

TENSION ET INTENTION ESQUISSE DE L'HISTOIRE D'UNE NOTION

Jean-Luc Solère
(CNRS, Université Libre de Bruxelles,
Université Catholique de Louvain)

On estime la plupart du temps que le sens cognitif d'« intention » (tel qu'il est utilisé par la pensée médiévale et sera repris par la phénoménologie) est différent du sens qu'a le terme dans la philosophie pratique (identique, ou rattaché, à la notion de volonté), et qu'ils peuvent être considérés séparément. De fait, dès le Moyen Âge, on considère souvent qu'il s'agit d'un terme homonyme. Thomas d'Aquin, par exemple, remarque qu'il y a équivoque entre l'*intentio finis* d'une part, intention d'un agent volontaire qui tend vers une fin, et l'*intentio veri* ou l'*intentio boni* d'autre part, « notions exprimées par une définition », et qui sont objets d'intellection¹.

Cela vaut encore davantage pour le terme d'*intensio* et les mots qui en sont dérivés (dans le vocabulaire moderne : intensité, intensification, grandeurs intensives), famille qui semble n'avoir rien à voir avec celle de l'*intentio*. Ainsi H.-D. Simonin, dans son étude classique sur la notion d'*intentio* chez Thomas d'Aquin, écrit : « Mais le seul verbe latin *intendere* commande deux notions voisines qu'il faut distinguer : *intentio*, tendance, direction vers un but, et *intensio*, intensité, tension. Au second vocable appartiennent les expressions de "intensio et remissio, operatio intensa", les verbes : "intendi et remitti" spécialement dans leur emploi au passif. Le premier terme figure dans les ex-

¹ *Quaestiones disputatae de veritate* [= *De Ver.*], q.21 a.3 ad 5^m, *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita* [= ed. Leon.] t. XXII-3 p. 599.

pressions techniques suivantes : “*intentio finis, finis intentus, id quod agens intendit*” »².

Mais le même exégète ajoute aussitôt : « Souvent d’ailleurs les deux notions sont juxtaposées : “*intense intendere*”³, “*intensio intentionis*”⁴. Parfois même il est malaisé de les distinguer et de savoir à laquelle des deux notions, on a à faire [*sic*] ». Voire, comme le remarque M. Lemoine, « il arrive qu’*intensio* soit confondu avec *intentio* : “*Musica, quae in quibusdam consistit instrumentis (...) administratur aut intentione, ut nervis, aut spiritu (...) aut percussione*” (Aurel. *mus.* 3, p.66) »⁵. Certes, la différence graphique *intentio* / *intensio* commence à s’installer au Moyen Âge (malgré les incertitudes d’écriture et de lecture sur les lettres *t* et *c*, dans le cas d’*intencio*), par exemple dans des autographes de Thomas d’Aquin⁶. Néanmoins, le *Thesaurus Linguae Latinae* me paraît fondé à ne donner qu’une même entrée (s. v. *intentio*) pour ces différents sens (tout en reconnaissant l’existence à part entière de la forme *intensio* : « *intensio vel traditur vel editur* »)⁷. La cause en est, selon moi, que ces deux notions sont plus que voisines : apparentées ; davantage : logées sous un même toit (ce qui n’empêchera pas de les distinguer). Je m’emploierai en effet à montrer que ces différents termes et sens (*intentio* : intention cognitive, intention volontaire, *intensio* : intensification) relèvent à l’origine, dans l’Antiquité, du même champ conceptuel, qui est celui de la *tensio*. Nous verrons aussi qu’il reste encore quelque chose de cet apparentement au Moyen Âge, et cela malgré le développement, sous l’influence des philosophes arabes, de significations très techniques liées à l’intention cognitive : mode d’être intentionnel et contenu notionnel objectif, qui seront à l’origine de l’élaboration par la phénoménologie du concept d’intentionnalité.

² Simonin 1930, p. 447. Cf. Hayen 1954, p. 162 : « il ne faut pas confondre les concepts bien distincts de *intentio* et *intensio* ».

³ *Summa contra Gentiles* [= *ScG*] III.138, éd. Marc, Pera et Caramello, § 3120, Turin, Marietti, 1967, t. III, p. 209b l.8.

⁴ *Summa theologiae* [= *STh*] IaIIae p., q.19 a.8 c., Turin, Marietti, 1963.

⁵ Lemoine 1988-89, p. 179.

⁶ Hamesse et Portalupi 1992, p. 66 ; cf. Lemoine 1988-89.

⁷ Vol. VII (1951), col. 2120-2122.

1. De l'*epitasis* à la *tensio* (Antiquité grecque et latine)

Au détour d'une explication grammaticale, Aulu-Gelle nous indique très clairement à quel terme grec correspond le latin *intentio* : « *Ad praeverbium significat ἐπίτασιν, quam nos intentionem dicimus* »⁸. C'est donc le concept d'ἐπίτασις qu'il nous faut interroger, ainsi que son antonyme, ἄνεσις⁹.

Le sens obvie de ce couple de notions, que l'on lit chez Platon, est celui de tension et de relâchement, par exemple des cordes d'une lyre¹⁰, et de là, plus généralement, d'élévation vers l'aigu et d'abaissement vers le grave des sons et de la voix. On trouve de même chez Aristote : ἀνιέμενος καὶ ἐπιτεινόμενος ὁ λόγος¹¹. Très explicitement, Martianus Capella définit l'ἐπίτασις comme « uocis commotio a loco grauiore in acutum locum », résultant d'une tension, et ἄνεσις comme le contraire¹². *Intentio* en latin aura donc le sens de hauteur d'un son : « Organum quondam », indique le pseudo-Censorinus, « habuit tres intentiones, gravem, mediam, acutam »¹³. À la fin du XII^e s., Simon de Tournai rappelle de même l'équivalence entre tension de la corde et élévation du son : « si intensior est corda intensior est sonus »¹⁴.

Mais très tôt le sens littéral que nous venons de voir a été métapho-

⁸ *Noctes atticae* VII.7. Pour les textes latins païens, la recherche d'occurrences a été fondée sur la base de données *Bibliotheca Teubneriana Latina*, 1^e éd., curante Cetedoc, Teubner-Brepols, 1999; pour les textes latins chrétiens, sur la *Cetedoc Library of Christian Latin Texts*, 4^e éd., Brepols, 2000.

⁹ Je reprendrai ici les pp. 446-451 de mon étude, Solère 2000.

¹⁰ ἐν τῇ ἐπίτασει καὶ ἀνέσει τῶν χορδῶν (*Rep.* 349e 12-13). Cf. (Ps.-) Aristote, *Problemata* XIX.23, 919b 13, XIX.35, 920b 3, XIX.4, 917b 36-37, *Mech.* 25, 856b 5.

¹¹ *Ref. soph.* I.7, 169a 28-29. Cf. *Polit.* VIII.7, 1342b 21-23, *Probl.* XIX.3, 917b 33, *Peri akoust.* 802a 7.

¹² *De nuptiis* VIII.940.

¹³ *Epitoma disciplinarum*, XII.3, Teubner p. 75. *ibid.* XII.4, p. 76 : « adstrictoria fila nervorum in acumen excitarentur, gravibus responderent remissa ».

¹⁴ *Expositio super Constantinopolitanum, recensio secunda*, éd. N. M. Häring, AHDLMA (41) 1974, p. 110.

risé. La doctrine pythagoricienne de l'âme, rapportée par Platon et par Cicéron¹⁵, assimile l'âme à une certaine tension harmonieuse du corps. Platon lui-même a appliqué cette idée de tension au domaine psychique et moral. La vertu étant le juste accord d'un tempérament, deux déséquilibres, donc deux vices, sont possibles : la dureté vient d'un θυμός trop tendu, la mollesse d'un naturel philosophe trop relâché¹⁶. Aristote emploie aussi ἐπίτασις καὶ ἄνεσις pour désigner l'intensification ou le relâchement permettant d'éviter les excès contraires et de rester dans le juste milieu vertueux¹⁷ : ἔστι τις σκοπὸς πρὸς ὃν ἀποβλέπων ὁ τὸν λόγον ἔχων ἐπιτείνει καὶ ἀνίησιν.

Mais ces notions sont également appliquées par lui à des domaines très divers. Par exemple, à l'accélération et la décélération d'un mouvement local non-uniforme (ἅπαντα γὰρ ἢ ἀνώμαλος φορὰ καὶ ἄνεσιν ἔχει καὶ ἐπίτασιν καὶ ἀκμήν¹⁸), mais aussi, quelques chapitres plus loin, à l'application de l'esprit ou de l'attention (ἰδεῖν δ' οὐ χαλεπὸν μικρὸν ἐπιτείναντας¹⁹) ; ou encore, dans le domaine politique, au relèvement et abaissement du cens (ἐπιτείνειν ἢ ἀνιέναι τὰ τιμήματα²⁰), ou au renforcement ou affaiblissement d'un type de constitution²¹ ;

¹⁵ *Phédon* 85b 4 - c 7, 92a 8-9, 93a 8 - e 6. « (Aristoxenus animam censet esse) ipsius corporis intentionem quamdam, velut in cantu et fidibus, quae harmonia dicitur » (*Tusc.* I.x). Cf. *De nat. deor.* I.27 : « Nam Pythagoras, qui censuit animum esse per naturam rerum omnem intentum et commeantem, ex quo nostri animi carperentur ... ». Cf. Lactance, *Inst. div.* VII.xiii.9 : « sicut in fidi-bus ex intentione nervorum effici concordem sonum atque cantum, quem musici harmoniam vocant, ita in corporibus ex compage viscerum ac vigore membrorum vim sentiendi existere ».

¹⁶ *Rep.* 410d 7-10, e 1-2. Cf. 441e 9 - 442a 2.

¹⁷ *Eth. Nic.* VI.1, 1138b 22-23. Cf. *ibid.* X.3, 1173a 27. L'ἀνεσις peut aussi désigner un excès : *ibid.* II.5, 1105b 27, III.5, 1114a 5 ; cf. *Rhet.* II.13, 1390a 15.

¹⁸ *De caelo* II.5, 288a 18-19 ; cf. *ibid.*, 288b 26-28, *Phys.* VI.7, 238a 5-6, et *De respir.* 4, 483a 3 : ἡ ἀνωμαλία γίνεται καὶ ἐπίτασις [τοῦ σφυγμοῦ].

¹⁹ *De caelo* II.14, 297b 2-3. *Polit.* VII.4, 1326a 28 : πολιτεία ἀνεμμένη πρὸς τὸ πλῆθος. Cf. *Rhet.* III.14, 1415b 10.

²⁰ *Polit.* V.8, 1308b 4.

²¹ *Polit.* V.1, 1301b 13-17. Cf. *ibid.*, V.9, 1309b 25-33, IV.3, 1290a 26-28, IV.6, 1293a 26, VI.6, 1320b 30 ; *Rhet.* I.4, 1360a 23-30.

donc à des phénomènes d'ordres différents mais qui sont susceptibles d'un accroissement ou d'une diminution.

La physique stoïcienne, avec sa théorie du τόνοϛ, va évidemment grandement contribuer à la généralisation, comme modèles explicatifs, de ces idées de tension et de relâchement, ce qui explique en retour l'importance qu'acquerront les concepts d'ἐπίτασιϛ et ἄνεσιϛ²². On sait que pour le Portique, le principe unifiant en chaque être est le πνεῦμα, aérien et igné, qui pénètre partout et se mélange totalement aux autres éléments, et qui maintient aussi sa propre cohésion en agissant sur lui-même, par son τόνοϛ, c'est-à-dire sa tension interne, qu'il possède par lui-même et qu'il communique aux autres choses – notion que Sénèque traduira bien par les termes *intentio*, *intendere*, etc. : « nihil *intendi* ab alio poterit, nisi aliquid per semet fuerit *intentum* (...) quid autem est quod magis credatur ex se ipso habere *intentionem* quam spiritus ? Hunc *intendi* quis negabit, cum uiderit iactari terram cum montibus (...) »²³.

Ce τόνοϛ est un mouvement double, qui se propage de l'intérieur des corps vers l'extérieur et inversement²⁴. Dans la première direction, centripète, il a pour effet l'unité et l'existence de la chose, dans le sens inverse, centrifuge, il lui donne ses déterminations, quantités et qualités²⁵. Ou plutôt, selon Plutarque, les qualités mêmes, que Chrysippe nomme ἔξεις, sont des souffles ou tensions de l'air, qui informent la matière, pur réceptacle²⁶. On peut en inférer que toute variation de l'in-

²² Sur la série τόνοϛ, τάσιϛ, ἐπίτασιϛ, (συν)ἔντασιϛ : cf. Alexandre d'Aphrodise, *De anima mantissa*, éd. Bruns (Supplementum Aristotelicum, vol. II-1), Berlin, 1887, p. 130 l.14 - p. 131 l.6.

²³ *Quaest. nat.* II.VIII.1. *Ibid.*, IX.4 : « [aer] spiritu non aperta tantum *intendens*, sed etiam abdita et inclusa ». Cf. *Probl.* II.1, 866b 9 : οὔτε *συντείνουσι* οὔτε *κατέχουσι τὸ πνεῦμα* (il s'agit ici de la respiration seulement) ; *ibid.*, X.20, 893a 2.

²⁴ J. von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta* (= *SVF* suivi du tome et du numéro de fragment), 4 vol., 1905, réimpr. Stuttgart, Teubner, 1978, II.442, II.148, II.458.

²⁵ *SVF* II.148.

²⁶ *De stoic. repugn.*, 1054 b = *SVF* II.449. πάλιν ἐν τοῖς Περί ἔξεωϛ [Χρύσιππος] οὐδὲν ἄλλο τὰς ἔξεις πλὴν ἀέραϛ εἶναι φησιν (*ibid.*, 1053 f – il

tensité du τόπος est en même temps variation qualitative. Plus précisément, au témoignage de Galien²⁷ les changements élémentaires se font, d'après les stoïciens, par χύσις : expansion, et πίλησις : contraction, respectivement attribuées au chaud et au froid. Le πνεῦμα étant composé du mélange du chaud et du froid, ou du feu et de l'air²⁸, éléments dynamiques, il est en tant que tel lui-même sujet à expansion ou contraction²⁹, ce qui correspond bien au double mouvement simultané vers l'extérieur et vers l'intérieur du corps. Selon Galien encore, l'effet naturel de l'air, qui est froid, est de condenser et presser les substances, celui du feu de disperser, d'étendre³⁰. On peut donc penser que c'est le feu qui est responsable de la direction centrifuge de la τονική κίνησις, et donc des qualités, et de là inférer que le dosage de feu et d'air dans le πνεῦμα est cause de la différenciation des qualités, et aussi de leurs variations³¹, la qualité étant elle-même un corps³² et un agent, et donc susceptible de la même analyse en termes d'intensification et de relâchement. Cela s'entend d'abord de la différenciation générique et spécifique des êtres, et de leur organisation, selon que le πνεῦμα cosmique les pénètre « plus ou moins », comme le rapporte Diogène-Laërce³³. On

ne s'agit pas de l'élément air proprement dit ; cf. *SVF* II.368 : la ἔξις est πνεῦμα σώματος συνεκτικόν, souffle entourant le corps).

²⁷ *SVF* II.406.

²⁸ Galien, in *SVF* II.841.

²⁹ Simplicius, *In Categorias*, éd. Kalbfleisch, CAG VIII, p. 269 l.14.

³⁰ *De causis continentibus*, I.2, éd. M. Lyons, Berlin, Akademie Verlag (*Corpus Medicorum Graecorum, Supplementum Orientale*, II), 1969, p. 52 (trad. lat. médiévale, p. 133).

³¹ Cf. Sambursky 1959, p. 10. Selon Verbeke (1945, p. 78), citant Galien, « une augmentation de l'élément igné produira une activité plus élevée et plus étendue, tandis que l'accroissement de l'élément humide s'accompagne infailliblement d'un affaiblissement des perfections qu'il communique ».

³² Par exemple la chaleur, d'après Galien in *SVF* II.127.

³³ ἤδη δὲ ὄν μὲν μᾶλλον, δὲ ὄν δὲ ἥττον (VII.138). Verbeke (1945, p. 78) parle en ce sens de « multiples degrés d'intensité dans l'animation due au pneuma ».

peut penser que cela s'applique aussi aux variations internes d'un même être³⁴, selon le ποιόν ou le πώς ἔχον.

Par là s'explique dans doute que le syntagme ἐπίτασις καὶ ἄνεσις ait été associé à la variation selon le plus et le moins (τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἥττον), propriété qu'Aristote a étudiée dans les *Catégories*, particulièrement pour les qualités, et qui est devenue un problème célèbre. Chez Aristote, c'est le terme d'ἐπίδοσις qui est utilisé, pour désigner le fait que, par exemple, une chose devienne plus blanche qu'elle n'était³⁵. Ce terme signifie « accroissement » d'une manière générale : par exemple progrès du savoir³⁶, progrès de l'être vers son entéléchie³⁷, amélioration des mœurs³⁸, voire, d'une manière plus neutre, tendance, poussée³⁹. Mais il convient aussi pour désigner une augmentation quantitative⁴⁰, ce qui pourrait s'avérer gênant dans le cadre de l'étude d'une propriété purement qualitative. C'est peut-être pourquoi Porphyre, dans son *Commentaire des Catégories*, le remplace par ἐπίτασις (et corrélativement ἄνεσις)⁴¹, qu'il utilise dans l'*Isagoge* également, *passim*. Le contexte montre par ailleurs que Porphyre donne une acception

³⁴ Par exemple, selon Voelke (1973, p. 17), « les déterminations que l'âme produit en elle consistent en modifications du degré de tension ».

³⁵ *Cat.* 10b 28-29. Cf. *Top.* II.10, 115a 3-4, *Probl.* XXI.13, 929a 3-4.

³⁶ *Eth. Nic.* I.7, 1098a 24-25. *Ref. soph.* 34, 183b 21, où il est synonyme de αὔξησις qui vient juste ensuite, 22.

³⁷ *De An.* II.5, 417b 7.

³⁸ *Cat.* 10, 13a 24-29.

³⁹ *Eth. Nic.* II.8, 1109a 17.

⁴⁰ Ἡ γὰρ αὔξησις ἐστὶ τοῦ ἐνυπάρχοντος μεγέθους ἐπίδοσις, ἢ δὲ φθίσις μείωσις (*De Gen.* I.5, 320b 30-31). Cf. *Gen. An.* II.6, 744b 36, *Meteor.* I.14, 351b 26, *Hist. An.* V.14, 546a 8-9, VI.2, 560a 19-20, *Probl.* IV.11, 877b 17. Cependant, μέγεθος peut n'avoir pas un sens vraiment quantitatif : ἀρετὴ εἰς ἐπίδοσιν βαδίζουσα μέγεθος χείρους ποιήσει (*Mag. Mor.* II.3, 1200a 21-22). Même polyvalence d'ἐπίδοσις chez Platon, *Lois* 679b 2, 700a 8.

⁴¹ Ed. Busse, CAG IV, p. 137, l. 26-28. Simplicius (*In Cat.*, éd. Kalbfleisch, CAG VIII, p. 284 l. 4) fait de même et précise bien qu'ἐπίτασις est l'équivalent d'ἐπίδοσις (*additio*), traduit Guillaume de Moerbeke, dans Simplicius, *Commentaire sur les Catégories d'Aristote*, trad. latine de Guillaume de Moerbeke, éd. A. Pattin, Leiden, Brill, CLCAG V, 1975, p. 391 l. 63).

stoïcienne à certains termes techniques (comme celui de ἔξις), et c'est donc sans doute aussi à la physique du Portique qu'il emprunte le syntagme ἐπίτασις καὶ ἄνεσις. Pour prendre un exemple assez proche de celui qui est chez Aristote à l'origine de la problématique de l'intensification, l'explication que donne Sénèque de la variété des nuances de l'arc-en-ciel montre bien que *intensio* et *remissio* s'appliquent à la variation d'une couleur : « duobus coloribus hanc varietatem efficiunt, remisso et intento »⁴². De même, Boèce a employé le couple *intensio* / *remissio*⁴³ pour traduire ἐπίτασις καὶ ἄνεσις et parler de la variation de qualités, les états / dispositions et les affections, qui sont aussi bien corporelles que psychiques, comme la vertu ou la chaleur – formes dont l'accroissement et la décroissance est désormais assimilable à une tension ou un relâchement. De là le lexique de l'intensité, de l'intensification, des grandeurs intensives, etc., en latin et dans les langues modernes, puisque cette traduction de Boèce a déterminé le vocabulaire utilisé au Moyen Âge.

Mais si nous sommes passés sans surprise de la *tensio* à l'intensification, nous allons voir que la notion d'*intentio*, appliquée aux phénomènes psychiques en général, à ce qui ressortit à la conscience et à la connaissance aussi bien qu'à ce qui ressortit au désir et à la volonté, relève de la même origine conceptuelle : l'idée de tension.

