

INTENTIONNALITÉ ET PERCEPTION: UNE ESQUISSE ARISTOTÉLICIEUNE

Jan-Ivar Lindén

(Universités de Helsinki et de Heidelberg)

Abstract. Intentionality is a key concept in the phenomenological tradition, but also figures in several other currents of contemporary thought, often as a criteria of consciousness. Husserl adopted the principle of intentionality from Franz Brentano, who was heavily influenced by Aristotle and medieval Aristotelian tradition. Considering that intentionality means a direction of thought or behaviour, it is quite evident that Aristotle remains a major reference in this context: through the idea of natural entelechies, the theory of life, perception and thinking and through the ethical descriptions of dispositions, virtues and decisions. Whatever point of view chosen, it seems obvious that the equivalent of Husserlian intentionality must be something else in Aristotle than a principle of constitution of objects in the sense of modern (Cartesian and Kantian) tradition. What could be called intentionality in Aristotle seems rather to be something like a direction of behaviour, founded on natural tendencies. Such a «physiomorphic» intentionality can shed some light on the contemporary discussions concerning consciousness, knowledge and affectivity and similarly differentiate and situate the «modern» critique of teleology. The present article deals with these questions in relation to phantasia and orexis.

τὸ ποιητικὸν καὶ παθητικὸν τῶν πρὸς ἄλληλα εἶναι τὴν φύσιν
«l'actif et le passif appartiennent à ce qui est par nature en rapport»

De motu 702a 20-21

L'intention. Quelques remarques préliminaires

Husserl, qui fait rarement référence aux sources classiques, commence ses lectures sur la phénoménologie de la conscience temporelle intérieure en mentionnant le onzième livre des *Confessions* d'Augustin, dans lequel celui-ci

expose le rassemblement de l'âme qui porte chez lui le nom d'*intentio*¹. La théorie augustinienne diffère pourtant de l'approche phénoménologique, dans la mesure où saint Augustin ne s'intéresse point à la constitution des objets dans l'expérience – laquelle est plutôt pour lui une expression du monde d'ici-bas de l'*homo exterior* –, mais à la transcendance divine, à laquelle l'*homo interior* participe. Cette participation rend possible de retrouver l'unité des dimensions temporelles, qui risquent toujours de se disperser dans le néant de ce qui n'est plus et de ce qui n'est toujours pas. La quête véritable de l'âme est de retrouver l'*intentio animi* (le rassemblement de l'âme) dans la *distentio animi* (la version fragmentaire de la même chose)², et elle a comme condition de possibilité le fait que le passé existe pourtant – comme il y a du souvenir – et de même l'avenir, lui aussi, existe lorsqu'il y a de l'attente. Cependant il faut bien le souligner: on ne retient pas *dans* le passé et on n'attend pas *dans* l'avenir, mais toujours dans le *présent*. Cette présence primordiale n'est donc pas, comme il semblait au début de l'analyse d'Augustin, un troisième néant entre le néant du passé et le néant de l'avenir, mais au contraire la présence qui sauve les deux autres temps, en dernière analyse grâce à l'*omniprésence* de Dieu³.

Quand Husserl prend comme point de départ la théorie du temps d'Augustin, c'est avec des questions bien différentes. La présence requise par le principe de l'intentionnalité renvoie plutôt à l'*apperception transcendantale* de Kant, «le “je pense” qui doit pouvoir accompagner toutes mes représentations» («*das “Ich denke”, das alle meine Vorstellungen muß begleiten können*»)⁴ et il ne s'agit donc pas d'une *intentio animi*, mais exactement d'une direction vers ce monde *extérieur* qui troublait tant l'auteur des *Confessions*, lequel voulait se libérer des désirs futiles, de la *concupiscence* (*oculorum* et autres), de toute loi mondaine du péché (*lex peccati*), c'est-à-dire de l'habitude qui nous attache au monde extérieur⁵. Pour Husserl la durée de la conscience est une condition nécessaire, mais non suffisante du contenu intentionnel. Il n'y a dans l'*intentio* d'Augustin aucun équivalent du *noëma* husserlien et donc aucune réciprocité acte-contenu autour de la constitution des objets. Augustin ne s'intéresse pas à la constitution des choses du monde, mais à la présence ineffable du divin dans notre âme⁶. Est-ce que l'autre grand courant de la tradition peut contribuer

1. *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*, Tübingen, Niemeyer, 1980.

2. *Confessiones* XI 29.

3. «quod semper est praesens», *Confessiones* XI 11.13.

4. *Kritik der reinen Vernunft* B 131-132.

5. *Confessiones* VIII & X 35.54.

