans un continu comme la grandeur ou le temps, qui sont donc divisibles à l'infini, même les parties infimes doivent être sensibles en puissance pour pouvoir être senties en acte lorsqu'elles sont rassemblées en un tout suffisamment grand. Mais un argument supplémentaire est qu'il n'existe aucune partie de temps dans laquelle nous n'ayons pas conscience que nous existons : « Si, lorsque quelqu'un se sent lui-même ou sent un autre dans un temps continu, il n'est pas possible qu'à ce moment il lui échappe qu'il existe, et si, dans le continu, il existe un temps si petit qu'il soit absolument imperceptible, il est clair qu'à ce moment il lui échapperait s'il existe lui-même ou s'il voit et sent. » (*De Sensu* 7, 448a 26-30). Deux situations sont mises en parallèle mais clairement distinguées : soit on sent ou on voit un autre, soit on se sent soi-même, c'est-à-dire on sent qu'on existe. Dans le premier cas seulement, « sentir » signifie recevoir une donnée par l'un des cinq sens. Dans le second cas, il s'agit d'une autre expérience car, même s'il est vrai qu'on peut se sentir soi-même en tant que corps sensible, pour qu'il y ait conscience d'existence à partir de ce seul type de sensation, il faudrait une reconstruction du substrat des qualités sensibles, conformément à la théorie des substances sensibles par accident. Or, ce n'est pas ce qui est exprimé ici, mais bien une sensation immédiate de sa propre existence (et non de celle de l'autre,

³² En revanche, Rodrigo, du fait de son identification de la conscience de sensation à une expérience ontologique, doit la refuser aux autres animaux et doit supposer que le cours de l'exposé fait ici une digression qui ne concerne que les humains (*op. cit.*, p. 77).

qui passerait par cette même reconstruction). De manière tout à fait étonnante pour nous, ce fait fondamental n'est absolument pas expliqué, mais sert au contraire d'explication pour autre chose, comme si lui-même était, à nouveau, une évidence qui ne suscite aucune interrogation. On pourrait être tenté, dès lors, d'adresser à Aristote le reproche husserlien de ne pas interroger ce qui est essentiel, mais sans doute serait-il plus intéressant de se demander pourquoi la même chose ne paraît pas essentielle à chaque époque ou relativement à chaque pensée.

Conclusion

En résumé, pour Aristote, l'ouverture de l'homme au monde se fait d'abord par le corps, plus précisément par les organes sensoriels, dont dépendent toutes les autres activités du vivant. Ce corps fonctionnel est un corps animé, c'est-à-dire l'unité d'une certaine matière appropriée à un certain fonctionnement et capable de l'exercer. L'organe sensoriel est la limite perméable entre l'intérieur et l'extérieur du corps, qui permet de mesurer le degré d'intensité d'une qualité. Le fait qu'on n'appréhende que les formes, sensibles ou pensables, fait allusion à un décodage suivi d'un recodage exercé par nos facultés sur le réel extérieur. Il y a ainsi création de quelque chose d'autre, qui contient toutes les identités et les différences de la détermination sensible, de sorte que la correspondance qui existe entre les deux puissances, celle du sentant et celle du senti, est contingente : il se fait que c'est cela qu'on sent et qu'on pense, mais si nos organes étaient autres, ce serait autre chose. Quant à la nécessité des sujets ultimes des affections, si elle constitue un pilier de la pensée logique et ontologique d'Aristote, elle ne joue aucun rôle dans la théorie de la perception : la substance n'est pas une condition mais un accident de la sensation. Mais le plus étonnant sans doute, par rapport aux réflexions contemporaines concernant l'intentionnalité, est l'absence d'interrogation de la part d'Aristote sur certains phénomènes fondamentaux, comme s'ils parlaient d'eux-mêmes, en conformité peut-être avec son propre avertissement que « c'est un manque de formation que d'ignorer de quelles choses il faut chercher une démonstration et de quelles choses il ne le faut pas » (*Métaphysique* Γ 4, 1006a 6-8).

Y A-T-IL UNE « INTENTIONNALITÉ PLOTINIENNE » ?

Joachim Lacrosse

(Université Libre de Bruxelles)

1. Introduction :

Transposition du concept d'intentionnalité chez Plotin

Envisager les idées philosophiques du passé en fonction d'une catégorie moderne comme celle d'« intentionnalité »¹ ne saurait être une démarche simplement descriptive. L'exercice requiert, afin d'éviter les anachronismes et les contresens, une traduction et une transposition du concept visé qui permettent de rendre ce dernier opératoire. Ce faisant, on atténue (sans la supprimer) la difficulté qui consiste à ajouter dans un ensemble de correspondances conceptuelles un élément qui n'en fait pas partie².

Dans le cas de la recherche d'une « intentionnalité plotinienne », il faut d'emblée préciser que ce qui est visé n'est pas le mot, mais bien la

¹ Il s'agit bien d'une catégorie moderne, même si Brentano cite dans une note une série de précurseurs de cette « inhabitation psychique » que constitue la « présence intentionnelle » : Aristote, Augustin, Thomas, les Scolastiques (qui distinguent l'objet immanent, intentionnel, et l'objet réel). Dans cette énumération, il est aussi reproché à Philon, aux Néoplatoniciens et à Anselme de confondre l'existence ou présence « mentale » et l'existence « au sens propre du mot » (F. Brentano, *Psychologie du point de vue empirique* (1874), trad. M. de Gandillac, Paris, Aubier-Montaigne, 1944, n. 3 p. 102). On verra que, dans le cas de Plotin, cette question est traitée de façon beaucoup plus nuancée que le laisse supposer ce jugement.

² Je remercie Antonino Mazzù, Bernard Collette et Sabrina Inowlocki pour leurs conseils et remarques sur la présente tentative.