Comme nous l'avons dit, en effet, les deux mouvements contraires de tension et de relâchement servent de modèles pour rendre compte de bien des réalités, que ce soit dans la ligne de la stricte conception stoïcienne ou d'une manière beaucoup plus large, et les phénomènes psychiques ne sont finalement qu'un cas particulier. Voyons d'abord

⁴² *Quaest. nat.*, I.III.12. Immédiatement après, *incitare* et *relanguescere* sont introduits comme synonymes (*ibid.*, 13).

⁴³ Ce syntagme que consacrera la tradition est utilisé par Boèce essentiellement dans son *In Porphyrii Isagogen commentorum editio secunda* (éd. Brandt, CSEL t. 48, I.IV cap. 5, p. 251-253, I.V cap. 11, p. 314-315, cap. 13, p. 325, cap. 18, p. 336, cap. 22, p. 343-344, cap. 25, p. 347), et un peu dans ses commentaires des *Catégories* (PL 64, 222 A, 243 C) et des *Topiques de Cicéron* (éd. Orelli et Baite, in *Ciceronis opera*, t. V, Zürich, 1833, p. 382), ainsi que dans sa traduction des *Ref. soph.* (éd. Dod, *Aristoteles latinus* VI.13, p. 18).

quelques échantillons de l'usage, dans les champs les plus divers, d'*intentio* au sein de la romanité, avant d'en venir au domaine psychique :

Intendere voulant dire d'abord et avant tout « tendre », *intentus* par exemple signifie tout simplement « tendu », « gonflé »⁴⁴. Mais en fonction de ce que nous avons vu précédemment, *intentior*, littéralement « plus tendu », peut signifier « plus fort »⁴⁵, et *intentio* a couramment le sens de « renforcement », « augmentation », donc « intensification ». Sénèque écrit : « Nam summi doloris intentio invenit finem »⁴⁶, comme l'encyclopédiste Cornelius Celsus : « cum et *intentio febris* somnum impediat et frictio non nisi in *remissione* eius utilis sit »⁴⁷, ou Aulu-Gelle : « σφυγγμός autem est *intentio motus et remissio* in corde et in arteria naturalis »⁴⁸.

Dans la description des phénomènes physiques, Sénèque recourt souvent au syntagme *intensio / remissio* en référence précise à la physique du Portique : « [sol] calorem suum *intensionibus ac remissionibus* temperando fovet »⁴⁹ ; « vides enim, quanto vocaliora sint vacua quam plena, quanto *intensa* quam *remissa* »⁵⁰. C'est que les forces naturelles, d'une manière générale, sont expliquées par la tension du πνεῦμα : « cursus et motus omnis, nonne *intenti spiritus* opera sunt ? », « Hoc quid est aliud quam *intentio spiritus*, sine qua nihil ualidum et contra quam nihil ualidum est ? », « Quis est illi [aeris] motus nisi *intentio* ? »⁵¹. L'ensemble de la Nature est parcouru par cet « esprit » doué d'*intentio* : « divinus spiritus per omnia maxima ac minima aequali *intentione* diffusus »⁵².

⁴⁴ Cf. Sénèque, *De ira* I.xx.1 : « corporibus umoris intentis ».

⁴⁵ Cf. Sénèque, *De ira* II.xxxv.4 : « intentior impetus ».

⁴⁶ *Ad Lucil.* 78.7.

⁴⁷ *De medicina* III.18. Cf. *Probl.* XI.22, 901b 10-11 : ἀνεσις τοῦ πυρετοῦ.

⁴⁸ *Noct. att.* XVIII.x.10.

⁴⁹ *Quaest. Nat.* VII.1.3.

⁵⁰ *Ibid.*, II.xxix.1. Le même vocabulaire se trouve encore chez Newton : « omnes fluidi partes *intensius vel remissius* sese premendo difficilius vel facilius labuntur inter se » (*Philosophiae naturalis Principia mathematica*, L. II sect. V, in *Opera quae exstant omnia*, éd. Horsley, Londres, 1779, t. II p. 335).

⁵¹ *Quaest. nat.* II.vi, 4, 5 et 6.

⁵² *Consol. ad Helviam* VIII.3.

Mais Sénèque se sert du même terme pour parler de l'âme dans ses dispositions intérieures (dans la continuité de ce que nous avons déjà vu chez Platon) : « In utroque enim eadem est animi magnitudo, in altero *remissa* et laeta, in altera pugnax et *intensa* »⁵³. Quant à ce dernier point, on connaît la prégnance, dans le discours stoïcien sur la vertu, des idées de tension, d'effort, etc.⁵⁴. La vertu est en effet un renforcement du τόπος dans l'âme, comme la passion en est un relâchement : « Virtus autem (...) suadet *intendere animum* »⁵⁵. Cicéron établissait déjà un exact parallèle entre la force corporelle et la force de l'âme. Le même vocabulaire de l'intensification ou rémission s'appliquant à l'une et à l'autre : « Sunt enim quaedam animi similitudines cum corpore. Ut onera *contentis* corporibus facilius feruntur, *remissis* opprimunt, simillime animus *intentione* sue depellit pressum omnem pondus, *remissione* autem sic urgetur, ut se nequeat extollere »⁵⁶. C'est pourquoi il y a plus qu'une métaphore lorsque le même Cicéron écrit : « [Appius, caecus et senex] intentum enim animum tamquam arcum habebat nec languescens succumbebat senectuti »⁵⁷.

De fait, dans la littérature d'inspiration stoïcienne, il semble bien y avoir une parfaite cohérence entre ces différents sens d'*intentio*, depuis

⁵³ *Ad Lucilium* 66.12.

⁵⁴ « sapiens autem ad omnem incursum munitus, intentus (...) » (*ibid.*, 59.8), « animus (...) cogitationibus actionibusque intentus » (*ibid.*, 66.6) ; « animum enim cogo sibi intentum esse nec avocari ad externa » (*ibid.*, 56.5), « itaque inchoatus (...) ibi interim cessim et remittet aliquid ex intentione mentis » (*id.*, 71.28), « si quicquam ex studio et fideli intentione laxaverint, retro eundum est » (*ibid.*, 71.35). Cf. Macrobe, *In Somn. Scip.* I.VIII.10 : « temperantia [est] quod in se perpetua intentione conversa est » ; Mart. Capella, *Nupt.* II.127 : « quarum una intenta circumspectione cautissima et omnia rerum vigili distinctione discriminans dicebatur Prudentia vocitari ».

⁵⁵ *Ad Lucil.* 109.15.

⁵⁶ Tusc. II.xxiii. *Ibid.* : « in omnibus officiis persequendis animi est adhibenda contentio ». Chez Sénèque, même cohérence avec la tension au sens physique, comme celle d'un ressort : « non enim ubi interrupta est [philosophia] manet, sed eorum more quae intenta dissiliunt, usque ad initia sua recurrit » (*Ad Lucil.* 72.3).

⁵⁷ *De senectute*, 37, Teubner p. 19.

la tension des corps grossiers jusqu'à la tension du corps subtil qu'est l'âme. Ainsi Sénèque, dans le même ouvrage, peut écrire : « per intentos funes ire »⁵⁸, et : « [ira, insania breuis] in quod coepit pertinax et intenta, rationi consiliisque praeclusa »⁵⁹. On trouve la même continuité lexicale chez Pline l'Ancien, pour parler de la tension d'une membrane, de celle des yeux ou de l'esprit : « rumpuntur intentae spiritu membranae », « notatur hic intentione diligenti (...) », « sed tanta oculorum intentione opus est, ut indolescant »⁶⁰ ; de même chez Cornelius Celsus : « cutis circa frontem dura et intenta », « Non quidquid autem intentionem animi et prudentiam exigit, protinus ejiciendum est »⁶¹.

Il ne sera donc pas surprenant que la fonction proprement gnoséologique de l'âme soit aussi comparée à une tension, et reçoive le nom d'*intentio*. Voyons quelles sont les nuances que peut recevoir alors ce mot.

La première est celle d'attention : le lutteur est dit *intentus* lorsqu'il guette les ouvertures dans la garde de l'adversaire⁶² ; des paradoxes ou des casse-têtes exercent la finesse d'esprit et excitent l'attention⁶³. Inversement, la lenteur excessive du débit de l'orateur rend l'auditeur inattentif, contrairement au précepte fondamental de la rhétorique⁶⁴.

⁵⁸ *De ira* II.xii.5.

⁵⁹ *Ibid.*, I.1.2.

⁶⁰ *Naturalis historia* II.109, XXI.46, IX.181.

⁶¹ *De medicina* II.6 (Teubner p. 36), II.10 (Teubner p. 52).

⁶² Sénèque, *De benef.* VII.1.4 : « (luctator) occasiones intentus expectat ». Cf. Aulu Gelle, *Noctes Atticae*, XIII.xxviii.3 : « Ad ea cavenda atque declinanda perinde esse oportet animo prompto semper atque intento, ut sunt athletarum, qui pancratiastae vocantur ».

⁶³ Sénèque, *De benef.* V.xii.2 : « temptant enim acumen animorum et intentionem excitant ».

⁶⁴ Sénèque, *Ad Lucil.* 40.3 « Nam illa quoque inopia et exilitas minus intentum auditorem habet (...) ». Cf. Iulius Victor, *Ars rhet.* (Teubner p. 76 l. 19) : « sententiis quoque fatigatam iudicis intentionem refici oportet, et maxime brevi interiectione » ; Quintilien, *Institutio oratoria* IV.1.38 : « nisi illum fecerimus ad ea, quae dicemus, docilem et intentum » ; *ibid.*, IV.1.38 : « consentio ad remittendam intentionem iudicis » ; *ibid.*, IV.ii.24 : « nam cum prooemium idcirco comparatum sit, ut iudex ad rem accipiendam fiat conciliator, docilior, intentior ».

On peut dire aussi que lorsqu'on réfléchit, on applique son attention / intention sur un problème⁶⁵. Cela peut aller jusqu'à la concentration, l'absorption dans une méditation profonde, lorsqu'on ne se laisse plus détourner par les choses extérieures, voire lorsqu'on les oublie⁶⁶ ; ou même jusqu'à la fascination, l'idée fixe, prise en mauvaise part⁶⁷.

Mais cette attention n'est pas seulement intellectuelle et acquiert la valeur morale de vigilance, soins attentifs, application vertueuse qui triomphe de tous les obstacles⁶⁸. Cette attitude caractérise particulièrement le sage, qui n'est jamais pris en défaut, se gardant dans ses actions et dans ses pensées⁶⁹. La pratique philosophique exige un effort constant, et Sénèque la compare précisément à un ressort : on revient au point de départ dès qu'on cesse de tendre vers la vertu⁷⁰.

L'*intentio* dit donc une focalisation de l'esprit, qui peut être (trop) exclusive. Cependant cette faculté de concentration n'est pas seulement un repli sur soi, sur une pensée intérieure. Elle peut être une polarisation sur un objet extérieur, par exemple dans la fascination, ici prise en bonne part, pour le spectacle du ciel étoilé⁷¹.

⁶⁵ Aulu Gelle, *Noctes Atticae* XI.III.4 : « Quod profecto facile intelleget, si quis adhibeat ad meditationem suam intentionem (...) ».

⁶⁶ Sénèque, *Ad Lucil.* 56.5 : « Animum enim cogo sibi intentum esse nec avocari ad externa » ; *De Brev. vitae* X.IX.5 : « Quemadmodum aut sermo aut lectio aut intentior cogitatio iter facientis decipit et pervenisse ante sentiunt quam adpropinquasse ». Cf. Quintilien, *Institutio oratoria* X.III.28 : « ut omnia, quae impediunt, vincat intentio : quam si tota mente in opus ipsum derexeris, nihil eorum, quae oculis vel auribus incursant, ad animum perveniet ».

⁶⁷ Sénèque, *Consol. ad Marciam* VI.II.4 : « intenta in unam rem et toto animo adfixa ».

⁶⁸ Sénèque, *Ad Lucil.* 50.6 : « Nihil est quod non expugnet pertinax opera et intenta ac diligens cura », *Ad Lucil.* 84.11 : « Quomodo, inquis, hoc effici poterit ? Adsidua intentione ... ».

⁶⁹ Sénèque, *Ad Lucil.* 59.8 : « Sapiens autem ad omnem incursum munitus, intentus » ; *ibid.*, 66.6 : « in omnes eius actus contemplationem suam mittens, cogitationibus actionibusque intentus ... ».

⁷⁰ *Ad Lucil.* 72.3 : « non enim ubi interrupta est [philosophia] manet, sed eorum more quae intenta dissiliunt, usque ad initia sua recurrit ».

⁷¹ Sénèque, *De benef.* IV.XXIII.2 : « ipse mundus, quotiens per noctem

Mais cette projection sur un objet extérieur peut aussi être celle du désir, où nous sommes tendus vers quelque chose que nous n'avons pas : « non quid habemus sed quid petamus spectamus, in id quod appetitur intentis, quidquid est domi vile est »⁷². De là, s'ouvrira le très riche emploi d'*intentio* dans le domaine de la philosophie pratique, qui, on le voit, n'est pas fondamentalement différent de son sens gnoséologique⁷³.

On peut dire encore que l'*intentio* est un regard, soit métaphoriquement⁷⁴, soit réellement mais avec toute la charge de sens que peut avoir un regard. Les yeux peuvent être attentifs⁷⁵, mais aussi, en tant que miroirs de l'âme, exprimer une intention signifiante : celle en particulier que l'orateur cherche à faire passer de son esprit à celui des auditeurs⁷⁶. Les orateurs romains avaient sans doute une pratique du jeu de regards qui nous étonnerait par son expressionnisme. Mais il y a plus qu'une rencontre fortuite entre l'intensité du regard et l'*intentio* de l'âme qui passe à travers celui-ci. Dans la théorie stoïcienne de la vision, c'est bien la même notion de τόπος qui rend compte de l'activité de l'âme dans la disposition vertueuse, la connaissance et la perception. Chaque sens est doté en effet d'un πνεῦμα, allant du ἡγεμονικόν

ignes suos fudit et tantum stellarum innumerabilium refulsit, quem non intentum in se tenet ? ».

⁷² Sénèque, *De benef.* III.III.1.

⁷³ Cf. S. Augustin : « appetendo in talia voluntas intenditur » (*De Trin.* XI.IV.7).

⁷⁴ Sénèque, *Ad Lucil.* 103.1 : « Adversus hoc te expedi, hoc intentis oculis intueri ».

⁷⁵ Cicéron, *De lege agraria orationes (contra P. Servilium Rullum)*, oratio 2, 77 (Teubner p. 36, l. 25) : « vigilare dies atque noctes et intentis oculis omnis rei publicae partis intueri ». Apulée, *Metamorphoses* II.22 (Teubner p. 43) : « iam primum, respondit ille, perpetem noctem eximie uigilandum est exertis et inconiuis oculis semper in cadauer intentis nec acies usquam deuertenda (...) ».

⁷⁶ Cicéron, *De orat.* III.222 : « Oculi sunt, quorum tum intentione, tum remissione, tum coniectu, tum hilaritate motus animorum significemus apte cum genere ipso orationis ». Quintilien, *Institutio oratoria* I.1.34 : « dividenda intentio animi, ut aliud voce, aliud oculis agatur ».

à l'organe, et qui doit être tendu par la κίνησις τονική impulsée par le ἡγεμονικόν pour que s'accomplisse la sensation. Dans le cas de la vue, le πνεῦμα mis en mouvement frappe et intensifie (ἐντείνειν) l'air extérieur⁷⁷, lui donne une forme de cône, dont la pointe touche la pupille et la base l'objet vers lequel le regard est dirigé⁷⁸. En touchant cet objet, le cône en transmet l'empreinte jusqu'à l'œil. L'*intentio* fait donc partie du vocabulaire de l'optique⁷⁹, dans son sens même d'intensification, et c'est à ce titre, puisque la vue est le sens intellectuel par excellence, qu'il figurera également dans le lexique de la connaissance transmis par le Moyen Âge : espèce intentionnelle, intentionnalité, existence intentionnelle, etc.

D'une manière générale, *intentio* renvoie donc à l'idée de « diriger vers » (*intendere*), avec une tension, un effort. Et cela peut s'entendre, comme nous venons de le constater, soit du désir et de l'action, soit de l'intellect. C'est ainsi que, selon Iulius Victor, la « conjecture » est une tension / intention de l'âme, dirigeant toute son acuité vers la vérité⁸⁰ – tout comme elle dirige son impulsion vers un objet convoité. Par conséquent, en dépit de l'habitude établie ultérieurement de distinguer graphiquement (par un *t* ou un *s*) deux groupes de mots, ceux de la famille intentionnalité et ceux de la famille intensité, la différence lexicale *intensio* / *intentio* ne semble pas pertinente conceptuellement :

⁷⁷ Cf. Aulu Gelle, *Noct. Att.* V.vxi.2 : « Stoici causas esse videndi dicunt radiorum ex oculis in ea, quae videri queunt, emissionem aerisque simul intentionem ». Apulée, *Apologia (Pro se de magia liber)*, 15 (Teubner p. 18) : « an, ut alii philosophi disputant, radii nostri seu mediis oculis proliquati et lumini extrario mixti atque ita uniti, ut Plato arbitratur, seu tantum oculis profecti sine ullo foris amminiculo, ut Archytas putat, seu intentu aeris [f]lacti, ut Stoici rentur (...) ».

⁷⁸ Cf. *SVF* II.864, 866, 867. Voir Ingenkamp 1971, p.240-246, Todd 1974, p. 251-261.

⁷⁹ Cf. Macrobe, *Saturnalia* VII.xiv.4 : « ergo tria ista necessaria nobis sunt ad effectum videndi : lumen quod de nobis emittimus, et ut aer qui interiacet lucidus sit, et corpus quo offenso desinat intentio ; quae si diutius pergat, rectam intentionem lassata non obtinet sed scissa in dextram laevamque diffunditur ».

⁸⁰ « Coniectura dicta est a coniectu animi, id est intentione mentis ad veritatem acumine suo tendentis » (*Ars rhet.*, Teubner p. 6).

l'*in-tendere* de l'âme qui se porte vers un objet de connaissance ou vers une fin, est bien une intensification (du πνεῦμα) au sens où il y a aussi une intensification de la blancheur ou de la chaleur.

Voyons pour finir ces différents sens rassemblés dans un texte, l'*Asclepius*, qui n'est pas spécialement stoïcien, et qui sera connu au Moyen Âge, transmettant, comme bien d'autres ouvrages, ce lexique de l'*intentio* :

- *Application de la raison, attention* : « de futuro sermone hoc diligenti intentione cognosces »⁸¹ ; « divinitatis etenim ratio divina sensus [= intellectus] intentione noscenda »⁸².
- *Forces de l'esprit* : « sublimis etenim ratio eoque divinior ultra hominum mentes intentionesque consistens »⁸³.
- *Vision* : « intentionem animi eius nulla aeris caligo confundit »⁸⁴ ; « haec autem intentio pervidendis tantis [des objets si hauts] angustissima est nobis ; latissima vero, cum viderit, felicitate conscientiae [l'âme connaissante] »⁸⁵.
- *Volonté, désir* : « cum dei opera sit mundus, eius pulchritudinem qui diligentia servat atque auget, operam suam cum dei voluntate coniungit, cum speciem, quam ille divina intentione formavit, adminiculo sui corporis diurno opere curaque componit »⁸⁶ ; « ad immortalitatis spem intentionemque protendens »⁸⁷.

⁸¹ § 1, CUF p. 296.

⁸² § 3, p. 298 (« la doctrine divine, qui exige d'être connue par une application de l'intellect qui ne peut venir que de Dieu »). Cf. § 10, p. 308 l. 4, § 11 p. 309 l. 18, § 32 p. 342 l. 3.

⁸³ § 19, p. 318.

⁸⁴ § 6, p. 302.

⁸⁵ § 32, p. 342 (juste après une occurrence avec le sens d'application : « intellectus noster ... mentis pervenit intentione »).

⁸⁶ § 11, p. 310 (« comme le monde est l'œuvre de Dieu, celui qui en conserve avec diligence et qui en augmente la beauté, coopère à la volonté de Dieu, puisqu'il emploie son corps et chaque jour consacre son labeur et ses soins à orner la beauté que Dieu créa par un divin propos »).

⁸⁷ § 22, p. 324.

2. De la *tensio* à l'*intentio* (S. Augustin)

Il nous faudra nous arrêter assez longtemps sur l'usage que S. Augustin fait de la notion d'*intentio*⁸⁸. Cet usage est particulièrement intéressant, car, d'une part, il la fait intervenir dans l'analyse de la temporalité ; d'autre part, il lui donne une fonction gnoséologique importante. Pour lui, l'*intentio* est un acte que l'âme met en œuvre dans toutes les connaissances, et particulièrement dans les sensations. Mais en même temps, ce qui montre bien qu'il n'y a pas encore de séparation entre les deux domaines de l'intention, il l'appelle aussi bien *voluntas*. Il s'agit bien de la seule et unique volonté de l'homme, mais, dans l'acte de vision par exemple, elle se réduit à être impulsion psycho-physiologique, *interim voluntas videndi*, qui n'a pas d'autre fin que la vision, alors que la volonté de l'homme comme tel a pour seule fin la béatitude⁸⁹. Inversement, *intentio* signifie aussi bien dessein (par exemple dans : *intentio fruendi*⁹⁰), effort, élan, recherche de quelque chose, application de l'esprit.