6. Kurt Flasch a probablement raison quand il souligne la difficulté de voir en Augustin un précurseur de la phénoménologie. K. Flasch, *Was ist Zeit. Augustinus von Hippo. Das XI. Buch der Confessiones*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1993.

davantage à la conception moderne de l'intentionnalité? Husserl reprend sa notion-clé de Brentano qui est en même temps un des interprètes éminents d'Aristote. Chez Brentano, on voit aussi la continuité, qui passe par les théories médiévales des *species intentionales*, notamment chez Thomas d'Aquin, et donc l'influence évidente d'Aristote sur la notion d'intentionnalité.

Si Augustin est poussé par une volonté de transcendance sans compromis, Aristote reste assez proche des phénomènes qui chez lui impliquent les choses – celles-ci n'étant pas mises en parenthèses comme chez Husserl. Certes, il y a chez Aristote aussi un principe divin qui a pu permettre la réappropriation de l'œuvre aristotélicienne à l'intérieur de la théologie monothéiste, mais comme le montre bien saint Thomas, même une ontothéologie aristotélicienne est assez loin du rapport *direct* avec Dieu, si cher à saint Augustin⁷. La question est donc de savoir si la philosophie aristotélicienne, dans laquelle précisément ces notions de désir et d'habitude jouent un rôle tout autre que dans la théologie du *lex peccati*, offre un meilleur contexte pour comprendre et critiquer l'intentionnalité au sens moderne⁸. Franz Brentano utilise l'intentionnalité comme critère pour distinguer le psychique du physique et soutient que tous les actes psychiques – les représentations, les désirs, les émotions – ont un contenu vers lequel ils se dirigent. Ces contenus intentionnels figurent dans l'expérience sous le signe d'une «inexistence intentionnelle» (*intentionale Inexistenz*)⁹ et il est donc logique que Brentano pense que la phénoménalité exige comme son corollaire un monde physique, le monde des choses et des propriétés – plus tard dans sa phase «réiste», le seul monde qu'il reconnaisse – étudié d'une manière moins stricte, et cependant tout à fait légitime, dans les sciences de la nature, mais véritablement connu seulement dans la métaphysique. L'idée brentanienne d'une inexistence intentionnelle me semble

7. Je renvoie ici à l'ouvrage extrêmement clarifiant d'Étienne Gilson, *Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin*, Paris, Vrin, 1986.

8. On peut ici s'appuyer sur plusieurs auteurs: non seulement sur Husserl et Brentano, mais aussi sur William James, qui souligne le caractère pratique de l'expérience et avec celui-ci la position centrale du *visé*, donc l'intention au sens de la langue courante. Je pense ici à ce que James appelle *cues*, c'est-à-dire une sorte de signes excitateurs qui rappellent les fonctions qui figurent déjà dans la psychologie philosophique française du 19^e siècle, en particulier chez Maine de Biran. W. James, *The Principles of Psychology*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1983, p. 121 et passim. Maine de Biran, *L'influence de l'habitude sur la faculté de pensée, Œuvres*, tome II (ed. G. Romeyer-Dherbey), Paris, Vrin, 1987. Une autre source qu'il faudrait mentionner est le livre d'orientation wittgensteinienne d'Elisabeth Anscombe qui porte précisément le nom *Intention*, Oxford, Blackwell, 1958.

9. F. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, I Band, Leipzig, Meiner, 1924, 2. Buch, §§ 5-6. Sur des malentendus divers, voir par exemple T. Crane, «Brentano's concept of intentional inexistence» dans *The Austrian Contribution to Analytic Philosophy* (ed. M. Textor), London, Routledge, 2006.

pourtant moins aristotélicienne qu'on pourrait l'attendre de la part de ce grand interprète d'Aristote. Je renvoie ici aux diverses critiques de l'idée de la *phantasma* comme une *image dense* qui ont, me semble-t-il, bien montré que la *phantasia* joue chez Aristote un autre rôle que celui de dédoubler le monde en images intérieures¹⁰. Il y a donc au moins une bonne raison de prendre la notion husserlienne d'intentionnalité comme point de départ, au lieu de la thèse de Brentano qui fait référence pour tant d'interprétations d'Aristote.

Alors que la phénoménalité de Brentano a comme corollaire une ontologie substantialiste, Husserl préfère voir dans les phénomènes un nouveau champ de recherche, qui est plus proche de la philosophie transcendante que de la métaphysique et en particulier de toute métaphysique «réiste». Le motif de Brentano est repris *et transformé* par Husserl dans ce qu'il appelle l'*epochè*, la mise en parenthèses de toute présomption de réalité. Certes, cette suspension de jugement se situe dans un autre registre philosophique que celui d'Aristote, qui reste toujours fondé sur l'évidence que l'expérience humaine *appartient* à une réalité qu'elle peut aussi étudier et connaître. Cependant, il me semble qu'il y a sur ce point moins de contradiction entre l'orientation phénoménologique et l'ontologie aristotélicienne qu'on puisse le penser, précisément parce que Husserl ne soutient pas la thèse brentanienne de l'*inexistence* intentionnelle. Ce qui est mis entre parenthèses dans l'*epochè* peut tout à fait exister. Il n'est donc pas fortuit que Heidegger puisse retenir tant de figures de la pensée phénoménologique quand il réintroduit l'être dans les phénomènes et il n'est pas fortuit non plus que cette orientation donne à la pensée heideggérienne un tournant aristotélicien. Dans ce contexte il faudrait aussi mentionner le rétablissement de l'appartenance au monde dans la phénoménologie de Merleau-Ponty¹¹.