(a) *Intentio* et connaissance

Déjà dans le *De musica* (VI.v), Augustin explique que par l'attention (*adtentio*) et en fonction des résistances qu'elle rencontre, l'âme prend connaissance des affections corporelles sans les subir en elle-même : ce qui arrive au corps ne lui demeure pas « caché »⁹¹, et c'est

⁸⁸ Voir Rohmer 1952, Gannon 1956, Vanni Rovighi 1962, Caston 2001. Je reprendrai ici des analyses développées dans Solère 2003.

⁸⁹ *De Trinitate*, XI.vi.10. Cf. Boèce, *Cons.* IV.2 : « *intentio voluntatis ad beatitudinem* ».

⁹⁰ *Ibid.*, IX.vi.11.

⁹¹ « Ideoque cum renititur adversanti, et materiam sibi subiectam in operis sui vias difficulter impingit, fit attentior ex difficultate in actionem ; quae difficultas propter attentionem, cum eam non latet, sentire dicitur, et hoc vocatur aut dolor aut labor » (*De musica* VI.v.9, « Bibliothèque augustiniennne. Œuvres de saint Augustin », 1^e série, VII-IV, Paris, Desclée De Brouwer, 1947). Cf. *De quantitate animae* XXIII.41 (« Bibliothèque augustiniennne. Œuvres de saint

par cet acte d'attention qu'elle prend aussi conscience des objets qui causent ces affections.

Certes, l'attention met aussi en mouvement « un certain esprit vital »⁹² qui réside dans les organes sensibles et les rend eux-mêmes plus attentifs. On reconnaîtra dans cet « esprit vital » le πνεῦμα des stoïciens, et dans sa mise en mouvement en vue de la perception, la tension (κίνησις τονική) dont il est susceptible⁹³. Augustin reprend également la théorie stoïcienne des rayons visuels⁹⁴. Mais, comme le remarque S. Vanni Rovighi⁹⁵, il faut différencier le contact physique et le fait du sentir, qui est d'ordre cognitif⁹⁶. Le sentir ne se réduit pas au toucher et à l'être-touché, sinon les yeux pourraient se voir eux-mêmes ; davantage : ils ne pourraient voir qu'eux-mêmes. Même si les yeux éprouvent une douleur, ils ne voient pas cette douleur⁹⁷. La vision ne consiste donc pas dans la simple modification d'un organe ; ce n'est pas l'œil qui voit, mais le sens de la vue. Plus exactement, il y a deux modes du sentir : celui où l'on sent la modification (*perturbatio*) qui est exercée en soi-même par l'objet qui nous affecte (la sensation affective), et celui où l'on sent l'objet (la sensation représentative). Les deux sont conscients. Il ne suffit donc pas qu'une modification du corps soit aperçue par l'âme (*non lateat*) pour qu'il y ait sensation d'un objet. Il faut de plus que ce *non lateat* renvoie à un objet : c'est là l'intentionna-

Augustin », 1^e série, V-II, Paris, Desclée De Brouwer, 1948) : « non latere animam quod patitur corpus ». Cf. Plotin, *Enn.* I.IV.2 : Εἰ μὲν τὸ αἰσθάνεσθαι τοῦτο λέγουσι, τὸ πάθος μὴ λανθάνειν.

⁹² Cf. *De Gen. imperf. lib.* 5 : « talis potentia non est in anima, quae jam nec anima dici solet, sed tantum vita, qualis perhibetur esse vitis et arboribus et quarumcumque stirpium ».

⁹³ Voir Rohmer 1952, p. 493 : « Nous avons là une traduction spiritualiste à la fois de la συνέντασις et de la κατάληψις que les Stoïciens attribuaient à l'esprit vital pour expliquer la προσβολή, la projection des qualités sensibles sur l'objet senti » (cf. *SVF* II.107, II.864). Voir cependant V. Caston 2001, p. 36-37.

⁹⁴ Cf. *De quantitate animae*, XXIII, 43-44.

⁹⁵ Vanni Rovighi 1962, p. 23.

⁹⁶ Vanni Rovighi 1962, p. 22.

⁹⁷ Cf. *De quantitate animae*, XXIII, 42, p. 312.

lité, présence immédiate et irréductible de l'autre en tant qu'autre. Mais il faut tout de suite rappeler⁹⁸ que, selon Augustin, le corps propre, le corps affecté, est déjà un autre pour l'âme. Le problème ne réside pas dans la distance qui nous sépare des objets extérieurs. Savoir de quelle manière les corps affectent notre corps est l'affaire de la physique et de la physiologie, mais toute explication située à ce niveau laisse intacte la question de savoir comment cela devient connu à l'âme⁹⁹. L'explication « intentionnelle » s'oppose à une explication « physique » au sens large, c'est-à-dire au sens où est « physique » tout ce qui relève de la φύσις, de la nature d'une chose, même s'il s'agit d'une chose immatérielle. De ce dernier ordre est toute gnoséologie qui conçoit la connaissance comme une simple modification du sujet connaissant : manière d'être inhérente au sujet et non présence à un autre (mode d'être intentionnel)¹⁰⁰.

Plus tard, Augustin remplacera le terme d'*adtentio* par celui d'*intentio*¹⁰¹, mais l'idée reste la même. L'âme est liée au corps en y appliquant son *intentio*, comme par une tension d'elle-même, dont elle peut être détournée ou libérée¹⁰². L'*intentio* est aussi un acte de l'âme par lequel

⁹⁸ Toujours avec Vanni Rovighi 1962, p. 24.

⁹⁹ « Il problema di come si possa udire una voce radiotrasmissa non è un problema gnoseologico : è un problema fisico ; il problema gnoseologico è : come le vibrazioni del mio organo uditivo diventino udite o audizioni ; e questo non si risolverà scoprendo una infinità di vibrazioni o di processi chimici intermedi, ma riconoscendo l'irriduttibilità del rapporto cognoscitivo, di quella che i medioevali chiamavano presenza intenzionale e che S. Agostino indica col non latere » (Vanni Rovighi 1962, p. 24).

¹⁰⁰ Vanni Rovighi 1962, p. 24.

¹⁰¹ Il écrit cependant dès le *De Musica* VI.v.9 : « Ego enim ab anima hoc corpus animari non puto, nisi ab intentione facientis » ; voir la note de F. J. Thonnard, *Œuvres de S. Augustin*, 1^e série, vol. VII, Bruges-Paris, Desclée De Brouwer, 1947, n. 78 p. 517. Cf. *Enn.* III.viii.5, éd. Bréhier (CUF) p. 159 l.13-22, et IV.vi.2. Voir aussi Hayen 1954, p. 28-29.

¹⁰² Cf. *De Gen. ad litt.* XII : « Quando autem penitus auertitur atque abripitur *animi intentio* a sensibus corporis, tunc magis dici extasis solet » (xii.25) ; « Utrum in corpore fit aliquid, ut inde quasi *relaxetur* et emicet eis *intentio*, quo in id ueniat ut in seipsa uideat significantes similitudines quae ibi iam

l'objet extérieur, par l'intermédiaire de la sensation, est rendu présent à l'âme, ou par lequel l'âme se tend vers l'objet. L'objet n'est pas la seule source engendrant la connaissance, il n'est que « *quasi parens* » car la connaissance requiert aussi l'activité de l'esprit¹⁰³. Bien que pour Augustin l'âme soit un être incorporel, elle demeure susceptible d'une « tension », concept où l'on peut encore voir la trace de l'héritage stoïcien. Mais dans le présupposé que le corps ne peut agir sur l'âme, celle-ci étant infiniment supérieure à celui-là, on trouve l'apport majeur du néoplatonisme, qui va faire que la notion d'*intentio* renvoie à la distinction du psychique et du physique, comme ce sera le cas chez Brentano et les phénoménologues¹⁰⁴. Parce que l'âme ne peut recevoir une impression de type matériel, au paradigme de l'empreinte est substitué celui de la projection ou de la présence auprès de la chose perçue. Pour Plotin, « lorsque nous percevons un objet quelconque par la vue, il est clair que nous le voyons toujours à distance et que nous nous appliquons [*προσβάλλομεν*] à lui par la vision ; l'impression a lieu évidemment à l'endroit où est l'objet ; l'âme voit ce qui est en dehors d'elle ; il ne se produit pas d'empreinte en elle ; et elle ne voit pas parce qu'elle est modelée par l'objet, comme de la cire par un cachet. Car elle n'aurait pas à regarder dehors, si elle avait en elle la forme de l'objet qu'elle voit ; elle regarderait seulement l'empreinte qui est entrée en elle »¹⁰⁵. Dans le

erant nec uidebantur, sicut multa habemus et in memoria, quae non semper intuemur ? » (XIII.27). *Epist.* 166, 2 : « per totum quippe corpus, quod animat, non locali diffusionem sed quadam *uitali intentione* porrigitur ; nam per omnes eius particulas tota simul adest nec minor in minoribus et in maioribus maior sed *alicubi intentius alicubi remissius* et in omnibus tota et in singulis tota est » (CSEL t. 44, p. 551).

¹⁰³ *De Trin.* X.v.9. Cf. *ibid.*, IX.xii.18 : « ab utroque enim notitia paritur, a cognoscente et cognito ».

¹⁰⁴ Cf. Husserl, *Phänomenologische Psychologie (Vorlesungen Sommersemester 1925)*, éd. W. Biemel, La Haye, M. Nijhoff (« Husserliana » t. IX), 1962, p. 32.

¹⁰⁵ *Enn.* IV.6.1, trad. Bréhier (CUF) p. 172 (je souligne). Cf. Augustin, *De quant. animae*, XXIII.43 : « Visu, inquam, porrecto in eum locum in quo es, *vi-deo te ubi es* ».

néoplatonisme ultérieur, une même triade être-vie-pensée structure la connaissance comme l'être¹⁰⁶. On la retrouve dans l'analyse de la vision par Marius Victorinus¹⁰⁷ : l'être de la vision est d'être pure puissance ; son exercice, l'acte de voir, est sa vie. C'est une sorte de sortie de soi (*progressio*), mais elle ne sort bien sûr pas réellement de soi (« non enim progreditur, nec a se exit »), il se produit en fait « une tension et exercice de sa propre puissance » (« intentione ac vigore propriae potestatis »), qui est son vivre (« quod est ei vivere »). Elle aperçoit alors « toutes les choses qui se trouvent devant elles ou au-devant desquelles elle va »¹⁰⁸. De même chez Augustin : à la thèse plotinienne selon laquelle, par l'acte de connaissance, « il n'est rien qui se soit introduit dans l'âme »¹⁰⁹, fait écho cette affirmation : « Nec sane putandum est facere aliquid corpus in spiritu »¹¹⁰. Par conséquent, puisque ce n'est pas le corps qui produit l'image dans l'esprit, c'est à l'inverse l'esprit qui va comme à la rencontre du corps pour s'en faire une image, et cela non pas par un processus diachronique, mais par une adhésion instantanée : « eandem eius imaginem non corpus in spiritu, sed ipse spiritus in se ipso facit celeritate mirabili, quae ineffabiliter longe est a corporis tarditate (...) nullius puncti temporalis interpositione formatur »¹¹¹. De même que selon Plotin l'œil pâtit mais la vision est active, et que son acte n'est pas une altération¹¹², Augustin affirme que nos sensations ne sont pas purement passives et impliquent l'exercice d'une « lumière », que l'âme projette en toutes ses opérations. Dieu a créé divers genres de lumières, et la vie sensible en est un : « lux est vita sentiens et valens discernere quae per corpus ad animae judi-

¹⁰⁶ Cf. Theiler 1966, p. 221-224. Chalcidius, *In Timaeum*, 237, éd. Waszink et Jensen, Londres, Warburg Institute (« Plato latinus » t. IV), 2^e éd., 1975, p. 249 l.11-20.

¹⁰⁷ *Adv. Arrium* III.5, éd. et trad. Henry et Hadot, t. I, Paris, Cerf, SC 68, p. 452.

¹⁰⁸ Le troisième terme, la pensée, est le jugement discriminatif qui s'ensuit : la vision sait qu'elle voit et ce qu'elle voit.

¹⁰⁹ *Enn.* III.6.2, l.48.

¹¹⁰ *De Gen. ad litt.* XII.xvi.33. Cf. *De musica* VI.iv.7-v.9.

¹¹¹ *Ibid.*

¹¹² *Enn.* III.6.2, l.50-54.

cium referuntur » (par elle, nous discriminons par exemple le noir et le blanc, le froid et le chaud, le doux et l'amer)¹¹³. L'âme est la source créée de cette lumière spirituelle et la projette par les organes sensoriels comme par « cinq ruisseaux »¹¹⁴. La sensibilité, *vita sentiens*, est lumière parce que l'âme exerce en elle une *intentio*. Cette activité de l'âme est à la fois immanente et transcendante au corps, parce qu'intentionnelle.

Augustin reconnaît pourtant la présence d'images psychiques, qui accompagnent les sensations¹¹⁵. Mais que l'esprit se forme en lui-même une image ne signifie pas pour autant que cette image soit une représentation, c'est-à-dire que l'image soit le représentant de l'objet, perçu à la place de l'objet. Nous ne voyons pas les images mêmes déposées dans l'esprit, nous percevons par elles les choses extérieures, qui sont saisies au-dehors par l'*intentio*¹¹⁶, comme le laissaient entendre les termes stoïciens de *συνκαταθέσις* et de *καταλήψις*. C'est ce que montre Augustin en dégageant, dans le *De Trinitate* (XI.ii.2), une structure triadique de la vision. Il faut en effet distinguer :

- l'*ipsa res quam videmus*, l'objet extérieur que nous voyons et qui existe indépendamment de la vision ;
- la *visio* (ici *visio sentientis* ou corporelle, non pas encore la vision intérieure qui évoque des images), la sensation visuelle que nous en avons, c'est-à-dire non pas la faculté visuelle (*sensus*), mais l'acte physique de vision avec son contenu, autrement dit la forme imprimée par l'objet dans l'œil¹¹⁷.
- l'*intentio*, qui fixe (*tenet, detinet, figit*) la vue sur l'objet perçu,

¹¹³ *De Genesi imperfectus liber* 5.

¹¹⁴ *De Gen. ad litt.* XII.xvi.32.

¹¹⁵ Voir *De Gen. ad litt.* XII.xxiii.49.

¹¹⁶ *De Gen. ad litt.* XII.xx.

¹¹⁷ « *informatio sensus quae visio dicitur* » (*De Trin.* XI.ii.3), « *Ipsaque visio quod aliud, quam sensus ex ea re quae sentitur informatus apparet ?* », « *ipsa forma quae ab eodem imprimitur sensui, quae visio vocatur* » ; « *visio, id est sensus formatus extrinsecus* » ; « *visionis igitur illius, id est formae quae fit in sensu cernentis (...)* (*ibid.*, XI.v.9). Cf. *ibid.* XI.ix.16 : « *Visiones enim duae sunt ; una, sentientis ; altera cogitantis : ut autem possit esse visio cogitantis, ideo fit in*

et conjoint, maintient ensemble ces deux termes. Elle est une force unitive (« in ea re quam videtur sensum tenent, atque utrumque conjungit »), qu'Augustin appelle aussi *voluntas*.

Ces trois éléments sont de nature différente et ne peuvent être confondus.

1°) Le corps qui informe la faculté visuelle et la forme imprimée dans le sens (i.e. la *visio*) n'appartiennent pas à la même substance : ils sont ontologiquement indépendants l'un de l'autre, l'objet existant hors de la perception, et la vision (la forme reçue) appartenant à la nature de l'être vivant, laquelle est tout autre que l'objet perçu, et dépend des caractéristiques de l'organe (« ad animantis naturam pertinet »). Il y a donc bien une inscription objective, organique, de l'image de l'objet extérieur dans le corps percevant. Augustin ne fait pas l'économie de cet intermédiaire¹¹⁸.

2°) L'*intentio* diffère de l'objet perçu : « iste animus, illud corpus est ».

3°) L'*intentio* diffère de la *visio* pour la même raison : « solius animi est haec intentio », tandis que le sens (et le sens en tant qu'informé, c'est-à-dire la vision) est un instrument dont se sert l'âme.

L'*intentio* se laisse donc dégager comme troisième terme sur la base d'une nette distinction de l'âme et du corps : elle est exclusivement psychique. Même si nous perdons le sens de la vue par un empêchement organique, « l'âme demeure la même », assure Augustin, et son *intentio*, bien qu'elle ne puisse plus joindre (*adjungere*) le sens à l'objet extérieur et fixer le regard (*aspectus*) sur celui-ci, se manifeste encore par un effort (*nisus*), un « désir de voir intact » (*videndi appetitus integer*), qui prouve qu'elle n'a été ni détruite ni diminuée par la perte de la faculté

memoria de visione sentientis simile aliquid, quo se ita se convertat in cogitando acies animi, sicut in se cernendo convertit ad corpus acies oculorum ».

¹¹⁸ *Ibid.*, 3 : « gignit (res visibilis) tamen formam velut similitudinem suam, quae fit in sensu », *ibid.* 4 : « imago simillima rei eius quam cernimus ».

visuelle. Les trois composants, *corpus quod videtur, ipsa visio, intentio quae utrumque conjungit*, ont ainsi non seulement des propriétés différentes, mais des natures différentes. Cependant, Augustin va montrer l'unité forte qui néanmoins les rassemble dans la perception.

La forme de l'objet imprimée dans le sens n'est pas sentie, par le sens lui-même, comme différente de la forme du corps vu. L'*intentio* rapporte l'image subjective à l'objet d'une manière si étroite que nous ne pouvons les distinguer dans l'expérience perceptive même¹¹⁹. Autrement dit, nous avons bien l'impression de percevoir la forme même de l'objet, à l'extérieur. C'est uniquement un raisonnement *a posteriori* qui nous fait conclure qu'il doit bien exister dans le corps une similitude de l'objet senti, produite dans l'organe et différente de l'objet, mais nous ne l'expérimentons pas comme telle. Augustin en prouve l'existence par l'effet de persistance rétinienne, de trace d'objet lumineux : « Il est manifeste que cette affection a été imprimée dans notre sens par la chose qui était regardée », par conséquent « elle existait déjà donc quand nous regardions l'objet »¹²⁰. Mais c'est seulement après coup que nous pouvons la saisir séparément, car au moment même où nous regardons l'objet, ce n'est pas elle que nous percevons mais l'objet¹²¹. Augustin recourt à la comparaison du sceau et de la cire, mais non pas telle que la comprendrait une théorie de la représentation mimétique : ce qui l'intéresse ici n'est pas la persistance de la trace laissée par le sceau lorsqu'on le retire, mais la co-présence de la trace et du sceau tandis que celui-ci est en contact avec la cire : pendant ce contact, aucune image n'existe comme telle, séparée ; elle n'existe séparément que lorsque le sceau est ôté. Ainsi, ce n'est pas la forme imprimée que nous percevons mais le sceau, c'est-à-dire l'objet extérieur. La trace existe

¹¹⁹ « formam corporis quod videmus et formam quae ab illa in sensu videnti fit *per eundem sensum non discernimus*, quoniam tanta conjunctio est, ut non pateat discernendi locus » (*ibid.* XI.ii.3).

¹²⁰ *Ibid.* XI.ii.4.

¹²¹ Cf. *De Gen. ad litt.* XII.xi.22 : « Nam cum aliquid oculis cernitur, continuo fit imago eius in spiritu ; sed non dinoscitur facta, nisi cum ablatis oculis ab eo quod per oculos uidebamus, imaginem eius in animo inuenerimus ».

pourtant, mais épousant si intimement la forme de l'objet extérieur qu'elle en est indiscernable¹²². Cette conjonction étroite est un effet de l'*intentio animi*, ou plutôt dans ce passage *voluntas animi*, définie comme *vis copulandi*. Tant que nous percevons directement, l'image est occultée comme telle, par l'*intentio* qui la traverse pour atteindre l'objet.

Bien qu'acte psychique, l'*intentio voluntatis*, comme dira encore Augustin¹²³, est pourtant présentée comme une véritable force, semblable à celle du πνεῦμα, capable d'agir sur la matière, ayant un effet dans le corps même¹²⁴ : il arrive, si sa matière est «tendre», qu'elle fasse « prendre au corps une forme et une couleur semblables à celle de l'objet », comme chez le caméléon¹²⁵. Moins malléable, le corps humain se laisse pourtant impressionner, lorsqu'il est embryon, par ce que voit la mère : Augustin fait ici allusion à l'origine supposée des « envies ». De même encore, dans le cas de l'imagination, l'intensité objectivante de la volonté peut donner aux images un effet corporel : « J'ai même ouï dire à quelqu'un qu'il lui arrivait de se faire une représentation si précise et pour ainsi dire si matérielle d'un corps féminin, que le sentiment de lui être comme charnellement uni allait jusqu'à provoquer l'écoulement séminal »¹²⁶. La forme de l'objet, son image imprimée dans l'œil, sont donc, de par la conjonction effectuée par l'*intentio*, superposés dans une unité forte, de sorte que voir l'un c'est voir l'autre : « in tantum coeunt unitatem » – unité où ils restent pourtant distincts sans se confondre¹²⁷. C'est bien pourquoi Augustin peut voir dans cette structure de la perception un vestige de la Trinité.

Mais la similitude sera encore plus précise dans le cas de la remémoration, où l'on trouve une triade faite de la même substance, l'âme elle-même : la mémoire (la forme conservée dans la mémoire), la vision inté-

¹²² « sed multum conjuncta cum specie rei ejus quae cernebatur, ut discerni omnino non posset ».

¹²³ *Ibid.* IV.7. Cf. X.VIII.11.

¹²⁴ « tantum habet virium anima in corpus suum », *ibid.*, IV.7.

¹²⁵ *Ibid.*, II.5.

¹²⁶ *Ibid.*, IV.7.

¹²⁷ *Ibid.*, II.5.

rieure, la volonté qui unit l'un à l'autre. Cependant, la structure d'identité et de différence simultanées reste identique à la précédente : « de même que pour informer le sens la volonté le mettait en contact avec l'objet extérieur et, une fois informé, l'y tenait uni, de même elle tourne vers la mémoire le regard de l'âme qui évoque le souvenir, afin que l'image conservée dans la mémoire informe ce regard intérieur et produise dans la pensée une vision semblable »¹²⁸. Là encore, « autre est ce qui subsiste dans la mémoire », l'enregistrement pour ainsi dire, à savoir l'image de l'objet antérieurement vu, et « autre ce qui est produit lorsque nous nous souvenons (*aliud fieri cum recordamur*) », à savoir le souvenir lui-même en tant qu'objet de l'acte d'évocation, dans la scène intérieure¹²⁹. Ce qui prouve cette différence, c'est le fait que nous pouvons nous rappeler, puis penser à autre chose, puis nous rappeler de nouveau, et ainsi de suite. Il faut bien que, pendant les éclipses du souvenir conscient, subsiste dans le magasin de la mémoire l'enregistrement, la trace psychique, qui en est le matériau : « Si cette forme n'était plus dans la mémoire, l'oubli serait de telle nature que tout rappel serait absolument impossible »¹³⁰. Mais la conviction qu'existe une telle forme permanente, distincte de l'acte d'évocation, est justement le résultat du raisonnement qui vient d'être tenu. Dans l'expérience de la remémoration, « la conjonction des deux, à savoir de ce qui est conservé par la mémoire, et de ce qui est exprimé à partir de cela pour informer le regard [intérieur] de celui qui évoque, fait n'apparaître qu'une chose, tant ils sont semblables »¹³¹. Augustin traduit cette unité par un jeu de mots sur le terme *cogitatio*, qui désigne l'évocation intérieure des images : « Lorsque ces trois éléments sont réunis (*coguntur*) en un, on parle de pensée (*cogitatio*) à cause de cette réunion (*coactus*) »¹³². Là encore c'est l'*intentio* (ou *voluntas*) qui

¹²⁸ *Ibid.*, XI.III.6.

¹²⁹ Cf. Porphyre, *Sententiae ad intelligibilia ducentes*, éd. Lamberz, Teubner, n° 15.

¹³⁰ *Ibid.*, XI.III.6.

¹³¹ *Loc. cit.* Cf. VII.12 : « *utrumque in cogitando ita copulat, ut tanquam unum singulariter appareat* ».

¹³² *Loc. cit.*

unit les deux premiers éléments, en les superposant au point que voir l'un c'est voir l'autre. La *visio* semble être la chose du passé, et pourtant elle s'évanouit dès que l'*intentio* se détourne de la mémoire, où nous savons que demeure pourtant l'inscription de la forme évoquée. Telle est la force de l'*intentio*, dit encore Augustin, qu'il peut arriver aussi que l'image psychique soit prise pour une chose réelle, dans certains cas d'illusion. Par exemple si la volonté « se concentre (*confluxit*) tout entière sur l'image (*phantasma*) intérieure » et se détourne des sens corporels et des objets extérieurs, il se fait que « la similitude du corps tirée de la mémoire se trouve tellement atteinte (*tanta offenditur*), que la raison elle-même ne parvient pas à discerner si c'est un corps extérieur qui est vu, ou de quelque chose de pensé intérieurement »¹³³.

Nous expérimentons qu'il y a là un acte de l'esprit, qui se donne même comme un effort (*nisus*), une force spirituelle. Cette force subsiste chez les aveugles et leur permet de distinguer l'état de veille de celui de rêve, où elle n'est pas actualisée au même degré. Dans le rêve la force de l'*intentio* objectifie les images de sorte qu'elles peuvent nous tromper. Mais à l'état de veille, nous sentons de plus cette force informer les voies nerveuses qui aboutissent à l'œil, nous percevons comme une force prête à jaillir au dehors, et il y a ainsi un critère net de distinction entre les deux états de conscience¹³⁴. L'intentionnalité de la veille est une expérience spécifique, *sui generis*, qui porte en elle la marque de sa certitude : « qui modus nisi ab expertis capi utcumque non potest »¹³⁵. Entre rêve et réalité, il y a cette distinction vécue que, dans la seconde, nous sentons nos impressions comme moulées sur les

¹³³ *Ibid.*, XI.iv.7. Cf. *De Gen. ad litt.* XII.xii.25 : « Cum autem uel nimia cogitationis intentione uel aliqua ui morbi (...) ita corporalium rerum in spiritu in spiritu exprimuntur imagines, tamquam ipsis corporis sensibus corpora praesententur, manente tamen etiam in sensibus corporis *intentione*, sic uidentur quae in spiritu fiunt imagines corporum quemadmodum corpora ipsa per corpus (...) Quando autem penitus auertitur atque abripitur *animi intentio* a sensibus corporis, tunc magis dici extasis solet ».

¹³⁴ *De Gen. ad litt.* XII.ii.3 : « Quis enim, cum a somno euigilauerit, non continuo sentiat imaginaria fuisse, quae uidebat (...) ».

¹³⁵ Cf. *De Gen. ad litt.* XII.xx.43.

objets : « etiam uigilantes et sani et nulla alienatione moti, multorum corporum quae non adsunt sensibus corporis, cogitatione imagines uersant. Verum hoc interest quod eas a praesentibus uerisque corporibus *constanti adfectione* discernunt »¹³⁶.

L'*intentio* permet donc de transcender l'image intermédiaire vers son objet. Il en va de même pour la vision intérieure qui accompagne la sensation¹³⁷. Elle n'apparaît comme telle que lorsque cesse la perception directe ; mais alors elle est déjà devenue une *phantasia*, puisque l'objet n'est plus présent aux sens. Cette image concomitante n'est pas elle-même aperçue tant que l'âme s'applique à atteindre la chose extérieure – qui est bien ce qu'elle perçoit. En effet, par l'effet de sa *tensio*, l'âme meut les instruments corporels (air et lumière) et les sens, et s'efforce comme en se projetant d'aller saisir la chose elle-même, bien plutôt qu'elle ne reçoit passivement une impression¹³⁸. Avec cette notion d'*intentio*, sans doute reste-t-il à Augustin quelque chose de la théorie stoïcienne qui, comme nous l'avons vu, expliquait la vision par l'extension (ἔντασις) du πνεῦμα, et par la projection d'un faisceau de rayons ignés donnant à l'air intermédiaire la forme d'un cône, lequel est semblable à un bâton avec lequel nous touchons des objets : ainsi la vision est une saisie à distance (διάληψις), une *tensio*-extension, grâce à l'impulsion de la κίνησις τονική¹³⁹.

(b) *Intentio* et temporalité

La notion d'*intentio*, chez Augustin, soutient également sa conception originale de la temporalité. Le *De Genesi ad litteram* précise en

¹³⁶ *Loc. cit.*

¹³⁷ *De Gen. ad litt.* XII.xi.22 : « Nam cum aliquid oculis cernitur, continuo fit imago eius in spiritu ; sed non dinoscitur facta, nisi cum ablati oculis ab eo quod per oculos uidebamus, imaginem eius in animo inuenerimus ».

¹³⁸ Cf. *De Gen. ad litt.* XII.xx.43 : « ipsius intentionis vasa (...) quibus nititur anima in ea, quae foris sunt, intuenda vel sentienda ». Verbeke (1945, p.503-504) semble négliger totalement ce rôle de l'*intentio* en comparant Augustin à Descartes et en en faisant le père de l'idéalisme moderne.

¹³⁹ *SVF* II.864.

effet que le rôle du *spiritus*, outre le fait de produire en lui l'image de l'objet perçu, est d'anticiper sur nos actions¹⁴⁰ (ce qui nous oriente vers le sens moderne d'intention comme représentation d'une fin), et de relier entre elles les sensations afin de suivre la continuité d'un processus¹⁴¹. L'image intérieure qui accompagne la sensation est aussitôt confiée à la mémoire, mais elle n'y est pas enfouie, elle demeure au contraire à disposition directe pour être sans cesse rapportée au présent, dans l'intervalle de la durée qui est ouvert au sein de l'âme par son *extension* permanente selon les directions du temps. Si une partie des *phantasiae*, celles des sensations et moments qui viennent de s'écouler, n'étaient pas ainsi gardées dans le champ de la conscience, rassemblées et mises en relation avec le présent, nous ne pourrions percevoir un processus dans sa continuité et sa totalité, nous n'aurions jamais conscience que de sensations actuelles séparées les uns des autres. C'est ce que montre Augustin dans ses célèbres analyses de la temporalité, au livre XI des *Confessions*, où est particulièrement mise en valeur encore la notion d'*intentio*¹⁴² ; analyses qui en outre présentent l'avantage de porter sur le phénomène de l'audition, ce qui doit nous avertir que l'usage de la notion d'*intentio* ne se limite pas à la perception visuelle, mais inclut d'autres types de contenus sensibles.

Pendant qu'il résonne, un son ne cesse de passer, c'est-à-dire ne demeure pas immobile, mais, *s'étend* en une durée, un « espace de temps », qui, contrairement au pur moment présent¹⁴³, est mesurable¹⁴⁴. On

¹⁴⁰ « Quid enim agimus per corpus, quod non cogitando praeoccupauerit spiritus, omniumque uisibilium operum similitudines in seipso primitus uiderit te quodammodo disposuerit » (XII.xvi.33).

¹⁴¹ « Ac si omnis locutionis usus, omnis cantandi suauitas, omnis postremo in actibus nostris corporalis motus dilapsus occideret neque ullum progressum nancisceretur, si *transactos corporis motus memoriter* spiritus non *teneret*, qui-bus *consequentes* in agendo *conecteret* » (*loc. cit.*).

¹⁴² Le début du texte est d'ailleurs placé sous le signe de la *tensio* : « Insiste, anime meus, et *adtende* fortiter (...) *adtende*, ubi albescit ueritas » (*Conf.* XI.xxvii.34).

¹⁴³ *Ibid.*, xxvi.33 : il « ne s'étend sur aucun espace (*nullo spatio tenditur*) ».

¹⁴⁴ *Ibid.*, xxi.27 : « Quid autem metimur nisi tempus in aliquo spatio ?

peut effectivement en indiquer une quantité (« metiamur plane et dicamus quanta sit »), mais à condition que ce soit une quantité achevée, c'est-à-dire que nous le saisissons dans son ensemble, depuis son commencement jusqu'à sa fin, au moment même où il s'achève (« ipsum quippe interuallum metimur »), car tant qu'il n'est pas achevé nous ne pouvons le comparer à quoi que ce soit. Mais d'autre part, lorsqu'il est achevé, il n'est plus ; or seul ce qui est peut être mesuré¹⁴⁵, et seul est ce qui est présent. Ce n'est donc pas le son en lui-même que je mesure, a fortiori lorsque je compare, entre elles, deux durées¹⁴⁶, comme une syllabe brève et une syllabe longue, le mesurant et le mesuré n'étant plus lorsque je les rapporte l'un à l'autre. Par conséquent, ce que je mesure, et ce avec quoi je mesure, c'est quelque chose qui s'est déposé, fixé, dans ma mémoire, qui est le lieu de présence du passé¹⁴⁷. Le temps mesuré n'est rien d'autre qu'un objet de pensée – ou

Neque enim dicimus simpla et dupla et tripla et aequalia et si quid hoc modo in tempore dicimus nisi spatia temporum ». *Ibid.*, xxvii.34 : « non stabat ; ibat enim et praeteribat. An ideo magis poterat [metiri] ? Praeteriens enim *tendebatur* in aliquod spatium temporis, quo meteri posset, quoniam praesens nullum habet spatium ». *Ibid.*, xvi.21 : « sed praetereuntia metimur tempora, cum sentiendo metimur ». Il faut donc distinguer le *praeteriens* (qui se déploie en un intervalle ou durée, dont je peux dire néanmoins que c'est la durée présente parce qu'elle est suffisamment unifiée, par exemple le mouvement qui est en train de se dérouler, l'acte qui est en train de se faire), non seulement du *praeteritum*, qui est achevé, mais aussi du *praesens* qui serait comme un arrêt (cf. la définition de l'éternité, présent qui ne change pas). Cf. *ibid.*, xxi.27 : « praetereuntia metimur tempora (...) praesens uero tempus quomodo metimur, quando non habet spatium ? Metitur ergo cum praeterit, cum autem praeterierit, non metitur » ; xxvi.33 : « Sed non metior futurum, quia nondum est, non metior praesens, quia nullo spatio tenditur, non metior praeteritum, quia iam non est. Quid ergo metior ? An praetereuntia tempora, non praeterita ? Sic enim dixeram ».

¹⁴⁵ Cf. XI.xv.18 : « sed quo pacto longum est aut breue, quod non est ? », et xvi.21.

¹⁴⁶ Cf. *ibid.*, xvi.21.

¹⁴⁷ « (...) aliquid in memoria mea metior, quod infixum manet » (*ibid.*, xxvii.35). Cf. *ibid.*, xx.26.

alors il n'y a pas de temps mesuré¹⁴⁸. Autrement dit, c'est l'âme qui ouvre en soi, en *s'étendant*, l'espace de temps dans lequel est conservée comme telle, demeure présente pour être mesurée, l'impression qu'en passant les choses y font¹⁴⁹. Ce qui le montre encore est que nous pouvons mesurer des silences, qui ne sont pas des objets réels, mais des absences, des privations de son. Pour cela, nous les comparons par une « tension » de la pensée à un son qui n'existe pas non plus (« cogitationem *tendimus* ad mensuram uocis, quasi sonaret »), de manière à traduire l'intervalle de silence en espace de temps (« ut aliquid de interuallis silentiorum in spatio temporis renuntiare »)¹⁵⁰. C'est donc une extension de l'esprit qui crée la durée à l'intérieur de laquelle est conservé ce qui est à mesurer (à moins qu'il ne faille dire que l'esprit se co-étend avec la réalité une, mais successive, qui s'étend en durant, tel le son, réel ou imaginaire). De même si nous anticipons, pour en évaluer la longueur, sur un son que nous voulons émettre : nous le prononçons dans l'intériorité de l'esprit, puis le confions à la mémoire¹⁵¹ – mais non pas pour l'y enfouir ; au contraire, cette *phantasia* sonore demeure présente à l'esprit pour fournir la mesure du son que nous prononçons effectivement. Et lorsque nous émettons effectivement ce son, c'est cette *intentio* de l'esprit (c'est-à-dire cette extension qu'il a produite en lui-même) qui demeure toujours présente et qui fait passer le futur dans le passé (« *praesens intentio* futurum in praeteritum traicit »¹⁵²).

Plus précisément, les trois dimensions du temps, sous la forme de l'attente (*expectatio*), de l'attention (*adtentio*) et de la mémoire, sont

¹⁴⁸ « (...) ergo aut ipsa sunt tempora, aut non tempora metior » (*ibid.*, xxvii.36).

¹⁴⁹ « In te, anime meus, tempora metior (...) Affectionem, quam res praeterreutes in te faciunt et, cum illae praeterierint, manet, ipsam metior praesentem » (*ibid.*, xxvii.36).

¹⁵⁰ *Ibid.*, xxvii.36.

¹⁵¹ « egit utique iste spatium temporis in silentio, memoriaeque commendans (...) » (*ibid.*, xxvii.36).

¹⁵² *Ibid.*, xxvii.36.

simultanément présentes et coexistent dans l'esprit¹⁵³ : non pas un « long futur », mais « une longue attente », non pas un « long passé » mais un « long souvenir »¹⁵⁴. Ce que l'esprit attend se déverse dans ce qu'il se rappelle en passant par l'intermédiaire de ce à quoi il est attentif¹⁵⁵. Le présent objectif, celui du temps mesuré, l'instant dont je peux dire « maintenant », n'a pas d'étendue, il est comme un point¹⁵⁶. Mais l'attention, elle, a une épaisseur : « perdurat attentio »¹⁵⁷, et c'est pour-quoi elle peut faire le lien, la transition, entre le futur et le passé. C'est l'*intentio* de l'esprit qui est ici à l'œuvre : elle ouvre la durée dans ses dimensions ek-statiques (projection vers l'avenir et vers le passé), mais aussi, par sa permanence, son in-sistance, assure le lien entre ces dimensions, fait passer le futur dans le passé à travers un présent étendu. C'est ce que confirme l'exemple fameux du chant¹⁵⁸ : l'attente se tend vers l'ensemble du chant à venir (« in totum expectatio mea *tenditur* »), puis la mémoire se tend vers les parties déjà chantées (« *tenditur* et memoria mea ») pour les conserver et assurer l'unité de cet acte unique qu'est le chant. Ce double mouvement vers l'avenir et le passé est une distension de l'esprit (« *distenditur* uita huius actionis meae »), mais l'attention recentre, réunifie, collatione dans le présent qui est lieu de passage : « praesens tamen adest *attentio* mea, per quam traicitur quod erat futurum, ut fiat praeteritum »¹⁵⁹.

¹⁵³ Cf. *ibid.*, xx.26 : *praesens de praeteritis = memoria, praesens de praesentibus = contuitus, praesens de futuris = expectatio.*

¹⁵⁴ Cf. xv.18.

¹⁵⁵ « (...) id quod expectat per id quod *adten dit* transeat in id quod meminerit » (*ibid.*, xxvii.37).

¹⁵⁶ Cf. *ibid.*, xv.20 : « nulla morula extendatur : nam si extenditur, diuiditur in praeteritum et futurum : praesens autem nullum habet spatium ».

¹⁵⁷ *Ibid.*, xxvii.37.

¹⁵⁸ *Ibid.*, xxvii.38.

¹⁵⁹ De nouveau, *attentio* et *intentio* son synonymes (la fonction et les termes sont exactement les mêmes ici qu'au § 36 – de même que pour le *contuitus* du § 26). Voir la note 18 d'A. Solignac. *Les Confessions, livres VII-XIII*, Paris, Desclée De Brouwer (« Bibliothèque augustiniennne. Œuvres de saint Augustin », 14), 1962, p. 590 : « Augustin dit tantôt *attentio* et tantôt *intentio*

Ce mouvement double d'extension et de rappel, qui ressemble au mouvement du τόπος, est transposable à l'ensemble de la vie humaine, qui est une dispersion (*distentio*) dans le multiple, mais peut être rassemblée par l'Un (« colligar sequens unum »), de sorte que la *distentio* devienne une *extentio*, résultant de l'*intentio* de l'esprit : « in ea quae ante sunt non distentus, sed extentus, non secundum distentionem sed secundum intentionem »¹⁶⁰. De même, à un niveau encore plus haut, la connaissance divine s'étend au passé et au futur, englobe toutes choses, sans être une distension, mais une *intentio* comparable à celle du chant¹⁶¹.

pour marquer la *présence* de l'esprit à travers le passage du temps : le premier terme a un sens plutôt objectif, il exprime la permanence de la conscience à travers son attention à l'objet ; le second a un sens plutôt subjectif, il exprime l'*acte* de l'esprit qui vise et unifie la totalité de ses moments ». Cf. *De Trin.* X.1.1, où *intentio* semble bien avoir la signification d'attention : « Nunc ad ea ipsa consequenter enodatius explicanda limatior accedat intentio ».

¹⁶⁰ *Ibid.*, xxvii.39. L'*intentio* est en même temps une *extentio*, conformément au sens des verbes *tendere* et τεινεῖν : tendre, c'est étendre (d'où tendre vers), non pas contracter (cf. Augustin, *De Trin.* IX.1.1 : « (...) ea quae retro sunt oblivisci, et in ea quae ante sunt *extendi secundum intentionem* [d'après *Philipp.* III.14 dans la Vetus latina]. Tutissima est enim *quaerentis intentio*, donec apprehendatur illud quo *tendimus* et quo *extendimur*. Sed ea *recta intentio* est, quae profiscitur a fide »). Mais cette extension n'est pas une dispersion : elle se fait dans un type d'être qui a une propriété élastique, comme le πνεῦμα stoïcien, qui peut donc s'étendre sans se diviser, comme sous l'espèce du rayon visuel qui s'étend hors des yeux (d'où sans doute l'usage d'*intentio*, car la vision est une extension de l'organe vers l'objet, et de l'objet vers l'organe). Il en va de même pour l'âme. Lorsque donc Augustin dit que l'esprit se tend par une *intentio*, cela ne signifie pas qu'il se concentre en un point, mais au contraire qu'il s'étend selon les dimensions du temps, sans pour autant se perdre, mais en revenant toujours à lui.