La phénoménologie de Husserl est descriptive et reste ancrée dans l'expérience par sa méthode, la variation eidétique; elle est donc fortement marquée par une multitude de modes d'identification qui se distinguent des structures immuables de la raison pure, même si Husserl partage dans un certain sens l'idée kantienne d'un moi transcendantal. Ce n'est pas par hasard que le changement de perspective dans l'expérience est un des meilleurs exemples propre à illustrer le rôle de l'intentionnalité. Pour voir quelque chose, cette

10. M. Nussbaum, *Aristotle's De Motu animalium*, Princeton, Princeton University Press, 1985 et J.-L. Labarrière, *Langage, vie politique et mouvement des animaux. Études aristotéliciennes*, Paris, Vrin, 2004. Voir aussi M. Schofield, «*Phantasia in De Motu Animalium*» dans *Moral Psychology and Human Action in Aristotle* (ed. M. Pakaluk & G. Pearson), Oxford, Oxford University Press, 2011.

11. M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964. Sur la notion de «*Lebenswelt*» de Husserl, en quelque façon parallèle à cette évolution de la pensée phénoménologique, voir *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, §§ 28-55 dans *Gesammelte Werke*, Band VI, Haag, Nijhoff, 1954.

chose doit subsister dans l'expérience, avoir de la durée, mais aussi apparaître comme la *même* chose. L'intention rend en quelque façon possible *la durée du même*. Plus précisément, l'intention en tant qu'*acte* (*noesis*) rassemble le passé immédiat et l'avenir immédiat dans un continuum temporel, mais ne sait le faire que grâce au contenu (*noëma*) de cet acte. Dans le monde pratique (et poïétique) ce contenu intentionnel peut même avoir le caractère d'un *visé*. Dans toutes ses apparitions le *noëma*, il faut le souligner, n'est cependant pas un *résultat* de l'acte qui rassemble en tant que rétention et protention, mais une *fonction* de l'acte qui lui donne son caractère déterminant¹². Autrement dit, sans contenu intentionnel il n'y aurait rien à retenir ni à attendre, donc aucune durée dirigée *vers quelque chose*. Il s'agit chez Husserl d'une dépendance réciproque de l'acte et du contenu qui peut servir de perspective sur les différents liens que cette problématique entretient avec la psychologie philosophique d'Aristote. La question serait, pour le dire le plus simplement possible, de savoir quelle est la phénoménalité à l'œuvre à l'intérieur de l'aspiration (*orexis*).

Appartenance significative au lieu de constitution des objets

Tout d'abord quelques remarques générales. La nature chez Aristote est conçue à l'intérieur d'une ontologie qui rend difficile de voir dans la *phusis* le même domaine qui intéresse les sciences modernes de la nature. Une raison simple de cette différence réside dans le fait qu'Aristote étudie *ce qui est déjà donné* et non l'univers de *saisie expérimentale de l'avenir*. La *phusis* donnée est une condition de la vie, aussi bien des plantes et des autres animaux que des activités diverses de l'être humain: aspiration, mouvement, perception, délibération, décision, même science et pensée théorique. Cette nature est plus originaire qu'un objet et nullement constituée par un moi pur et transcendantal. La forme élémentaire d'une direction vers quelque chose n'est donc pas, selon Aristote, un acte conscient qui constitue des objets, mais un fait naturel: l'entéléchie avec ses déclinaisons différentes, dans la vie animale notamment l'aspiration (*orexis*).

En mettant l'aspiration au centre de cette interprétation, le principe téléologique figure non seulement comme une articulation des divers processus naturels ou comme une familiarité avec les choses qui peut nous fournir la pré-compréhension nécessaire pour la réflexion, mais aussi comme l'articulation des tendances orientées *et vécues* en même temps. Il faudrait ici comprendre comment

12. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, § 88 dans *Gesammelte Werke*, Band III/1, Haag, Nijhoff, 1976.

la psychologie philosophique d'Aristote offre les conditions élémentaires de *l'apparition du monde* et de tout approfondissement pratique et théorique.

La force ontologique qu'est l'*orexis* montre bien que celui qui aspire, ne constitue pas son visé, son objet intentionnel, *mais est lui-même déterminé par ce qu'il désire*. Bien sûr, Aristote ne nie pas qu'il y ait dans l'action humaine un *skopos*, une sorte de fin voulue, mais ce constat renvoie seulement à la question complexe du sens exact de la volonté chez Aristote. Qu'il y ait une différence entre le volontaire (*hekousion*) et l'involontaire (*akousion*) est clair et Aristote différencie même cela d'une façon plus précise que je n'aborderai pas ici. Je constate seulement que l'interprète a parfois l'impression que le critère le plus important du volontaire serait quelque chose comme l'*imputabilité*¹³. Il est assez difficile d'imaginer Aristote comme interlocuteur dans la discussion contemporaine concernant déterminisme et liberté et il est sûr que toute idée d'une prédétermination *matérielle* du comportement serait pour lui une contradiction dans les termes. Si prédétermination il y a, elle est forme et non matière. Les formes de l'hylémorphisme sont cependant bien *naturelles* et il y a chez l'être qui veut et agit une formation préalable, une prédétermination naturelle qui concerne l'essence même de sa vie et influence non seulement les décisions de la vie pratique, mais aussi la vie théorique qui reste, d'après Aristote, ancrée dans les dispositions (*hexeis*) et les capacités. De l'*orexis*, il dit qu'elle est présente dans toutes les fonctions de l'âme¹⁴.

Cette prédétermination précède donc tout monde connu à l'intérieur de l'expérience humaine, mais elle n'est pas à confondre avec une condition de possibilité au sens transcendantal. Kant prend comme évidence, non l'appartenance à la nature, mais les résultats épistémiques des sciences modernes, et il veut savoir comment ce genre de connaissance est possible. Une fois la science donnée, la déduction transcendantale des catégories peut commencer. Les conditions de possibilité de la science ainsi découvertes garantissent la *validité* (*Geltung*) de la connaissance, mais ne concernent pas son *origine* (*Genèse*). Une telle distinction entre validité et origine n'est pas en concordance avec la pensée d'Aristote, focalisée précisément sur la réalisation de l'essentiel. Néanmoins, Aristote décrit le monde pour mieux le comprendre, un projet qui implique une analyse conceptuelle au moins aussi rigoureuse que celle de Kant et qui touche de la même manière les présuppositions inhérentes à notre façon de voir les choses.

La *psuché* est en quelque sorte le lieu ou la fonction qui rend le monde *intéressant* pour un être vivant et c'est par cet intérêt que son corps vit. Ceci ne veut pas dire que tout ce qui *est*, serait intéressant, mais c'est par l'intérêt que l'être vivant entre en contact avec le monde. Certes, il y a aussi la contemplation non-intéressée, mais le *bios theoretikos* n'offre pas l'accès primaire au monde

13. *Eth. nic.* 1109b.

14. *De anima* 432b.

même s'il peut nous offrir l'*eudaimonia*. C'est Aristote lui-même qui décrit l'abondance et les bonnes conditions de vie en Égypte comme source de l'orientation théorique¹⁵. En fait, même si la contemplation présuppose l'aspiration elle est aussi en un certain sens contraire à l'*orexis*, et suscite une autre attitude face au monde, marqué par l'arrêt et le repos. L'idée de l'immobile dans le mobile est récurrent chez Aristote et figure dans plusieurs contextes différents: comme principe, comme notion et parfois comme point stable dans un sens assez concret. Même dans la logique, la conclusion amène le syllogisme au repos (*eremia, eremesei*). Dans *De anima* l'âme elle-même meut sans être mue¹⁶.

Dédoubllement intérieur?

À l'origine, c'était comme critère du *psychique* (*das Psychische*) que Brentano introduisait l'intentionnalité, mais il n'en est pas moins vrai qu'il est amené à nier toute idée d'inconscient¹⁷ et devient par conséquent un adepte du «mentalisme» de la *Bewußtseinsphilosophie*, hostile aux nouveaux courants de la psychologie. On peut même dire que le sens de la notion brentanienne de l'intentionnalité réside partiellement dans sa capacité d'éviter toute idée d'un seuil de conscience et donc d'un inconscient. Si on interprète l'inconscient comme un ensemble de penchants et de tendances psychiques, il est pourtant tout sauf évident que Brentano puisse ici s'appuyer sur Aristote. Aristote serait d'accord sur le fait qu'une multiplication des niveaux de conscience serait absurde (une perception de quelque chose, par exemple un ton, exige l'acte auditif, celui-ci de son côté exigeant une autre perception et ainsi à l'infini), mais le thème chez Aristote a, me semble-t-il, moins d'implication pour la théorie de la conscience que les discussions contemporaines ne peuvent le suggérer¹⁸.