¹⁶¹ *Ibid.*, 41.

3. L'*intentio* comme objet de pensée et comme mode d'être

(a) Avicenne et Averroès

Le Moyen Âge, bien sûr par l'intermédiaire d'Augustin mais aussi celui de Boèce, recueillera l'héritage de la polysémie d'*intentio*, dans les trois champs de la gnoséologie, de la philosophie pratique et de la philosophie naturelle¹⁶². Mais à cette base sémantique va s'ajouter le sens qu'acquiert *intentio* dans les traductions des textes arabes, et qui oriente du côté de « contenu intelligible », « objet de pensée ».

En effet, *intentio* rendra, entre autres, le terme *ma'nā*, qui est de première importance dans le vocabulaire d'Alkindi, Alfarabi, Alhazen, Avicenne et Averroès, principalement¹⁶³. Il faut cependant remarquer que, dans l'Avicenne latin par exemple, *ma'nā* n'est pas traduit seulement par *intentio*, et *intentio* ne traduit pas seulement *ma'nā*. Exemples du second point : dans la *Métaphysique*, *intentio* peut renvoyer à *ma'qūl*, *ḥāl* ou *maqṣūdu* (qui ont le même sens que *ma'nā*)¹⁶⁴. Exem-

¹⁶² De plus, *κατάλασις*, terme de rhétorique, sera repris, dans le cadre de la méthode théologique, par le pseudo-Denys au sens d'affirmation (*Theol. myst.* I.2; *Hier. cel.* II.3) et sera traduit par Erigène *intentio* (mais cf. *De div. nat.*, I.14).

¹⁶³ Cf. Spruit 1994, p.79-95.

¹⁶⁴ Voir le *lexique latino-arabe* dans Avicenne, *Liber de anima seu sextus de naturalibus* [= LDA], éd. Van Riet, Louvain / Leiden, Peeters / Brill, 1968-1972, t. I p. 419, t. II p. 303, et *Liber de philosophia prima sive scientia divina* [= LPP], éd. Van Riet, Louvain / Leiden, Peeters / Brill, 1977-1983, t. III p. 245-246. Les termes arabes peuvent différer dans une même page où ils sont tous traduits par *intentio*. Par exemple, LPP I.5, t. I p. 39 l.32 : *ma'qūl*, l.30-31 : *ma'nā* ; LPP VI.3, t. II p. 317 l.66 : *ḥāl*, l.55, 57, 60, 61 : *ma'nā*. *Maqṣūd* a la même signification de détermination intelligible que nous allons trouver à *ma'nā* (LDA V.7, t. II p. 164 l.77, LPP I.1, t. I p. 18 l.40 ; juste après *ma'nā* et dans le même emploi : LPP III.10, t. I p. 179 l.34), mais a aussi le sens de but (par exemple LPP I.4, t. I p. 26 l.86, IX.2, t. II p. 459 l.95), et *intentio* dénote donc aussi, bien sûr, l'intention liée à la volonté (de même en traduisant par exemple *gharad*, LPP IX.3, t. II p. 474 l.81-93, *qaṣd*, *ibid.*, IX.3, t. II p.466 l.20 – p.467 l.50 ; les deux successivement, *ibid.*, IX.2, t. II p.434 l.11-12). Quant à

ples du premier point : *ma'nā* est traduit aussi, entre autres, par *aliquid, esse, intellectus* (contenu intelligible saisi), *quod intelligitur, quid sit, definitio, sensus* (signification), *acceptio*¹⁶⁵.

Selon K. Gyegye, la meilleure traduction de *ma'nā* eût d'ailleurs été *conceptus*, non pas *intentio*¹⁶⁶. Néanmoins, on peut remarquer que *ma'nā* provient d'un verbe *'anā* dont le champ sémantique est assez vaste, couvrant les idées d'exprimer, désigner, signifier, vouloir, avoir l'intention¹⁶⁷, et que le choix correspondant d'*intendere, intentio, etc.*, n'est point absurde. De fait, selon G. Endress¹⁶⁸, chez les philosophes arabes, *ma'nā* « peut correspondre à νόημα, διάνοια, ἔννοια, λόγος, θεώρημα »¹⁶⁹, mais, dans les traductions des textes de l'*Organon* par Ishaq ibn Hunayn, le terme rend aussi πράγμα. Il signifie donc « chose intentionnelle », chose visée, identique au « contenu intentionnel »

la notion d'intention de l'auteur par rapport à ce qu'il a écrit, sens qui tient des deux précédents (volonté, signification), voir par exemple *LDA* II.2, t.I p.120 l.40 : c'est le mot *ma'nā* qui est ici traduit, mais *intentio* dans le même sens peut traduire également *gharaḍ* (*LDA* I.4, t. I p. 68 l.65 ; voir IV.3, t. II p. 41, où le terme *intentio* traduit l'un, l.76-78, puis l'autre, l.80-83), ou *qaṣd* (*ibid.*, V.1, t. II p. 11 l.50) (chez Boèce, *intentio* traduit directement σκοπός : « quae sit cujuscunque operis intentio, quod apud illos σκοπός vocatur », *In Porphyrium Dialogi, editio prima*, I.1, PL 64, 9 B ; éd. Schepps-Brandt, CSEL t.48, Vienne, 1906, p.4).

¹⁶⁵ Voir le *lexique arabo-latin*, *LDA* t. I p. 346 n° 536, t. II p. 252 n° 437, *LPP* t. III p. 85 n° 592.

¹⁶⁶ Gyegye 1971, p. 36.

¹⁶⁷ Voir *LDA*, t. I p. 346 n° 536. De même, on constate que le verbe *ra'ā* donne *ra'y* traduit par *sententia* et *ārā'* traduit par *intentiones, conceptiones* (*LDA*, t. II p. 235 n° 222).

¹⁶⁸ Endress 1997, p. 153.

¹⁶⁹ *Ma'nā* est traduit par *intentio*, contenu intelligible, réalité du connu, dans le *De intellectu* d'Al-Farabi (éd. E.Gilson, dans « Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant », *AHDLMA* 4 [1930], p. 118-119 l.126-144). Dans le commentaire du même auteur sur le *Peri hermeneias*, c'est *ma'qūl*, qui, comme νόημα, signifie concept ou pensée en relation avec les choses qui existent à l'extérieur de l'âme, et en relation avec les mots ; et selon Gyekye, p. 35, le terme aurait parfaitement pu être traduit par *intentio*.

de la pensée, « chose qui est le contenu de la pensée », mais aussi « extension référentielle du signe linguistique », la chose en tant que « contenu objectif de la pensée et du discours signifiant »¹⁷⁰.

C'est le cas avec Avicenne, chez qui la notion de *ma'nā* acquiert une importance particulière. Elle désigne en effet d'une part l'instrument de compréhension ou acte même d'appréhension par lequel nous saisissons cette détermination intelligible, d'autre part ce qui est objet de l'intellect (soit directement, soit réflexivement)¹⁷¹, et correspond assez bien à *λόγος* ou *ratio* dans sa double valeur sémantique de contenu notionnel, intelligible, objectif c'est-à-dire existant dans la réalité (*res intellecta*)¹⁷². Elle peut s'appliquer aux « idées » de l'Intelligence

¹⁷⁰ Endress 1997, p. 152 (voir aussi Leaman 1991). On a voulu rapprocher ce terme du λεκτόν stoïcien (cf. Shehaby 1975, Caston 1999), « ce qui est dit », « le signifié (σημαινόμενον) de l'énoncé signifiant (σημαίνων), et distingué de la réalité extérieure », « le contenu objectif de la pensée (τὸ νοούμενον προᾶγμα), ce que l'intermédiaire de la langue fait passer à autrui ». Mais Endress semble le contester, en notant que dans les premiers exposés systématiques de la langue arabe, *ma'nā* s'oppose à *lafz*, sans recours à la terminologie stoïcienne : *ma'nā* est le signifié du signe linguistique.

¹⁷¹ Cf. *LDA* III.7, t. I p. 252 1.64-66 (« Differentia autem formarum aut est ex definitionibus et intentionibus, aut est ex recipientibus ») ; *LDA* V.2, t. II p. 85 1.46 - p. 86 1.50 : « Tu enim nosci quod impossibile est dici ut unaquaelibet partium sit suum totum, cum altera contineatur in toto, et fit praeter intentionem (*ma'nā*) ipsius. Ergo clarum est quod unaquaeque illarum una est, et non significat intellectum (*ma'nā*) totius » (on voit qu'ici *ma'nā* est traduit par deux mots différents, mais qui ont le même sens : concept objectif, contenu intelligible) ; *ibid.*, p. 91 1.25 : « tunc partes non sunt partes intentionis intellectae » ; *LDA* V.4, t. II p. 120 1.39 : « intentio enim potentiae alia est ab intentione effectus » ; *ibid.*, p. 122 1.78-80 : « potentia vero destrui non est in intentione secundum quam compositum est unum, sed in materia quae est in potentia receptibilis utrorumque contrariorum ». Voir encore *LDA* I.5, t. I p. 97 1.51 ; II.2, t. I p. 116 1.76 ; II.3, t. I p. 137 1.88 ; III.1, t. I p. 170 1.11 ; III.3, t. I p. 187 1.52, p. 188 1.69, p. 189 1.89. *LPP* I.5, t. I p. 34 1.50-54, p. 35 1.59-60, p. 38 1.25 ; I.7, t. I p. 52 1.4-7 ; I.9, t. I p. 60, 1.45-47 ; etc.

¹⁷² Proche de essence, nature : « Unus enim in quantum est necesse esse est id per quod est ipse, et eius essentia, et haec intentio est attributa illi, vel propter essentiam illius intentionis, vel propter aliam causam (...) » (*LPP* VIII.5, t.

première¹⁷³. C'est aussi en ce sens qu'Avicenne parle par exemple de *ma'nā* de l'ego, c'est-à-dire du contenu notionnel qui est présupposé lorsque je dis «je», et qui est l'objet d'une appréhension non-sensible (puisque l'âme est capable de se saisir elle-même directement, indépendamment des sens)¹⁷⁴.

En en devenant la traduction la plus fréquente (nonobstant les cas signalés ci-dessus), le terme *intentio* ne désigne plus alors seulement, comme dans le langage philosophique latin, une opération de l'âme, mais le contenu objectif que celle-ci reçoit à travers une opération. L'intention lui est en effet donnée comme un objet : « *intentio enim impressa animae una est (...)* »¹⁷⁵.

Toutefois, j'ai écrit « reçoit à travers une opération » parce que l'*intentio* n'est pas donnée comme un objet sensible, reçue passivement à titre d'image, et correspond à un certain degré d'abstraction plus ou moins grand. Les *intentiones* ne sont pas des choses, des substances, des entités réelles, elles correspondent au découpage que nous opérions. Elles répondent à des significations visées par des mots¹⁷⁶, et sont manipulables par l'intellect¹⁷⁷. Elles peuvent passer de la multi-

II p. 405 l.8-10) ; « *quaecumque autem duo differunt non per intentionem, differunt per aliquid quod accidit intentioni et est adiunctum ei* » (*ibid.*, p. 406 l.27-29) ; « *Si autem vocaveris hanc intentionem naturam, poteris dicere quod caelum movet per naturam* » (*ibid.*, IX.2, t. II p. 449 l.96-97).

¹⁷³ « *Intentiones enim quae multiplicantur in ea [Intelligentia prima] secundum quod multitudo potest esse in ea (...)* » (*LPP IX.4*, t. II p. 486 l.66-67).

¹⁷⁴ « *intentionem autem de eo quod cognosco quod sit ego est id quod designo mea dictione cum dico «sensi», «cognovi», «feci»: quae proprietates coniunctae sunt in uno quod est ego* » (*LDA V.7*, p. 164 l.77-80 ; *loc. cit.*, l.82 : « *haec est intentio quam voco animam* »).

¹⁷⁵ *LDA V.5*, t. II p. 131 l.99-00.

¹⁷⁶ « *Intentio autem de hoc quod dicimus comitantur est sequi esse (...)* » (*LPP VIII.4*, t. II p. 401 l.39). « (...) cum primus dicitur intelligentia, dicitur secundum intentionem simplicem quam nosti in libro *De Anima* » (*ibid.*, VIII.7, t. II p. 423 l.81-82).

¹⁷⁷ Elles seront appelées par Duns Scot *rationes formales in re* : « *intelligit idem ipse [Avicenna] per aliam intentionem quod ego dico per aliam formali-*

PLICITÉ À L'UNITÉ PAR RÉDUCTION À UN COMMUN DÉNOMINATEUR, OU INVERSEMENT SI, AU CONTRAIRE, ON AJOUTE DES DIFFÉRENCES¹⁷⁸. Par exemple, l'âme

tatem » (*Report. Paris*. II, d.1 q.6 § 20, ed. Vivès t. XXII p. 556, cité par Paulus 1938 n. 2. Voir tout le développement de Paulus [p. 220-236, et notamment p. 220 : « on nomme *intention* l'un des principes réellement constitutifs d'une essence simple, susceptible d'être conçu indépendamment de tout autre principe constitutif de la même essence, et différent de ce dernier d'une façon qui ne peut pas être dite *réelle* au sens propre du terme (animalité, rationalité) »]). Cf. *LDA* V.6, t. II p. 138 1.94 – p. 139 1.5 : « cum ordinaveris in anima intentiones verborum significantium hoc quod dicitur quod «omnis homo est animal», invenies intellectum uniuscuiusque horum universalem, qui non formatur nisi in substantia non corporea ; ad hoc autem ut formentur in ea, necessario est ibi prius et posterius. Si autem commutaveris hoc et ordinaveris aliter intentiones formatas, sicut cum dicis quod «animal praedicatur de omni homine», non dubitabis hunc ordinem secundum quod est ordo intentionum universalium, non esse ordinatum nisi in substantia non corporea, quamvis alius sit hic ordo quam primus (...) sed hoc fit secundum auditum, non secundum intellectum, quasi enim duo ordines sunt diversi, sed intellectus purus idem est ». Cf. *LPP* III.4, t. I p. 129 1.00-2 ; V.3, t. II p. 251 1.90-97 ; VI.3, t. II p. 307 1.40 - p. 309 1.82.

¹⁷⁸ « (...) intentiones quibus non differunt ipsae formae fiunt una intentio in essentia intellectus comparatione similitudinis ; sed comparatione eius in quo differunt fiunt multae. Ergo intellectus habet potestatem multiplicandi de intentionibus quae sunt una, et adunandi quae sunt multae. Sed adunatio multorum fit duobus modis : uno, ut intentiones quae sunt multae et differentes dimensionibus in imaginationibus fiant una intentio, cum non differunt in definitione ; alio, ut de intentionibus generum et differentiarum componatur una in definitione ; modi autem multiplicandi fiunt e converso istorum (...) Cum autem aliquam formam repraesentat sensus imaginationi et imaginatio intellectui, et intellectus excipit ex illa intentionem, si postea repraesentaverit ei aliam formam eiusdem speciei quae non est alia nisi numero, iam non excipiet intellectus ex ea aliam formam praeter quam acceperat ullo modo, nisi secundum accidens quod est illius proprium ex hoc quod est illud accidens, ita ut aliquando accipiat illam nudam, aliquando cum illo accidente. Et propter hoc dicitur quod Socrates et Plato sunt una intentio in humanitate (...) » (*LDA*, V.5, t. II p. 129 1.66 - p. 130 1.90). Cf. *LPP* III.3, t. I p. 120 1.37, p. 121 1.47 ; V.3, t. II p. 250 1.69 - p. 252 1.14 ; V.5 t. II p. 171 1.85-92, p. 276 1.92 - p. 277 1.6, p. 280 1.56 - p. 281 1.93, p. 283 1.29-33.

n'est pas faite de parties, de plusieurs âmes, ses facultés végétatives, sensibles, etc., se fondent dans une même entité, et inversement l'âme végétative d'un animal et l'âme humaine ne convergent que dans une *intentio generalis*, c'est-à-dire au niveau d'une communauté de nature générique (fonction végétative, de nutrition, croissance et reproduction), quelles que soient par ailleurs leurs différences¹⁷⁹.

Cela n'empêche pas que l'*intentio* n'existe dans la réalité¹⁸⁰ et soit une détermination objective qui résiste aux manipulations de l'esprit¹⁸¹. Il se pourrait donc qu'elle soit en quelque sorte l'interface entre l'âme et les choses¹⁸². Elle peut être un universel¹⁸³, mais elle peut être aussi une détermination singulière qui individualise une chose au-delà de son espèce (par exemple pour les âmes humaines, qui sont toutes identiques par la forme, il s'agit de leurs rapports avec le corps, avec le moment de leur création, la diversité de leurs affections¹⁸⁴). Ces déterminations sin-

¹⁷⁹ « (...) anima enim vegetabilis non est coniuncta cum anima humana aliquo modo, nec virtus vegetabilis quae est in animali est verum ut coniugatur cum anima quae est in eo, sed coniunguntur in una intentione, scilicet quia unaquaeque earum nutrit et augmentat et generat, quamvis postea differant differentia specifica et constitutiva, non accidente tantum ; intentio autem quae est in illis utrisque est genus virtutis vegetabilis quae est in homine, sed differt ab eo, eo modo quo differt ab eo intentio generalis » (*LDA* V.5, t. II p. 170 1.65-73). *L'intentio generalis* est ici un universel, un genre. Cf. *LPP* III.2, t. I p. 113 1.2-5.

¹⁸⁰ « ex duabus causis diversis sunt in re hae duae intentiones » (*LDA* V.4, t. II p. 120 1.42-43). « (...) ita ut nihil eius destruat vel corrumpatur nisi intentio aptitudinis et quod pendeat ex ea (...) » (*LPP* VIII.2, t. II p. 382 1.41-42) ; « (...) ut intentio quam significat nomen de illo removeatur in exitu eius ad effectum » (*ibid.*, p. 384 1.81-82) ; « (...) quamvis intentio eius acquisita sit in esse » (*ibid.*, p. 390 1.10). Notons qu'on peut avoir une « intention de l'existence » (*intentio essendi* : *LPP* VI.3, t. II p. 317 1.60).

¹⁸¹ « Et absolute dicimus quod impossibile est coniungi in aliquo unius essentiae has duas intentiones » (*LDA* V.4, t. II p. 120-121 1.46-48).

¹⁸² Cf. Hayen 1954, p. 189-190 : l'*intentio* est immanente à l'esprit, et se trouve pourtant aussi dans la chose, est objective.

¹⁸³ Cf. *LPP* V.1, t. II p. 227 1.9 : « dicitur universale intentio quam possibile est praedicari de multis ».

¹⁸⁴ « Nos enim vere scimus quod, qui facit esse in illa intentionem univer-

gulières sont susceptibles de devenir une intention unique par l'opération d'abstraction : « intentiones quibus non differunt ipsae formae fiunt una intentio in essentia intellectus comparatione similitudinis ; sed comparatione eius in quo differunt fiunt multae »¹⁸⁵.

Le terme *intentio* couvre donc une gamme de déterminations, objets de l'intellect, qui vont du singulier à l'universel. Mais, employé dans l'analyse de la connaissance sensible, il possède un sens très précis, technique, et récurrent dans le lexique avicennien. *L'intentio* se trouve définie, au plan de la perception, par contraste avec la forme : il y a en effet opposition entre l'appréhension de la forme, qui se fait par les sens externes, et l'appréhension de l'*intentio*, qui se fait directement par les sens internes¹⁸⁶.

En cela, la théorie d'Avicenne paraît différente, au moins partielle-

salement ex qua fit singularis tantum, impossibile est ut faciat esse singularem nisi addiderit supra specialitatem eius, intentionem (ex qua fit singularis) aliquam de intentionibus quae consequuntur in creatione et comitantur, sive nos sciamus eas sive non » (*LDA* V.3, t. II p. 110 l.1-6 – Avicenne ne parle pas d'accidents).

¹⁸⁵ *LDA* V.5, t. II p. 129 l.66-69. *Ibid.*, V.1, t. II p. 76 l.5 : « formare intentiones universales intelligibiles ». *LPP* V.1, t. II p. 238 l.37-39 : « si postea exspoliaverit intellectus intentionem eius ab accidentibus, acquireretur in intellectu haec ipsa forma ». *Ibid.*, V.3, t. II p. 250 l.75-77 : « Si autem habuerit perfectionem intentionis, ita ut iam habeat quicquid fuit possibile habere, fiet species ».