Malgré son aristotélisme, Brentano est fortement marqué par ce mélange de «mentalisme» et de réalité naturelle, qui porte la philosophie moderne, et il ne prend donc pas le risque de laisser les processus naturels entrer dans l'orientation de la conscience. Les objets intentionnels sont selon lui dans la «conscience intérieure» (*in innerem Bewußtsein*) et les phénomènes psychiques

15. *Metaph.* 981-982.

16. Il faudrait aussi penser aux rapports entre *stasis*, *epistasis*, *epistasia*, *epistémé* (*epi + histamai*), qui indiquent que quelque chose est posée, placée, arrêtée dans la connaissance. Cf. aussi «la pensée ressemble davantage à un repos ou à un arrêt qu'à un mouvement», ἡ νόησις ἔοικεν ἡρεμήσει τινὶ καὶ ἐπιστάσει μᾶλλον ἢ κινήσει, *De anima* 407a. De même: «La faculté de connaissance n'est pas en mouvement, mais reste en repos», τὸ δ' ἐπιστημονικὸν οὐ κινεῖται, ἀλλὰ μένει, *De anima* 434a.

17. *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, I Band, pp. 167-183.

18. Cf. M. Perälä, *Aristotle on the Perception of Perception: Seeing, Remembering and Sleeping*, Helsinki, Helsinki University Print, 2010, p. 21 et *De anima* 425b.

sont des phénomènes, «qui contiennent de façon intentionnelle en eux-mêmes un objet»¹⁹. C'est donc avec une certaine logique que les courants «représentationalistes» de la philosophie contemporaine reprennent l'idée brentanienne de l'intentionnalité comme critère de la conscience, mais quand on applique cette perspective aux œuvres d'Aristote il me semble que l'expression *exothēn* devient chez lui sur-chargée. L'extériorité de la chose perçue signifie pour Aristote singularité et altérité. En tant que faculté, l'*aisthesis* a son origine dans l'être sentant, mais l'acte de perception (le percevoir) exige la présence de ce qui est perçu. Cette description ne permet aucun clivage moderne entre extériorité réelle et intériorité psychique. Au contraire, la conception aristotélicienne de la perception signifie précisément que la forme de la chose se réalise dans la perception, l'*aisthesis* devenant semblable à ce qui est perçu. Aristote parle d'un aspect de la chose qui est «sauvé»²⁰. Une telle conception reste peut-être difficile à comprendre, mais elle ne permet certainement pas un dualisme moderne ou, autrement dit, une théorie du dédoublement intérieur de la chose perçue.

Il est donc compréhensible que plusieurs interprètes prennent leur distance avec la conception de la *phantasma* comme image intérieure, semblable à la chose perçue ou comme trace évanescence d'une telle image (*decaying sense*). Ainsi Martha Nussbaum peut nier toute interprétation représentative de l'imagination qu'elle préfère regarder comme une sélection pratique dans un champ phénoménal. Cette lecture parallèle de *De anima* et *De motu*, qui souligne le rapport entre *phainomenon*, *phainesthai* et *phantasia* ne contient pourtant aucune référence à la tradition phénoménologique et préfère s'appuyer sur la conception wittgensteinienne du sens fondamentalement pratique (*Bedeutung liegt im Gebrauch, meaning is use*). Certes, on trouve chez Wittgenstein plusieurs remarques sur le problème de l'image (*Bild*), mais la perception interprétative des aspects, qui offre un certain intérêt dans ce contexte, reste en même temps étroitement liée à la critique wittgensteinienne de l'idée d'une expérience personnelle (*Erlebnis*) qui serait la base de tout sens. Cependant, le vécu semble être autre chose que des «images denses» scrutables à l'intérieur de la conscience²¹ et même si la *phantasma* d'Aristote n'est pas à interpréter comme une telle image, elle peut tout à fait être une apparence vécue²².

19. *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, I Band, pp. 125ff.

20. *De anima* 417b. Sur la *soteria*, cf. W. Welsch, *Grundzüge und Perspektiven der aristotelischen Sinneslehre*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1987, pp. 108-113.

21. M. C. Nussbaum, *Aristotle's De Motu Animalium*, Princeton, Princeton University Press, 1978, p. 228.

22. La critique radicale du vécu dans les *Investigations philosophiques* de Wittgenstein a suscité plusieurs contre-réactions, souvent à partir de la notion de *qualia*, qui exprime ce qui n'est pas réductible au sens pratique et au suivi des règles (Sydney Shoemaker, Thomas Nagel et autres). Voir par exemple S. Shoemaker, *The first-person Perspective and other Essays*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

Un des conflits principaux entre la philosophie analytique et la phénoménologie concerne précisément *le vécu*, notion-clé chez Husserl et bien d'autres. Ernst Tugendhat, converti de la phénoménologie à la philosophie analytique, résume bien cette critique en disant qu'il a du mal à trouver en lui-même un tel vécu derrière la prédication et le sens des énoncés, impossibilité qui le conduit vers la conception wittgensteinienne du sens déterminé par des règles et des schèmes sociaux²³. Une fonction pratique serait donc décisive pour tout sens et non un vécu qui le soutient. Une telle conception est déjà fort éloignée du constat d'Aristote que toute pensée présuppose des *phantasmata*²⁴.