¹⁸⁶ *LDA* I.5, t. I p. 85 l.88 - p. 86 l.06 : « Sed virium ab intus apprehendentium, quaedam apprehendunt formas sensibiles, quaedam vero apprehendunt intentiones sensibilium. (...) Differentia autem inter apprehendere formam et apprehendere intentionem est haec : quod forma est illa quam apprehendit sensus interior et sensus exterior simul (...) intentio autem est id quod apprehendit anima de sensibili, quamvis non prius apprehendat illud sensus exterior, sicut ovis apprehendit intentionem quam habet de lupo, quae scilicet est quare debeat eum timere et fugere, quamvis non apprehendat sensus ullo modo. Id autem quod de lupo primo apprehendit sensus exterior et postea interior, vocatur hic proprie nomine formae ; quod autem apprehendat vires occultae absque sensu, vocatur in hoc loco proprie nomine intentionis ». En revanche, dans le *LPP* VI.4, t. II p. 324 l.13, la forme est définie comme une « intention » en acte, capable d'agir (« Forma autem aliquando dicitur omnis intentio quae in effectu est adaptata ut agat »).

ment, de celle d'Alhazen, dont l'apport sera capital pour la science optique médiévale, et pour qui il semble que certaines intentions soient plus directement objets de la perception. Alhazen parle de *ma'nā* (traduit aussi par *intentio*) comme de quelque chose qui émane de l'objet lui-même, par les rayons lumineux ; elle est ce que nous percevons distinctement des formes visibles, et se présente comme la matière première sur laquelle l'esprit humain exerce ses capacités cognitives. Les intentions sont comme les messagers de l'objet, révélant divers aspects de sa forme totale, et fournissant à l'esprit le contenu objectif de sa perception visuelle. Plus précisément, selon Alhazen les formes des choses vues sont composées par les intentions¹⁸⁷. Il y a vingt deux de ces « intentions visibles » : la lumière (*lux*), la couleur, la distance, la position, la solidité, la forme, la grandeur, la discontinuité, la continuité, le nombre, le mouvement, le repos, la dureté, la mollesse, la transparence, l'opacité, l'ombre, l'obscurité, la beauté, la laideur, la similarité, la dissimilarité (cette liste sera reprise par les grands spécialistes de l'optique au XIII^e s. : Bacon, Peckham, Witelo, et influera sur la problématique de la *species sensibilis*). À l'exception de deux d'entre elles, elles sont appréhendées par accident et médiatement : elles requièrent l'opération du jugement. À la fois, donc, elles dépendent des objets (elles sont des choses, *res*) et résultent d'opérations mentales. Mais les deux qui font exception : la lumière et la couleur, sont par soi objets des sens. Dans leur cas, l'*intentio* se trouve donc en première ligne, pour ainsi dire, dans la perception. À partir de là se développeront les abondantes réflexions des médiévaux sur le mode de présence des intentions dans le milieu, ou encore sur le statut des « espèces » sensibles et intelligibles dans le fonctionnement cognitif¹⁸⁸.

Pour Avicenne, au contraire (du moins dans les textes du *De Anima*

¹⁸⁷ « Et [*virtus distinctiva*, i.e. le jugement] generaliter distinguet omnes intentiones rei visae, quae apparent per intuitum et formam totius rei visae compositam ex illis intentionibus » (*De aspectibus*, I, II, IV, in Friedrich Risner (éd.), *Opticae Thesaurus Alhazeni Arabis libri septem*, Basel, 1952, repr. New York, 1972, p. 67).

¹⁸⁸ Voir Spruit 1994.

où il en parle avec précision), l'*intentio* est ce que l'âme, par des « forces occultes », appréhende du sensible sans que cela soit passé d'abord par le sens externe, contrairement au trajet normal de la perception, où la forme est reçue d'abord par le sens externe, puis par le sens interne. Plus particulièrement, l'*intentio* est l'objet de ce qu'Avicenne appelle l'estimative¹⁸⁹. La brebis appréhende par le sens externe la forme du loup, c'est-à-dire sa figure, sa couleur, etc. Mais elle appréhende aussi directement par l'âme une *intentio* concernant le loup, à savoir qu'elle doit le craindre et le fuir, sans que cela soit donné dans la perception sensible externe¹⁹⁰. La « vis estimativa » saisit donc les « intentiones non sensatas quae sunt in singulis sensibilibus », et que n'a pas d'abord perçues le sens¹⁹¹. *Intentio* désigne encore ici un contenu notionnel extra-sensible, bien que présent dans une chose matérielle, telle que peuvent l'être l'utilité ou la nocivité, etc.¹⁹². Elle a un degré d'abstraction moindre que lorsque elle est appréhendée par l'intellect¹⁹³, car l'esti-

¹⁸⁹ « Usus autem est ut id quod apprehendit sensus, vocetur forma et quod apprehendit aestimatio, vocetur intentio » (*LDA* IV.1, t. II p. 8 1.2-3). Le terme est très employé dans *LDA* IV.1-3. La mémoire (*memoria*), ou *virtus custoditiva*, est le *thesaurus* qui garde les intentions perçues par l'estimative (*LDA* IV.1, t. II p. 9 1.8 sq.), à la différence de l'imagination (*virtus imaginativa*), qui est le *thesaurus* de ce qui appréhendé par les sens et rassemblé dans le sens commun (*ibid.*, p. 8, 1.4-5). La mémoire est pour l'estimative ce que l'imagination est pour le sens commun. Leur localisation cérébrale n'est pas la même. Mais l'*intentio* peut aussi être objet de l'imagination. Cf. par exemple *LDA* IV.3, p. 50 1.16-17 : « nisi intentio fuerit singularis cum eo quod fit singularis, non apparebit in imaginatione ».

¹⁹⁰ *LDA* I.5, t. I p. 86 1.96-06.

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 89 1.48-52.

¹⁹² *LDA* II.2, t. I p. 118 1.6-12: « Sed estimatio (...) apprehendit intentiones materiales quae non sunt in suis materiis, quamvis accidit illis esse in materia (...) bonitas vero et malitia et conveniens et inconveniens et his similia sunt in se res non materiales, quibus tamen accidit esse materiatae ». *Ibid.*, p. 119 1.19-20 : « intentiones non sensibiles, quamvis sint materiatae ».

¹⁹³ « Quae autem est magis propria ex proprietatibus hominis, haec est scilicet formare intentiones universales intelligibiles omnino abstractas a materia » (*LDA* V.1, t. II p. 76 1.4-6).

mativité saisit les choses dans leur singularité et leurs conditions concrètes¹⁹⁴. Mais elle a tout de même un degré d'abstraction supérieur à celui de la sensation et de l'image. Le sens ne fait qu'imparfaitement abstraction de la matière (puisque l'objet doit lui être présent)¹⁹⁵, l'imagination parachève l'abstraction de la matière mais non des accidents matériels (couleur, etc.) ; l'estimative effectue un pas supplémentaire, puisque l'intention qu'elle dégage n'est pas perçue par les sens, est en elle-même insensible mais mêlée aux impressions sensibles¹⁹⁶.

On peut sans doute conclure que, dans les différents plans considérés (sens, imagination, estimative et intellect), l'*intentio* est toujours un contenu notionnel, une détermination appréhendée à des niveaux différents d'abstraction, le mode d'appréhension variant¹⁹⁷. Elle est un matériau pour les opérations de l'âme, et passe par abstraction du sensible à l'intellect, par les médiations de l'imagination, de l'estimative et de la mémoire¹⁹⁸.

¹⁹⁴ « [aestimatio] quicquid apprehendit, non apprehendit illud nisi in forma singulari imaginabili » (*LDA* IV.3, t. II p. 54 l.75).

¹⁹⁵ *LDA* IV.3, t. II p. 44 l.26 - p. 45 l.32.

¹⁹⁶ *LDA* II.2, t. I p. 118 l.6 - p. 119 l.25. Cf. *LDA* IV.1, p. 6 l.79 sq.: des *intentiones* comme *inimicitia* ou *malitia* « non sunt sensibiles ex natura sua » : l'*anima sensibilis* les appréhende, mais non de telle sorte que ce soit « le sens qui la renseigne à leur sujet ». *LDA* IV.3, p. 38 l.33sq. : « apprehendit estimatio intentiones quae sunt commixtae cum sensibilibus de eo quod obest vel prodest ». Cependant une *intentio* peut être aussi sensible par soi, mais non perçue comme telle sur l'instant : par exemple si nous voyons quelque chose de céruleux, nous jugeons que cela est doux, mais sans percevoir la douceur : nous anticipons à son sujet (*ibid.*, p. 7 l.88 sq.).

¹⁹⁷ Cf. Goichon 1939, p. 22 : « *ma'nā* : idée, au sens large, soit l'intelligible, soit l'idée particulière que saisit l'estimative, soit le sens d'un mot ou d'une phrase ; νόημα, *Interpr.* 1, 16 a 10-14 ; *De An.* III.6, 430 a 28 ; *Metaph.* A 9, 990 b 25 ». Cf. Goichon 1937, p. 57-58, et Goichon 1938, p. 253-255.

¹⁹⁸ « Virtutes animales adiuvant animam rationalem in multis (...) ratio separat unumquodque universalium a singularibus abstrahendo intentiones eorum a materia et ab appendiciis materiae et a consequentibus eam, et considerat in quo conveniunt et in quo differunt, et cuius esse est essentialis et cuius accidentalis. Ex quo accidit animae habere principia intelligendi auxilio secum

Ajoutons que dans la distinction porphyrienne entre noms de « première » et de « seconde imposition » (appliquée par Boèce aux cinq prédicables), le terme *impositio* sera remplacé, au XIII^e s., par celui d'*intentio* issu des traductions d'Avicenne¹⁹⁹ : les premières intentions sont les choses elles-mêmes, tandis que les secondes intentions sont les outils épistémologiques (genres, espèces, etc., sujets de la science logique), par lesquels notre esprit classe les premières²⁰⁰. Les intentions

agentium imaginationis et aestimationis » (*LDA* V.3, t. II p. 102 l.97-05). Il y a des transitions et des associations entre formes et intentions, comme on le voit par les rapports de l'estimative, de l'imagination et mémoire, ces deux dernières étant les deux facultés qui collectent respectivement formes et intentions: « aestimatio convertitur ad suam virtutem imaginativam et repraesentat unamquamque formarum quae sunt in imaginatione, ita ut quasi modo videat quod ipsae sunt formae eius. Cum vero ostensa fuerit forma qua apprehendit intentionem quae deleta erat, apparebit et intentio sicut apparuerat extra et stabiliet eam virtus memorialis in se sicut stabilierat prius, et fiet memoria. Et aliquando perveniet ab intentione ad formam, et memoria habita non habebit comparisonem ad id quod est in thesauro retinendi, sed ad id quod est in thesauro imaginandi; et erit eius conversio, aut ex hoc quod convertitur ad intentiones quae sunt in retentione, ita ut intentio faciat formam necessario apparere et convertetur iterum comparatio ad id quod est in imaginatione, aut propter conversionem ad sensum » (*LDA* IV.1, t. II p. 9 l.15 – p. 10 l.26).

¹⁹⁹ Voir par exemple *LPP* 1.2., t. I p. 10 l.73-75. Cf. par exemple Thomas d'Aquin, *Scriptum super libros Sententiarum*, I.I, d.2 q.1 a.3 c. (éd. Mandonnet puis Moos, Paris, Lethielleux, 1929-1947, 4 vol., t. I p. 66-67) ; *ibid.*, d.23 q.1 a.3 resp. (t. I p. 563) ; d.33 q.1 a.1 ad 3^m (t.I p. 767) ; *De Potentia (Quaestiones disputatae)*, éd. Bazzi e.a., t. II, Turin, Marietti, 10^e éd. 1965) q.1 a.1 ad 10^m, q.7 a.6 c., a.9 c., *Expositio super librum Boethii de Trinitate* q.6 a.1, éd. Deccker, Leiden, Brill, 2^e éd. 1965, p.210 l.14, *Sententia libri De anima*, I, II, cap.XII, ed. Leon, t. XLV-1, 1984, p. 115 l.96 – p. 116 l.117, p. 116 l.139-151 (éd. Pirota, Turin, Marietti, 1959, § § 378, 380). Voir Knudsen 1982.

²⁰⁰ Selon Gyekye 1971, p. 32, l'expression '*alā al-qaṣd al-awwal* a servi, dans la traduction arabe de *l'Isagoge*, à rendre le προηγούμενος de Porphyre (éd. Busse, CAG IV, Berlin, 1887, p. 17 l.9). Προηγέομαι signifie « aller le premier, précéder, ouvrir le chemin », et se décompose en προ = *awwal*, et ἡγέομαι = *qaṣada* = *intendere* ; donc : « selon une première intention » (comme, me semble-t-il, dans Avicenne, *LPP* IX.3, t. II p. 469 l.94, ou X.4, t. II

premières nous font atteindre la réalité objective, l'essence dans la chose (la *natura communis*), un second acte de l'esprit (réflexion de l'esprit sur son propre fonctionnement) nous les fait concevoir selon un mode d'universalité (*intentio universalitatis*), élément intelligible attribuable à plusieurs individus.

Chez Averroès aussi l'*intentio* est essentiellement un contenu notionnel. Le terme est pourtant parfois quasiment synonyme de *sensibile* : « [sensibilia] movent enim sensus secundum quod sunt intentiones, cum in materia non sunt intentiones in actu, sed in potentia »²⁰¹. Cependant, cette définition n'est en réalité guère éloignée de celle d'Avicenne : les intentions sont l'aspect formel des choses, aspect par lequel elles affectent les sens, et qui est déjà un degré d'abstraction par rapport à la matière²⁰², de sorte que l'« intention de la couleur est autre que la couleur »²⁰³. L'*intentio* semble se trouver aussi dans l'imagination : « Et ideo anima rationalis indiget considerare intentiones

p. 542 l.60). Ainsi s'explique la traduction en latin par *intentio*. Mais elle est quelque peu surdéterminée par les autres sens d'*intentio* et les autres termes arabes traduits par le même mot (*ma'nā* entre autres). Le προηγουμένως de Porphyre a été traduit à juste titre *principaliter* par Boèce de son côté ; et dans l'arabe, il faut le plus souvent comprendre selon Gyekye une expression adverbiale signifiant simplement « premièrement », « principalement ».

²⁰¹ *Commentarium magnum in Aristotelis De Anima Libros*, II.60, éd. Crawford, Cambridge (Mass.), The Mediaeval Academy of America (Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem VI-1), 1953, p. 221 l.42-44.

²⁰² « Et ideo dicitur quod isti sensus non comprehendunt intentiones sensibilibium nisi abstractas a materia : non enim apprehendunt intentionem coloris nisi abstractam a materia ; (...) Et cum declaratum est hanc comprehensionem esse spiritualement, dicamus negantibus sensus comprehendere per medium quod intentiones quas anima comprehendit spiritualiter, quedam sunt universales, scilicet intelligibilia, et quedam particulares, scilicet sensibilia » (*Compendium libri Aristotelis De sensu et sensato*, in Averroes, *Compendia librorum Aristotelis qui Parva naturalia vocantur*, ed. A. L. Shields et H. Blumberg, Cambridge (Mass.), The Mediaeval Academy of America (Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem VII), 1949, p. 30 l.25-33).

²⁰³ « intentio enim coloris alia est a colore » (*Comm. magn. in De An.*, II.121, p. 317 l.31-32). *Ibid.*, p. 317 l.17-20 : « Et ideo in anima sunt intentio-

que sunt in virtute imaginativa »²⁰⁴. Son intelligibilité potentielle est actualisée par l'intellect séparé, qui la transforme en *intentio intellecta* (ou *intentio universalis*) reçue dans l'intellect passif. L'*intentio* fait ainsi le lien entre l'intellect agent et l'imagination²⁰⁵.

D'autre part, et c'est un point d'importance capitale, Averroès oppose l'*intentio* et l'existence corporelle. Par exemple, la lumière dans le « milieu » a une *esse intentionale* : elle « n'est pas un corps, mais la présence d'une intention dans le milieu diaphane »²⁰⁶. Pareillement, Averroès utilise « l'argument des contraires » pour montrer que des formes telles que les couleurs n'ont pas, dans les organes perceptifs, une existence corporelle, mais spirituelle, ou plutôt intermédiaire entre la spiritualité et la corporéité²⁰⁷. Cet argument est emprunté à la réflexion suivante d'Aristote : si l'œil devenait coloré, il devrait éventuellement recevoir des couleurs contraires en même temps et au même endroit²⁰⁸. R. Sorabji²⁰⁹ a montré que les commentateurs de l'Antiquité tardive (Alexandre d'Aphrodise, Themistius, Philopon) ont exploité cette re-

nes et comprehensiones, et extra animam non sunt neque intentiones neque comprehensiones, sed res materiales non comprehense omnino ».

²⁰⁴ *Ibid.*, III.4, p. 384 l.45-46.

²⁰⁵ *Ibid.*, III.18, p. 439 l.58-81.

²⁰⁶ « lux non est corpus, sed est praesentia intentionis in diaphano (...) subiectum obscuritatis et lucis est corpus et est diaphanum ; lux autem est forma et habitus istius corporis, et si esset corpus, tunc corpus penetraret corpus » (*ibid.*, II.70, p. 237 l.19-20, 23-25).

²⁰⁷ *Compendium libri Aristotelis De sensu et sensato, op. cit.*, p. 29 l.15 - p. 30 l.28, p. 31 l.45 - p. 32 l.49.

²⁰⁸ *De anima* III.2, 427a8.

²⁰⁹ Sorabji 1991, p. 227-259. Sur Aristote lui-même, voir la discussion entre Burnyeat 1991 et 1995, Nussbaum and Putnam 1995, R. Sorabji 1995 et 2001, Rapp 2001 : pour le Stagirite, la perception nécessite-t-elle un processus physiologique dans les organes sensoriels (par exemple coloration de l'œil) ? Ou bien le fait de recevoir la forme sans la matière signifie-t-il simplement que l'on prend conscience de l'objet (interprétation « brentanienne ») ? Sorabji (1995, p. 209 sq.) pense que la modification organique sert de cause matérielle à la perception, comme l'échauffement du sang est cause matérielle de la colère (le désir de revanche en est la cause formelle).

marque pour « dématérialiser » le processus perceptif, sauf pour le sens du toucher : les autres sens ne sont pas une matière qui reçoit entitativement des formes comme la couleur ou le son. L'œil ne devient pas blanc ou noir, selon ce qu'il voit. Selon Philopon, ces sens ne reçoivent les formes que « cognitivement » (μόνον γνωστικῶς)²¹⁰ : c'est là un pas important vers la compréhension moderne de l'intentionnalité comme rapport aux choses spécifiquement cognitif, non physique²¹¹. L'idée que la forme est reçue dans le sens sans la matière²¹² signifie donc pour Philopon (contrairement à l'interprétation antérieure, selon laquelle la forme est reçue dans le sens sans la matière de l'objet) que le sens, ou l'organe, ne sert pas de matière à cette forme²¹³, et que cette forme n'y existe donc pas comme dans une chose.

(b) Le Moyen-Âge latin

Cette idée d'un mode d'être intentionnel, distinct du mode d'être entitatif, sera essentielle pour le Moyen Âge latin²¹⁴. D'un côté, donc,

²¹⁰ *In Aristotelis De anima libros commentaria*, II.11, éd. Hayduck, CAG XV, p. 432 l.33 - p. 433 l.11 ; II.12, p. 438 l.9.

²¹¹ Il est vrai que cette idée de non-affection concerne aussi des réalités non-connaissantes : l'air n'est pas affecté (il demeure ἀπαθής) par l'objet sensible (contrairement à ce que dit Aristote, *De anima* III.12, 435a1-8, *De sensu*, 6, 447a9), il ne fait que laisser passer ce que Philopon appelle l'activité (ἐνέργεια) de la couleur vue. Un rayon de lumière passant à travers un verre teinté laisse une tache de couleur sur le mur opposé sans colorer l'air traversé (*In De anima*, II.7, éd. Hayduck, CAG XV, p. 334 l.38-p. 336 l.3). Toutefois, il faut remarquer que la question de la vision et de la lumière sont très particulières, et que la sphère de l'air illuminé est comme une extension ou une préparation du psychique. La vue est le sens le moins corporel, mais pour les autres sensations, les impressions sont acheminées par un véhicule matériel.

²¹² *De anima* II.12, 424a18-19, 424b2-3 ; III.12, 434a30.

²¹³ *In De anima* II.12, p. 440 l.20 - p. 441 l.11.

²¹⁴ Je me bornerai ici à une simple esquisse des répercussions de l'apport des philosophes arabes sur le XIII^e s., et surtout sur Thomas d'Aquin. Pour de plus amples aperçus, voir Pasnau 1997, Panaccio 1999, Boulnois 1999 (chap. II), Perler 2001 et 2002.

en fonction du lexique en usage dans la noétique arabe, c'est à juste titre que l'on pourrait donner *ratio* comme équivalent d'*intentio*, au sens de détermination intelligible / intelligée²¹⁵. Simplement, *ratio* traduit plus directement le grec λόγος, tandis qu'*intentio* traduit le mot ou les mots arabes qui ont traduit λόγος²¹⁶, d'où, par rapport à l'Antiquité, son évolution vers le sens de : contenu intellectuel représentant l'être naturel. D'un autre côté, comme le note Albert le Grand, une forme substantielle donne l'être au composé matériel et fait partie de ce composé, tandis qu'une *intentio* n'inclut pas d'apport ontologique, mais fournit seulement un signe (*signum*, *significatio*, *significare*) ou une marque (*notitia*, *notificare*) de quelque chose (c'est bien un des sens de *ma'nā*)²¹⁷. Plus exactement, elle est un des différents modes d'être possibles de la *forma rei*, à des degrés d'abstraction divers, et par là

²¹⁵ Thomas d'Aquin, *ScG I.53*, § 443, t. II p. 65 : « intellectus, per speciem rei formatus, intelligendo format in seipso quandam intentionem rei intellectae, quae est ratio ipsius, quam significat definitio ». Cf. Hayen 1954, p. 177-187. *Ibid.*, p. 197 : *intentio* peut équivaloir à *consideratio* chez Thomas d'Aquin. Pour Roger Bacon, *intentio* est synonyme de *conceptus* (cf. Tachau 1988, p. 16). Voir Alexandre de Halès à propos des transcendants, *Summa theologica*, l.I, inq.I tr.III q.I membr. 1 cap.2 (Quaracchi, Collegium S. Bonaventura, 1924, t. I, p. 113a, 116a-b) ; *Tractatus de transcendentalibus entis conditionibus*, q.9, éd. D. Haltour, dans *Franziskan. Studien* 41 (1959) 41-106, p. 74 l.17-25). Cf. Albert le Grand : *De bono* tr.I, q.1, Münster W., Aschendorff, Alberti Magni Opera omnia [= ed. Col.] t. XXVIII p. 6 l.67-69, p. 7 l.14, p.11 l.80-83 ; *De anima* I, tr. I cap.7, ed. Col. t. VII/1 p. 14 l.19 sq., p. 15 l.65-77 ; *De incarnatione* tr.6 q.1 a.2, ed. Col. t. XXVI p. 222 l.10.

²¹⁶ Ou un terme comme ἐννοια qui dans le stoïcisme (*SVF* IV.51), puis dans le néoplatonisme, correspond au λόγος aristotélicien. Cf. Albert, *De anima* l.I tract.1 cap.7 : « considerat rationem sive intentionem rei » (ed. Col. t. VII-I p. 14 l.19-20).

²¹⁷ *De anima* l.2, tract.3, cap.4, ed. Col. t. VII-I, p. 102 l.28 sq. (« (...) et haec non dat esse alicui nec sensui, quando est in ipso, nec etiam intellectui, quando est in illo, sed signum facit de re et notitiam. Et ideo intentio non est pars rei sicut forma, sed potius est species totius notitiae rei »). Cf. *Ibid.*, tract. 4, cap. 3, p. 152 l.41-42 : « intentio non est res rata in esse, sed potius ratae rei similitudo spiritualis ».

opposée au mode d'être naturel, conformément à la grande ligne de partage rappelée par Averroès : « nullum a entium quae sunt in cognitione dicitur esse simpliciter secundum quod est extra animam »²¹⁸. Ce mode d'être peut être caractérisé comme un « moindre-être », par contraste avec l'être plein que la forme a dans la réalité, comme le souligne Avicenne : « Omnis enim intentio est propter id quod intenditur et est minoris esse quam id quod intenditur »²¹⁹, suivi en cela par Roger Bacon : « Intentio vocatur in usu vulgi naturalium propter debilitatem sui esse respectu rei, dicentis quod non est vere res sed magis intentio rei, id est similitudo »²²⁰.

Ou encore, comme le dira Thomas d'Aquin, est nommé *intentio* ce qui n'a qu'un être incomplet (*ens incompletum*) – ou encore un être diminué (*ens diminutum*) comme il appelle à la suite d'Averroès cet être qui n'existe que dans l'esprit²²¹ –, par opposition à l'être complet

²¹⁸ *In Metaph.* I.VI comm.8, ed. Iuntina, Venise, 1562 (Aristotelis Opera cum Averrois Commentariis, vol. VIII ; réimpr. Frankfurt, Minerva, 1962), f° 152 v° a.

²¹⁹ *LPP IX.3* (t. II, p. 466 l.31-32). Cf. Albert le Grand, *De anima* I. 2, tract. 4, cap. 1, ed. Col. t. VII-I p. 149 l.41 sq., tract. 3, cap. 3, p. 101 l.19-21, *De incarnatione* tr.6 q.1 a.1 (ed. Col. t. XXVI) p. 220 l.24, a.2, p. 221 l.22-24, p. 222 l.10 sq. ; Thomas d'Aquin, *Sententia libri De anima*, I.II cap. XXIV, ed. Leon. t. XLV-1 p. 169 l.27 sq. (Marietti § § 552-553, 557). Avicenne, pourtant, semble avoir au contraire rematérialisé l'*intentio* (Sorabji 1991, p. 236). Pour lui, l'œil reçoit un « simulacre » de l'objet (*LDA III.7*, p. 254 l.7 et 97-8, p. 255 l.17-19). Cette forme n'est pas identique, mais seulement similaire, à celle qui est dans l'objet vu (*ibid.*, p. 254).

²²⁰ *De multiplicatione specierum*, I, 1, in D. C. Lindberg, *Roger Bacon's Philosophy of Nature. A Critical Edition, Introduction and Notes, of De multiplicatione specierum and De speculis comburentibus*, Oxford, 1983, p. 4 l.54-56. Cf. *ibid.*, p. 2 l.23-26, « (...) haec virtus secunda habet multa nomina, vocatur enim similitudo agentis et ymago et species et ydolum et simulacrum et fantasma et intentio et passio et impressio et umbra philosophorum apud autores de aspectibus ».

²²¹ *In Metaph.*, *loc. cit.* (« Ens enim quod est per accidens, non habet causam terminatam : et quod est veridicans, non habet etiam causam nisi animam. Et ideo utrumque numeratur in genere entis diminuti. Et ideo perscrutandum est de ente perfecto, quod est ens extra animam »).

qui possède un *esse* fixe dans la nature : « hujusmodi entia consueverunt intentiones nominari et habent aliquid simile cum ente quod est in anima quod est *ens diminutum* »²²².

Cette définition est très générale. Elle ne s'applique pas seulement au domaine de la connaissance sensible ou intellectuelle, à ce que Thomas nomme l'*intentio quiescens*²²³, c'est-à-dire « stable », puisqu'il s'agit du type d'existence, dans le sujet connaissant, qu'a une forme lorsqu'elle est connue (« sicut sunt intentiones rerum in anima »). Elle s'applique aussi à l'*intentio fluens*, mode d'être « fluant »²²⁴, qui se subdivise encore en deux catégories :

- Dans le passage de la puissance à l'acte qui constitue proprement le mouvement, la forme terminale est déjà présente dans le mobile, mais en cours d'acquisition, non encore pleinement réalisée, donc sur un mode d'être intentionnel²²⁵.
- Dans l'action de l'agent sur le patient par l'intermédiaire d'une cause instrumentale:

Loin d'en posséder par nature la capacité, la cause instrumentale ne fait que transmettre une action : « Virtus instrumenti (...) est (...) quoddam ens incompletum »²²⁶. L'agent possède cette vertu à l'état de forme, qui se trouve chez lui selon son être propre, « habens completum esse in natura »²²⁷ ; par opposition, l'instrument, qui n'agit qu'en tant qu'il est mû, ne reçoit cette vertu que d'une manière partielle, imparfaite, transitoire : « non est ens completum, habens esse fixum in natura »²²⁸. Ainsi, une forme telle que la puissance spirituelle (l'effica-

²²² *Scriptum super Sententiis*, l. IV, d.1 q.1 a.4 quaest. 2, § 141, p. 35.

²²³ *Ibid.*, quaest. 4, § 158, p. 37.

²²⁴ Tout en les distinguant, Thomas rappelle ici la proximité entre le sens cognitif d'*intentio (intentio quiescens in anima)* et son sens physique (*intentio fluens in instrumento*). Cf. Hayen 1954, p. 105.

²²⁵ « sicut etiam in mobili est forma quae est terminus motus, dum movere ut fluens de potentia in actum » (*ibid.*, quaest. 4, § 159, p. 37. Cf. *De Ver.*, q.27 a.4 ad 4^m, ed. Leon. t. XXII-3 p. 806).

²²⁶ *Ibid.*, quaest. 2, § 141, p. 34.

²²⁷ *Loc. cit.*, § 140, p. 34.

²²⁸ *Loc. cit.*, § 141, p. 34.

ce d'un sacrement, en l'occurrence) ne peut se trouver dans ce qui lui sert de support, une chose corporelle, « secundum esse completum », mais elle le peut « per modum intentionis », c'est-à-dire « non secundum completum esse in natura »²²⁹. De même, la lumière ou les couleurs ont leur lieu naturel, leur être véritable, dans le corps qui luit (*lucidum*) ou qui est coloré, et ne sont reçues dans l'air que de façon intentionnelle, sans le colorer²³⁰. Il en va pareillement pour la vertu de l'art imprimée dans l'objet utilisé par l'artiste : « non sicut forma habens esse completum in natura sed per modum intentionis, sicut virtus artis est in instrumento artificis »²³¹. Ou encore, pour le concours divin, nécessaire pour toute action créée : « Id quod a Deo fit in re naturali, quo actualiter agat, est ut *intentio* sola, habens quoddam esse incompletum »²³². Ou enfin, l'*intentio* d'agents naturels comme le moteur céleste ou l'âme est présente respectivement dans le ciel et dans la semence²³³.

Une intention est donc en somme une forme imparfaite²³⁴, c'est-à-

²²⁹ *Ibid.*, quaest. 2 § 148, p. 35, et quaest. 4, § 158, p. 37. Cette terminologie, appliquée à la causalité instrumentale, sera abandonnée après le *De Potentia*, selon Simonin 1930 (p. 450-451), mais cette conclusion est nuancée par Hayen 1954 (p. 47).

²³⁰ *Ibid.*, quaest. 4, § 156, p. 37. Cf. *De Pot.* q.3 a.7 ad 7^m, *De Ver.* q.27 a.4 ad 4^m.

²³¹ *De Pot.* q.3 a.11 ad 14^m.

²³² Cf. *De Pot.* q.5 a.1 ad 6^m.

²³³ « (...) supposito secundum fidem nostram quod caelum sit corpus inanimatum, nihilominus tamen ponimus quod motus ejus sit ab aliqua substantia spirituali sicut motore : et cum motus sit actus motoris et mobilis, oportet quod in motu non tantum relinquatur virtus corporalis ex parte mobilis, sed etiam virtus quaedam spiritualis ex parte motoris : et quia motor est vivens nobilissima vita, ideo non est inconveniens, si motus caelestis, in quantum est in eo intentio [var.: intensio] et virtus motoris, per modum quo virtus agentis principalis est in instrumento, est causa vitae materialis » (*Sent.* I.II, d.18 q.2 a.3 ad 3^m, t. II p. 471). « (...) si etiam semen est in actu, in quantum est in eo motus et intentio animae generantis, secundum Philosophum in libro De generatione animalium [II.3 736b29 sq.] » (*Quaestiones disputatae de malo*, q.4 a.1 ad 16^m, ed. Leon. t. XXIII p. 107 1.407-410).

²³⁴ Cf. *De Pot.* q.6 a.4 c. : « ad modum formarum imperfectarum quae intentiones vocantur ».

dire qui n'existe pas d'une façon plénière, étant reçue dans un sujet qui n'est pas du type de celui où elle subsiste de plein droit. Ainsi, pour en revenir à la problématique gnoséologique, par opposition à l'être « ferme en nature » de certains accidents, d'autres accidents n'ont pas un être véritable, comme les universaux dans l'âme, qui ne sont que des intentions des choses²³⁵. Un cas d'*esse intentionale* est donc l'*esse intelligibile tantum*, c'est-à-dire l'être qu'a une forme dans un intellect en tant qu'elle est connue par ce dernier, par opposition à la « *forma subsistens in esse naturali* »²³⁶. Il est comparable à l'être qu'une forme a dans le milieu qui la transmet : « *sicut etiam et forma coloris in pariete habet esse naturale, in medio autem deferente habet esse intentionale tantum* »²³⁷. H.-D. Simonin signale une distinction *secundum intentionem*, à peu près égale à une distinction de raison, s'opposant à la distinction *secundum esse*²³⁸. De même, l'analogie *secundum intentionem* équivaut à une univocité logique et diffère de l'analogie *secundum esse*. Tout cela désigne ce qui est du ressort de l'activité de l'esprit.

Ainsi, ce qui est encore nommé *intentio intellecta*, étant ce que l'intellect conçoit d'une chose, n'est ni de la substance de l'intellect lui-même (l'être de ce dernier ne consiste pas à être intelligé, alors que :

²³⁵ « *sunt enim quaedam accidentia quae non habent esse vere, sed tantum sunt intentiones rerum naturalium ; et huiusmodi sunt species rerum, quae sunt in anima* » (*Sent.* I, d.8 q.5 a.2 ad 4^m, t. I p. 230-231).

²³⁶ Selon Simonin 1930, p. 460 n. 2, l'*intentio* n'est ni le concept formel ni le concept objectif, mais « le mode d'être qui convient au concept objectif ». « En termes plus modernes, poursuit-il, l'*intentio* ne désigne pas le contenu particulier de tel acte de connaissance, son objet spécial ; c'est au contraire le *mode* selon lequel tout contenu de pensée est nécessairement saisi par l'esprit, le *mode d'être* propre à l'intellection comme telle ».

²³⁷ *STh* I^a p., q.56 a.2 ad 3^m.

²³⁸ Simonin 1930, p. 459. Cf. *Expositio libri Boetii de ebdomadibus*, II, ed. Leon. t. L p. 272 l.204 - p. 273 l.206 : « *sicut esse et quod est differunt [in simplicibus] secundum intentiones, ita in compositis differunt realiter* » : *STh* I^a p., q.76 a.4 ad 4^m : « *non oportet secundum diversas rationes vel intentiones logicas, quae consequuntur modum intelligendi, diversitatem in rebus naturalibus accipere* ». Cf. Paulus 1938, p. 220 sq.

« esse intentionis intellectae in ipso intelligi consistit »²³⁹), ni la chose intelligée, mais une similitude de celle-ci (qu'on appelle aussi « verbe intérieur »)²⁴⁰, une forme placée dans une condition particulière : la forme même de la chose, mais informant un sujet qui n'est pas pour elle un substrat ontologique normal. En tant que forme, elle est acte commun du connu et du connaissant, c'est-à-dire ce en quoi ils convergent, se rencontrent, se touchent, s'identifient d'une certaine manière sans se confondre pour autant.

Plus précisément, il faut distinguer dans le connaître la connaissance comme modification du sujet connaissant, et la connaissance en tant qu'elle renvoie à un objet, et relève par là de la catégorie de relation (*ad aliud*)²⁴¹ – son caractère intentionnel, dirions-nous encore aujourd'hui. Dans le domaine de la perception, il faut noter qu'Avicenne précise que la vision ne se fait pas par un changement de l'air lui-même, car une telle disposition serait une affection de toute la masse aérienne elle-même, et non une intention relative (*intentio relativa*) à l'une ou l'autre personne (c'est-à-dire que tout le monde verrait la même chose, alors que ce qui est perçu dépend d'une *intentio* particulière, donc encore de quelque chose de non matériel mais qui est pourtant « incorpo-

²³⁹ *ScG* IV.11, § 3466, t. III p. 265 l.41-43.

²⁴⁰ « Dico autem *intentionem intellectam* id quod intellectus in seipso concipit de re intellecta. Quae quidem in nobis neque est ipsa res quae intelligitur; neque est ipsa substantia intellectus; sed est quaedam similitudo concepta in intellectu de re intellecta, quam voces exteriores significant; unde et ipsa *intentio verbum interius* nominatur, quod est exteriori verbo significatum » (*ScG*, *loc. cit.*, l.24-33). En ce sens, son Verbe, par lequel il se connaît, est pour Dieu une *intentio intellecta*.

²⁴¹ *Quodl. VII*, q.1 a.4 c., ed. Leon. t. XXV-1 p. 16 l.36-52 : « [Noticia] dupliciter potest considerari. Vel secundum quod comparatur ad cognoscentem, et sic inest cognoscenti sicut accidens in subiecto, et sic non excedit subiectum, quia nunquam invenitur inesse alicui nisi menti. Vel secundum quod comparatur ad cognoscibile, et ex hac parte non habet quod insit, sed quod *ad aliud* sit (...) et propter hoc notitia secundum considerationem istam non est in anima ut in subiecto, et secundum hanc considerationem excedit mentem in quantum alia a mente per noticiam cognoscuntur ».

ré »). On peut penser que s'en suit, ici également, une approche intéressante de l'*intentio* sous l'aspect d'une *relatio* : « dicimus necesse esse ut sit relatio inter aerem et videntem cum viderit, et propter hanc relationem fiet visio ; sed negamus dispositionem et affectionem fixam et stabilem esse in ipso aere et in eius essentia »²⁴².

Toujours est-il que, chez Thomas, le terme *intentio* ne ressortit pas seulement au domaine de la connaissance intellectuelle et de l'universel, mais est aussi employé pour désigner l'objet de la sensibilité ou de la cogitative, dans son individualité même, sa particularité concrète²⁴³. La dualité des modes d'être possibles (naturel ou intentionnel) s'applique aussi en effet à la connaissance sensible, puisque la réception de la forme sans la matière signifie que la forme a dans le sens un autre

²⁴² LDA III.5, t. I p. 220 l.48-54.

²⁴³ « intentiones sensibiles » (*STh I^a p.*, q.78 a.4 c.), « intentiones sensibiles » / « intentiones universalium » (*ibid.*, q.78 a.3 c.) ; « intentiones particulares (singulares) » (*De Ver.* q.10 a.5 ad 2^m), « intentiones particularium » (*ScG II.73*, § 1510 [« Adhuc scientia »], t. II p. 211 l.9-10), « intentiones individualium » (*Sententia libri de anima*, l.II cap. XIII, ed. Leon. t. XLV-1 p. 121 l.196 [Marietti § 396], *STh I^a q.*81 a.3 c.). Cf. Simonin 1930, p. 457 : « Dans cette première acception, l'*intentio* désigne donc l'objet connu comme tel, c'est-à-dire en tant qu'il se distingue des modifications préalables des puissances, requises pour l'acte de connaissance ». Dans la perception, l'être de la chose perçue est libéré de la matière, mais non des conditions matérielles individualisantes, la perception donnant accès à des individus, non à des universaux. Thomas suit en cela Avicenne, pour qui la forme est reçue sans la matière de l'objet, mais non pas sans les « intentions matérielles » (*intentiones materiales*) que sont le *quantum*, le *quale*, le *ubi* et la position (LDA II.2, t. I p. 116 l.84-7) ; il n'y a donc pas abstraction totale. Cf. Albert, *De anima*, l. 2, tract. 3 cap. 4 (ed. Col. t. VII-1 p. 102 l.31-33, 39-45 sq.) : « Intentio autem vocatur id per quod significatur res individualiter vel universaliter secundum diversos gradus abstractionis (...) intentio autem colorati quae est in oculo totam rem significat vel notificat (...) Et hoc est quod dicit egregie Aristoteles in secundo libro suo de anima, quod sensus sunt particularium, et non dicit quod sint formae alicuius tantum, sed totius particularis (...) ». Cf. Aristote, *De anima* II.5, 417b 22 : « ce sont des choses individuelles qu'il y a sensation en acte, tandis que la science porte sur les universaux ».

type d'existence que dans la chose perçue (c'est pour cela qu'elle n'entraîne pas une modification physiologique de l'organe, et que l'objet connu est possédé « spirituellement » par la faculté)²⁴⁴. Autrement dit, il faut distinguer radicalement deux types de changement. Il y a changement naturel lorsque la forme de la source du changement est reçue dans le sujet du changement sur un mode physique (par exemple la chaleur dans un objet) ; il y a changement intentionnel ou « spirituel »²⁴⁵ lorsque la forme est reçue d'une manière immatérielle. Comme nous l'avons vu dans le cas de la perception, l'œil ne devient pas physiquement la couleur qu'il voit²⁴⁶. En d'autres termes, la forme n'existe pas dans l'organe comme elle existe dans la chose : « inmutatio uero spiritualis est secundum quod species recipitur in organo sensus aut in medio per modum intentionis et non per modum naturalis forme : non enim sic recipitur species in sensu secundum illud esse quod habet in re sensibili »²⁴⁷. La sensation est certes une altération, mais si la réception, sur un mode entitatif, d'une forme naturelle dans l'organe comme dans un sujet suffisait à provoquer une sensation, tous les corps naturels altérés (tels de l'eau qui chauffe) auraient des sensations, ce qui n'est évidemment pas le cas²⁴⁸. La sensation suppose

²⁴⁴ « (...) et per hunc modum sensus recipit formam sine materia, quia alterius modi esse habet forma in sensu, et in re sensibili : nam in re sensibili habet esse naturale, in sensu autem habet esse intentionale siue spirituale » (*Sent. libri de anima*, I.II cap.XXIV, ed. Leon. t. XLV-1 p. 169 l.52-56 ; Marietti § 553 ; cf. *Sent* II, d.19 q.1 a.3 ad 1^m ; *STh* I^a p., q.78 a.3 c. ; I^aII^{ae} p., q.22 a.2 ad 3^m). Albert le Grand reprend également l'argument des contraires : l'œil ne devient pas coloré quand il voit, et pas davantage le « milieu » (*Summa de creaturis*, II^a p., q.34 a.2, éd. Borgnet t. XXXV p. 300b ; q.21 a.5, p.206a).