Le vécu ne peut évidemment pas rester sans importance dans une philosophie qui définit l'âme comme un principe vital. Dans la philosophie de la nature, dans l'éthique et la philosophie politique, et même dans la philosophie théorique, le *zoon logon echon* reste ancré dans la nature et on pourrait dire que le lien entre *aisthesis* et *orexis* exprime précisément le rôle fondamental du vécu. Une interprétation phénoménologique suggère que le *phantasma* n'est aucune image intérieure qui représente l'extérieur par ressemblance, mais plutôt un contenu intentionnel, ancré dans un *rapport* vécu. Il faut le souligner, même si l'*existence* du monde reste question ouverte dans l'époque, *le rapport persiste* et le contenu intentionnel n'est donc ni une représentation intérieure, ni une projection spontanée, *mais la constance de ce qui apparaît dans le rapport*²⁵.

L'initiative de l'*orekton*

L'animal poursuit des fins, mais il faut bien retenir ce que dit Aristote sur la fin des désirs. Ce que l'on désire, l'*orekton*, meut sans être mu et l'animal qui semble avoir une initiative dans ses mouvements et aspirations subit donc la force incitante de ce qu'il désire²⁶. Toute aspiration animale, la vie pratique humaine incluse, et soumise à l'influence motivante (dans les deux sens du mot) de cette source. On pourrait dire qu'il y a toujours deux tendances inverses dans la vie orectique, le rapport *causal* avec ce qui est désiré, un

23. E. Tugendhat, «Phänomenologie und Sprachanalyse» dans *Hermeneutik und Dialektik* II (éd. R. Bubner, K. Cramer & R. Wiehl), Tübingen, Mohr, 1970.

24. *De anima* 427b.

25. Gadamer parle de la «Korrelationsforschung» de Husserl, H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, Mohr & Siebeck, 1960, p. 235. Cf. E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, § 46 «Das universale Korrelationsapriori» et aussi R. Barbaras, *Vie et intentionnalité. Recherches phénoménologiques*, Paris, Vrin, 2003.

26. L'*orekton* est en quelque façon un équivalent plus modeste de l'*eromenon* divin, *Metaph.* 1072b. Cf. *De motu* 700b-701a.

rapport dans lequel l'animal sentant subit l'influence de la fin pour être ainsi mis en route – et puis le rapport *intentionnel* dans la locomotion conduit par *phantasia* et *orexis*, dans lequel l'animal *assume* son rôle d'être influencé et commence à s'orienter vers la fin pour entrer en contact avec la chose qui l'incite. Pour exprimer cette situation à double tranchant, on peut parler d'une exposition ontologique, un *ekthesis*, qui pose en s'exposant. Déjà sur le plan élémentaire de l'organe sensitif, l'organe *s'actualise en devenant passif*. L'animal s'expose et parfois l'exposition peut même être trop forte: l'organe est détruit par l'excès des *aisthemata* (et s'il s'agit du tact, même l'animal entier peut périr). Si la mesure est bonne, par contre, il y a de la perception²⁷. L'exposition n'est pas seulement un *paschein* mais aussi un *poiein* avec une tension et réciprocité constante entre *aisthemata* et *phantasmata*.

On pourrait être tenté d'appeler l'*orekton* un «objet de désir», mais cette notion connotée tend à obscurcir que ces «objets» ont plutôt l'*initiative*. C'est l'*orekton* en tant que *kinoun* ou *kinoumenon* qui suscite le désir et non le désir qui constitue ce qui est désirable. La faculté d'aspiration reste toujours intermédiaire entre ce qui suscite l'aspiration et le corps animé (l'animal) qui est mis en mouvement. L'*orektikon*, la faculté d'aspiration, n'a donc aucune fonction constitutive de son domaine, mais il est soumis au bien pratique (*to prakton agathon*). L'homme et l'animal sont pour la plupart réactifs. Il est important de souligner ce fait qui montre assez bien la différence entre toute théorie moderne de la *constitution* des objets (la phénoménologie husserlienne incluse) et le mondialisme d'Aristote. (Cette expression – mondialisme – me semble préférable à la notion de réalisme qui évoque moins la capacité initiatrice de ces données de l'expérience.)

Causalité sans homme majuscule: l'exécutant subissant

Si l'on décrit le rapport entre l'animal et ce qu'il désire comme un rapport causal – l'*orekton* étant la cause de l'*orexis*, celle-ci à son tour intermédiaire, d'un côté «effet» ou expression, de l'autre cause du mouvement, le mouvement étant par contre seulement expression – on est bien loin de la distinction radicale que font souvent les phénoménologues entre *intentionnalité* et *causalité*. Certes, ceci peut s'expliquer par les différences entre la notion moderne et la notion aristotélicienne de «cause». Ce qui est intéressant dans le cas de l'aspiration est pourtant qu'elle montre des causes qui s'expriment et se reflètent dans une activité qui ne saurait pas survivre en tant que telle sans cette influence. L'«effet» n'est donc pas séparable de sa cause. Il y a dans l'aspiration un aspect par lequel le corps animal *subit* la même influence qui

27. *De anima* 424a & 435b.

s'exprime intentionnellement dans l'orientation propre (avec toutes les modifications que celle-ci comporte). C'est dans ce contexte qu'il faut aussi comprendre la remarque que l'*aisthesis* est dans un certain sens toujours vraie²⁸.

Cet aspect de la *causalité*, le fait que l'exécutant est toujours sous l'influence d'un *orekton* immobile, a souvent posé problème pour les interprètes modernes. La réponse animale est un *poiein* qui agit en subissant l'influence des causes finales et formelles. Aucun sujet ne constitue des objets dans l'expérience, mais un animal agit intentionnellement en étant exposé à l'influence d'un stimulus qui attire sans être mu. Tout ce qui se passe est donc marqué par cette catégorie double, de *poiein* et *paschein* simultanés et le *phantasma* est exactement le lieu de ce croisement des tendances inverses²⁹, toujours aussi imprégnée par l'aspect affectif et émotionnel des *pàthé*. Pour bien réussir son exposition à ce qui est intéressant dans le monde, il faut que le désirable apparaisse dans le *phantasma* et il faut avoir les moyens d'y répondre, disposer d'une matière qui soit apte à porter l'action. Sans matière il n'y aura pas de *dunamis*, donc aucune possibilité de réagir.

La *phantasia* et les exigences du mouvement

Le rôle du mouvement dans la perception montre la proximité entre la théorie aristotélicienne et la phénoménologie. Aristote définit l'âme de l'animal (l'homme inclus) à partir de la sensation *et* du mouvement³⁰. Je rappelle que la variation eidétique de Husserl consiste à l'origine en un changement de perspective qui a pour but de rendre plus sûr ce qui possède déjà en tant que tel ce caractère de *stabilité dans le changeant*.

Le mouvement est cette variabilité de l'expérience animale qui rend compréhensible qu'Aristote n'attribue l'*aisthetikon* qu'à l'animal et non aux plantes qui doivent se contenter des fonctions élémentaires du *threptikon*, être nourries et se reproduire, activités qui ne permettent aucune séparation entre les formes et les matières et donc aucune sensation ou perception. (Je renonce ici à problématiser le rôle du tact dans *De anima*.) Qui bouge, change les conditions sensitives, disons du champ visuel. Déjà un petit mouvement influence les nuances de la lumière, la position des yeux ne reste pas constante et il y a dans l'organisme plusieurs processus physiologiques qui le modifient sans cesse. Il semble que peu de conditions de ce genre restent aussi stables

28. *De anima* 427b.

29. La *phantasia* «est produite soit par la pensée, soit par la sensation», γίνεται ἢ διὰ νοήσεως ἢ δι' αἰσθήσεως, *De motu* 702a.

30. *De anima* 413a.

que *ce qu'on voit*. Comment la chose vue peut-elle rester identique à travers un tel flux de conditions? C'est la question que pose Husserl et sa réponse est bipartite: l'acte et le contenu se constituent réciproquement et ce qui rend possible leur travail ensemble est exactement l'*intention*.

Pour Aristote, les *aistheta* sont sentis grâce à des qualités comme les sons et les couleurs, mais toujours à travers un medium (*metaxú*). Ce medium devient particulièrement important lorsque les êtres sentants bougent et s'exposent à une multitude d'*aisthemata* différentes qui ne suffiraient jamais, elles seules, à maintenir un *ensemble phénoménal*. C'est ici que le *phantasma* trouve son rôle. Elle ne dépend pas de la matière, mais des formes, et peut ainsi garantir l'unicité dans le flux des impressions. Les conditions visuelles changent, mais ce qui est vu persiste. Il est donc logique que les animaux mobiles possèdent une faculté esthétique capable de percevoir des formes sans matière. Les *phantasmata*, plutôt formelles que picturales et sans la même dépendance matérielle que les *aisthemata*³¹, garantissent dans ce contexte qu'il y a dans la perception des phénomènes qui apparaissent en tant qu'ensembles – même si la perspective change et que le temps passe, que les couleurs varient et la lumière oscille.

L'aspect poétique de l'aspiration serait donc intentionnel, l'aspect pathétique causal. Sans ce que subit l'animal il n'y aurait aucun mouvement et donc aucune possibilité de faire quelque chose, mais cette influence primordiale donnée, l'animal ne reste pas dépourvu de toute initiative. Il y a bien orientation et intention et dans cette poursuite l'*orekton* n'est pas qu'incitateur, mais aussi retenu et attendu dans son identité, il peut même trouver des variations dans une phantasmagorie autour de cette origine, ce qui explique le côté trompeur des phantasmes, mais aussi la variabilité de l'orientation animale.

Le problème d'un critère intentionnel de la conscience

Pour Aristote c'est un fait que nous, les êtres humains, sommes constamment influencés par des tendances naturelles avec toute la vectorialité que celles-ci impliquent. Une telle appartenance ontologique a pour conséquence que cette orientation *vers* quelque chose qu'avec Brentano et Husserl on peut appeler l'intentionnalité ne figure pas comme un critère de la *conscience*, mais plutôt comme l'expression de nos penchants pour la plupart inconscients et en général, de notre caractère profondément naturel. Dans l'*orexis* animal, et l'*orexis* humain en fait partie, quelque chose d'intéressant déclenche un intérêt dormant (actualise la *dunamis*) chez l'animal et celui-ci devient actif tout entier, fait (*poiei*) des choses en tant que corps animé. L'activité a une

31. *De anima* 432a.

orientation et cette orientation ressemble fortement à l'intentionnalité pratique (*Absicht*), mais sans s'accompagner d'une claire prise de conscience.

Plus proche de l'inconscient que de la conscience, ce psychisme posait en fait un grand problème au début de l'époque moderne. Ce n'est pas par hasard que Descartes voulait se libérer des *species intentionales* de la tradition scolastique. Un tel psychisme menace l'autonomie de la conscience, qui commence à s'établir comme un principe pur de la connaissance. S'il y a chez Aristote un équivalent de l'intentionnalité, c'est-à-dire une orientation vers quelque chose, rien n'est moins sûr que cet équivalent soit une expression de la conscience. Tout un champ d'arguments, qui présupposent un lien entre fin et intelligence, s'avère ainsi insatisfaisant en tant que critique de la téléologie.

Assumer l'influence, s'arrêter et préférer

Pour Aristote il ne va pas de soi que l'animal qui possède le *logos* et qui reste dans sa vie profondément marqué par ce fait, puisse intervenir dans le monde. Le *logos* est étroitement lié au *bouleutikon* et à l'*epistemonikon*, tous les deux des facultés qui arrêtent plutôt qu'elles ne suscitent ou qui disons-le, plus prudemment, ne suscitent qu'indirectement. La pensée a donc besoin de quelque chose qui la rende efficace. C'est exactement le rôle de la *phantasia*, intermédiaire entre l'influence venue du monde et la participation de l'animal dans un contexte déjà déterminé par des réalisations différentes. La *phantasia* est le lieu d'apparition phénoménale qui peut être tel ou tel, il appartient donc aux choses changeables et influençables, dont parle Aristote dans ses *Éthiques* comme la condition nécessaire de l'action humaine. En tant que *phantasia aisthetiké* elle rend la sensation possible, mais tout en étant intimement liée à l'*orexis* et donc exposée à la force incitante de l'*orekton*. L'*aisthesis* ne peut rien subir sans exposition et c'est l'*orexis* qui l'expose.

Pour l'animal aristotélicien qui poursuit des fins, qui aspire, ce qui apparaît n'est pas sans intérêt, mais l'apparence en tant qu'apparence est pourtant bien plus qu'un phénomène pratique. On pourrait même dire que le monde des désirs possède, au moins chez l'homme, en lui-même un aspect *contemplatif*, qui rend possible de comprendre et de choisir quand l'animal est capable de *bouleusis*, une faculté qui fait arrêter l'*orexis* ou la suspend momentanément. Il y a dans l'action une tension constante entre la délibération et l'exécution qui exige cette décision qu'Aristote appelle *prohairesis* et qui marque d'après l'*Éthique à Nicomaque* le moment où l'on ne délibère plus, mais commence à faire³². La pensée toute seule ne fait pas bouger.

32. *Eth. nic.* 1113a & 1142b.

Aristote parle aussi d'une *phantasia bouleutiké*. Cette dernière expression ne signifie pourtant pas qu'il y aurait une autre sorte de *phantasia* dans laquelle la *bouleusis* posséderait une capacité à déclencher des actions (ou des mouvements). Comme Aristote le constate dans l'*Éthique à Nicomaque*, la décision est précisément importante parce qu'elle met une fin à la délibération qui, sans *prohairesis*, continuerait à l'infini. La *bouleusis* de la *phantasia bouleutiké* ne constitue aucune origine immédiate de l'action, mais elle est plutôt indirectement responsable de ce qui arrive lorsqu'elle possède une capacité d'arrêter des tendances déjà en cours, donc d'influencer les marges variables de notre finitude donnée.