²⁴⁵ Selon Frede 2001, p. 155 n. 3, cet usage de la notion de *spiritualis* pourrait être un lointain héritage de la théorie stoïcienne du πνεῦμα (*via* Galien, Avicenne, Avicbron). Mais Augustin, tout en enregistrant ce sens de *spiritus* (*De Gen. ad litt.* XII.vii.18-19), dit aussi qu'on appelle aussi esprit tout ce qui n'est pas corps (« Quidquid enim corpus non est, et tamen aliquid est, recte iam spiritus dicitur », *ibid.*, 16).

²⁴⁶ Cf. *STh* I^a p., q.78 a.3 c.

²⁴⁷ *Sent. libri de anima*, I.II cap. XIV, p. 128 l.268-273 (Marietti § 418).

²⁴⁸ « Ad operationem autem sensus requiritur inmutatio spiritualis, per

d'ailleurs le jeu de l'identité et de la différence entre le sentant et le senti : ils ne peuvent être complètement dissemblables, mais pas complètement semblables non plus. En tant qu'altération, la sensation « résulte d'un mouvement subi et d'une passion »²⁴⁹, or dans tout rapport d'action / passion, « nécessairement l'agent et le patient doivent être semblables et identiques par le genre, mais dissemblables et contraires par l'espèce »²⁵⁰. Leur différence est ici celle de deux modes d'être, leur identité celle d'un acte commun, leur rapport est donc celui d'une similitude : ils ne sont ni tout à fait mêmes, ni tout à fait autres.

D'une manière générale, le fait que la chose connue n'ait qu'un être intentionnel en nous, et non pas son être complet ou naturel, explique que nous puissions recevoir cette forme non entitativement, c'est-à-dire sans devenir réellement cette chose. Lorsque les choses connues sont matérielles, la différence entre mode d'être naturel et mode d'être intentionnel de leurs formes va jusqu'au fait que ces dernières existent sur un mode immatériel dans l'esprit²⁵¹. Inversement, la distinction entre être non-connaissant et être capable de connaissance repose sur la capacité de ce dernier à recevoir des formes sur un mode non-entitativ, intentionnel ; et seul un être immatériel ou en partie immatériel (quant à l'esprit) est capable de cela, car une forme ne peut être reçue qu'entitativement dans de la matière, d'où résulte un nouvel objet si c'est une forme substantielle²⁵². L'actualité de la forme ne se lie pas « existentiellement » à la potentialité des facultés cognitives du connaissant.

quam intentio formae sensibilis fiat in organo sensus. Alioquin, si sola immutatio naturalis sufficeret ad sentiendum, omnia corpora naturalia sentirent dum alterantur » (*STh I^a p., q.78 a.3 c.*).

²⁴⁹ *De Anima* II.5, 416b 33-35.

²⁵⁰ *De Gen. et corr.* I.7, 323b 31-33.

²⁵¹ Voir Burnyeat 2001, Cohen 1982, Haldane 1983, Tellkamp 1999.

²⁵² Voir Solère 1989. Cf. *STh I^a p., q.14 a.1* : « cognoscentia a non cognoscentibus in hoc distinguuntur, quia non cognoscentia nihil habent nisi formam suam tantum; sed cognoscentia natum est habere formam etiam rei alterius (...) Unde manifestum est quod natura rei non cognoscentis est magis coarctata et limitata : natura autem rerum cognoscentium habet maiorem amplitudinem et extensionem. Propter quod dicit Philosophus, III de anima, quod anima est

La question est de savoir quel est le degré de matérialité de ce mode d'être non naturel. Il n'a pas d'import ontologique, au sens où il n'est pas constitutif d'une chose. Mais est-il seulement cognitif ? Il est parfois donné comme existant dans le « milieu » ou dans l'organe sensible²⁵³. Mais « intentionnel » est quasi-synonyme de « spirituel », c'est-à-dire « non corporel ». Selon J. Rohmer, il faut bannir le réalisme des espèces sensibles et intelligibles. Ce qui est imprimé dans la faculté sensible n'est pas la forme elle-même de l'objet, ni sa similitude propagée dans le milieu, mais une similitude intentionnelle (spirituelle), qui est induite (non pas causée) par le contact de la forme avec le sens. Il n'y a pas d'entité physique ni métaphysique qui passe du monde extérieur dans la faculté sensitive, mais un proportionnement de cette faculté à l'objet présent : elle adopte la même structure sensible que l'objet, elle ne devient pas l'objet lui-même²⁵⁴. Le processus physique excitant

quodammodo omnia. Coarctatio autem formae est per materiam. (...) Patet igitur quod immaterialitas alicuius rei est ratio quod sit cognitiva ».

²⁵³ Il arrive par exemple à Albert le Grand de dire que, dans le milieu, l'objet connu a un statut intermédiaire, qui n'est ni l'être matériel qu'il a en lui-même, ni l'être spirituel qu'il a dans la sensibilité, et qu'il appelle l'*esse sensibile* (*Summa de creaturis*, II^a p., q.34 a.2, éd. Borgnet t. XXXV p. 300b).

²⁵⁴ Rohmer 1951, p. 16 sq. « Il n'y a pas et il n'y a jamais eu chez Aristote – saint Thomas insistera sur ce point – passage brut d'une espèce réelle venue de l'objet et pénétrant dans l'organe sensible » (p. 18). « Celui-ci [Thomas] dit bien que toute forme substantielle est le principe d'une action semblable à elle-même, d'où la couleur est capable par sa forme d'engendrer sa similitude dans le diaphane, mais il se défend expressément de faire pénétrer une forme naturelle produite par l'objet dans la sensation, car ce serait commettre une confusion des genres, la fonction sensible étant de nature spirituelle » (p. 19). « Il ne saurait y avoir davantage de formes essentielles qui pénètrent dans l'intellect. La forme que l'intellect est censé abstraire du sensible ne peut jamais être qu'une proportionnalité intentionnelle, une saisie intentionnelle de la structure du sensible et non pas la forme métaphysique que le réalisme des essences s'entête à vouloir loger dans l'esprit. Au lieu de parler de formes essentielles, il eût fallu parler de structures saisies intentionnellement par l'inversion des impressions sensibles, structures que l'analyse des intentions transforme en faisceaux de jugements que sont les concepts » (p. 20).

aboutit donc à ce moment où la faculté se modèle sur l'objet. Puis, cette dernière étant ainsi actualisée, elle exerce sa propre finalité qui est de percevoir cet objet. La forme qui l'a mise en acte est en même temps son entéléchie. La forme spirituelle ou intentionnelle est rapportée à l'objet singulier, et c'est là la tension vers l'extérieur propre à l'âme²⁵⁵.

4. Conclusion : *intentio multipliciter dicitur*

Je ne discuterai pas plus avant cette description qui aurait le mérite de rapprocher significativement l'*intentio* cognitive de l'intentionnalité moderne. Pour en rester au but de la présente contribution, je ne reviendrai, pour conclure, que sur la proximité des différents sens d'*intentio*.

Dans la conscience qu'en ont les médiévaux, ces sens apparaissent parfois comme franchement divergents. Nous l'avons constaté chez Thomas d'Aquin, en commençant, le terme peut être qualifié d'« équivoque » (homonyme), et il en va de même pour Jean Duns Scot, qui en énumère quatre significations : « (...) notandum est quod huiusmodi nomen 'intentio' est equivocum. Uno modo dicitur actus voluntatis intentio. Alio modo : ratio formalis in re, <sicut> intentio rei a qua accipitur genus differt ab intentione a qua accipitur differentia. Tertio modo dicitur <conceptus>. Quarto modo, dicitur ratio tendendi in obiectum, sicut similitudo dicitur ratio tendendi in illud cuius est »²⁵⁶. Nous venons de voir que c'est l'influence arabe qui a donné à *intentio* le sens, non plus seulement d'une opération de l'âme, mais d'un contenu objectif reçu à travers cette opération ; et de là, le sens d'une mode d'être particulier, propre à la forme en tant que connue. Pourtant, cette si-

²⁵⁵ « La forme reçue devient la forme d'une intention, la structure proportionnée d'une fonction qui se met au diapason du processus excitant venu de l'objet et qu'elle remonte intentionnellement jusqu'à lui » (*ibid.*, p. 17). Cf. Alexandre d'Aphrodise, *De Anima*, éd. Bruns (Supplementum Aristotelicum, vol. II-1), Berlin, 1887, p. 65 l.12-13: κινεῖται γὰρ ἡ ὄψις ὑπὸ χρώματος : l'œil se meut vers le couleur, la source d'impression.

²⁵⁶ *Ordinatio*, I.II, d.13 q. un., cité par Tachau 1988, p. 62 n. 27.

gnification, nouvelle par rapport à celles héritées de la latinité antique, s'explique par le sens de *ma'nā*, qui, rappelons-le, dérive d'un verbe équivalant à *intendere*. Si l'on se reporte à cette étymologie, son caractère d'étrangeté s'estompe quelque peu, car il reste que l'âme se tend vers quelque chose, que ce soit pour désirer, pour agir ou pour connaître. Henri de Gand se réfère à cette idée fondamentale de tension (qui dans l'Antiquité était la racine de tous les sens que nous examinons) même dans le cas de l'intention cognitive : « Unde dicitur intentio quasi intus tensio, eo quod mens conceptu suo in aliquid quod est in re aliqua determinate tendit »²⁵⁷. De cette tension de l'âme vers un objet à connaître, on peut penser que, au-delà de la chaîne des traductions gréco-arabo-latines, dérive assez logiquement le sens « objectif » d'*intentio*, contenu notionnel exprimé par une définition.

D'autre part, ainsi que nous l'avons vu, l'*intentio* de l'âme qui s'exerce dans la perception, Augustin l'appelle également *voluntas*, volonté, comme s'il y avait un seul dynamisme de l'esprit. Inversement, la volonté pratique peut être nommée *intentio* parce que, lorsque l'âme désire ou veut une chose, elle se tend vers cet objet. Certes, alors que jusqu'au XII^e siècle les deux termes sont quasiment synonymes (Pierre Lombard précisera que l'*intentio* désigne également la fin visée à travers ce que veut la volonté²⁵⁸), la problématique morale de l'intention gagnera par la suite de plus en plus en importance et en complexité, et son concept acquerra une spécialisation dans ce domaine. Mais ses liens avec les autres domaines, donc avec les autres sens d'*intentio*, ne seront pas pour autant rompus.

²⁵⁷ *Quodlibet V*, q.6, Venise, 1608, f° 238v, cité par Paulus 1938, p. 221 n. 2. Cf. Thomas d'Aquin, *STh I^aII^{ae}* p., q.12, a.1, c. : « intentio, sicut nomen ipsum sonat, significat in aliud tendere ». Gilles de Rome, *Quaestiones disputatae de esse et essentia*, q.9, Venise, 1503, p. 190 : « Intendere est proprie ipsius animae » (cité par Paulus 1938, p. 223 n. 2).

²⁵⁸ « Intentio vero interdum pro voluntate, interdum pro fine voluntatis accipitur » (*Sententiae*, I.II, d.38 cap. 4 § 2, Grottaferrata, Collegium S. Bonaventura, Spicilegium Bonaventurianum IV, 1971, t. I pars II, p. 551 l.8-9) ; « (...) intentio ad illud respicit propter quod volumus, et voluntas ad illud quod volumus » (*ibid.*, p. 551 l.28 - p. 552 l.1). Voir Lottin 1954.

D'abord, quant au domaine cognitif, le rapport étroit entre intention et attention qu'avait établi Augustin est souvent maintenu. L'*intentio mentis* est une conversion (*conversio*) de l'attention vers le phantasme ou l'espèce ou l'objet, et c'est là un effet de la volonté²⁵⁹. A. Hayen a relevé chez Thomas d'Aquin des exemples de rapprochement entre attention et intention volontaire, qui lui font écrire que ce sont des « sens distincts les uns des autres mais non point séparés » d'*intentio*²⁶⁰. Réciproquement, Alexandre de Halès (suivi par Bonaventure) dit que l'intention morale comprend non seulement un acte de la volonté, mais aussi un acte de la raison : « l'intention est une tension vers le bien », or tendre vers un bien par la volonté suppose que la raison ait discerné ce bien. L'*intentio* réside donc proprement dans le libre-arbitre, en lequel se trouvent unies raison et volonté ; d'où la définition qu'elle reçoit : « l'intention est la volonté dirigée par la lumière »²⁶¹. Cette qualification de l'intention pratique sera, il est vrai, contestée par Thomas d'Aquin, qui nie qu'elle ait en soi rien de cognitif (même si c'est la raison qui présente à la volonté un objet comme bon) ; elle relève seulement de la puissance de rechercher ou de fuir quelque chose, c'est-à-dire de l'appétit ou de la volonté. Elle est la volonté mise en acte, qui se porte vers une certaine fin²⁶². Toutefois, cette fin est alors considérée non pas seulement en elle-même (car en tant que telle, elle est l'objet d'une *voluntas*, purement et simplement, c'est-à-dire de telle ou telle volition), ni comme le but atteint où, dans le repos, s'éprouve la jouissance (*fruitio*) ; elle est considérée comme

²⁵⁹ Hayen 1954, p. 199, 216 sq. Cf. Avicenne, *LDA* IV.2, t. II p. 14 1.88 ; V.2, t. II p. 99 1.65-67.

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 49-50, 162-174. Il subsiste aussi un voisinage entre *intentio* et attention à propos des vœux (*ScG* III.138, § 3120, t. III p. 209 1.6-12, § 3126, p. 210), de la prière (*STh* II^aII^{ae} p., q.83 a.13 c.), de la collation et la réception des sacrements (*Sent.* I.IV, d.6 q.1 a.2 ; d.8 q.2 a.4 quaest. 2 ad 1^m ; d.30 q.1 a.3 ad 3^m ; *STh* III^a p., q.60 a.8 ; q.64 a.8).

²⁶¹ *Quaestiones disputatae* « *Antequam esset frater* », q.24, membr. 2, § 16, Quaracchi, Collegium S. Bonaventura, Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi XIX, 1960.

²⁶² *Sent.*, I.II, d.38 q.1 a.3, *De Ver.* q.22 a.13 c., *STh* I^aII^{ae} p., q.12 aa.1-5.

le terme vers lequel sont ordonnés un certain nombre de moyens ou d'étapes intermédiaires. Comme le rappelle à son tour Thomas, l'*intentio* est le fait de « tendre vers quelque chose » (*in aliquid tendere*) : elle suppose une certaine distance initiale à l'égard de ce vers quoi l'on tend, et exprime l'idée d'un passage, d'un mouvement allant de ce qui est ordonné à une fin vers la fin elle-même. Par exemple, tendre vers la santé ce n'est pas seulement vouloir la santé, mais aussi vouloir, par un seul et même acte de volonté, y parvenir par l'intermédiaire de ce qui peut la procurer. L'intention n'est pas non plus le choix (*electio*) de ces moyens, effectué après délibération ; il peut y avoir intention envers la fin avant même que les moyens aient été déterminés. L'intention exprime en fait le dynamisme du rapport du sujet à une fin, qui d'un seul tenant embrasse la visée vers cette fin et la mesure du chemin qui y conduit. Elle se distingue du simple *velle* en ce qu'elle conserve l'ordre établi par l'intelligence entre les moyens et la fin. L'*intentio* porte donc encore la marque de la raison, alors que la volition pure et simple n'est que motrice²⁶³.

De plus, même si l'intention au sens propre est le propre des êtres raisonnables, qui sont capables de se représenter une fin et d'y rapporter consciemment leur action, il ne faut pas perdre de vue que le terme d'*intentio* garde néanmoins un sens très naturaliste, puisqu'il est applicable à des êtres non-rationnels, voire non-animés, qui tendent vers une fin déterminée bien que ce ne soit pas de leur propre initiative, en étant mis en mouvement par un autre, par inclination naturelle ou tendance intrinsèque au changement (dont l'*intentio* est alors la règle ou direction, *regimen*)²⁶⁴. De même, on peut dire que la Nature toute en-

²⁶³ Cf. *De Ver.* q.21 a.3 ad 5^m : « actus mentis qui est intendere ».

²⁶⁴ Bonaventure, *Commentaria in IV libros Sententiarum*, I. II, d.38, a.2, q.1 (*Opera theologica selecta*, Quarrachi, Collegium S. Bonaventura, 1938, t. II, p. 924-925). Cf. Thomas d'Aquin, *STh* I^aII^{ae} p., q.1 a.2 c., *ScG* III.2-6, III.24, *De Malo* q.1 a.3 c (ed. Leon. t. XXIII p. 15 l.207-210). Cf. Avicenne, *LPP* IX.2, t. II p. 448 l.84-85 : « Item nulla virtus movet nisi mediante inclinatione. Inclinatione autem est intentio quae sentitur in corpore quod movetur » ; « motus est intentio renovata comparationibus » (*ibid.*, p. 450 l.6).

tière (telle la flèche vers le but visé par l'archer) tend aussi vers une fin, donc a une intention, mais qui lui est fixée, et vers laquelle est elle est dirigée, par un autre qu'elle-même, à savoir Dieu²⁶⁵. Il existe en particulier une *intentio naturae*, qui est de préserver l'espèce²⁶⁶.

En outre, l'intention est pensée essentiellement à travers la catégorie du mouvement (« *intentio respicit finem secundum quod est terminus motus voluntatis* »²⁶⁷), et comme telle elle croise le concept jumeau d'*intensio*, qui, pour les raisons vues plus haut, s'applique à l'ensemble de ce qui est descriptible en termes de degrés, d'accroissement de perfection ou de grandeur intensive, que ce soit le mouvement physique précisément, des qualités physiques comme la chaleur, les propriétés métaphysiques d'être ou de bonté, des actes psychiques comme la charité. C'est donc certainement par une sorte de jeu de mots que l'on trouve employée, ainsi que nous l'avons vu en commençant, l'expression *intensio intentionis* : elle dénote une « quantité » de l'intention, comme le dit Guillaume d'Auxerre²⁶⁸, le plus et le moins d'inten-

²⁶⁵ *STh I^aII^{ae}* p., q. 12 a. 5 c. Concernant les mouvements célestes, cf. Avicenne, *LPP IX.3*, t. II p. 465 l.12-15 : « si corporibus caelestibus potest esse intentio aliqua in suis motibus propter res causatas, tunc est illa intentio in eligenda parte, et est possibile fieri hoc et accidit hoc propter ipsum motum ». Noter, *ibid.*, p. 466 l.24 : « Similiter est dispositio in intentione velocitatis et tarditatis ».

²⁶⁶ *De Ver.* q.3 a.8 c. (p. 115 l.54), *De Pot.* q.10 a.2 ad 12^m, *Quaestio disputata de anima*, q. un. a.18 c. (*Quaestiones disputatae*, t. II, éd. Bazzi e.a., Turin, Marietti, 10^e éd., 1965, p. 349a), *STh I^a* p., q.85 a.3 ad 1^m in fine, q.98 a.1 c., *Quodl. VIII*, q.1 a.2 c., ed. Leon. t. XXV-1, p. 54 l.60. Cf. Avicenne *LPP VI.5*, t. II p. 334 l.30 sq. (l.38, *intentio (naturae) = gharad*, alors que l.43, *intentio (necessarii) = ma'nā*).

²⁶⁷ *STh I^aII^{ae}* p., q.12, a.2, c.

²⁶⁸ « (...) hec dictio « quantum » potest notare quantitatem intentionis, ut sit sensus : quantum intense intendit aliquis agere bonum vel malum, tantum bonum vel malum facit. Et sic falsa, quia non tantummodo penes intensionem intentionis attenditur bonitas vel malitia actionis, sed penes alias circumstantias attenditur malicia » (*Summa aurea*, éd. Ribaillier, l. II, t. II, tract. XVIII, cap. IV, Paris / Grottaferrata, CNRS / Collège S. Bonaventure [Spicilegium Bonaventurianum XVII], 1982, p. 618). Cf. Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, I^aII^{ae} p., q. 19, a. 8.

sité dont est susceptible une intention morale, qu'Étienne Langton rapporte explicitement à la problématique de l'intensification des formes : de même qu'en logique, il n'y a pas seulement le prédicat substantiel «est» ou «n'est pas», mais qu'il y a aussi le *magis et minus*, l'*intensio et remissio*, de même en éthique il n'y a pas seulement le bien et le mal de l'*intentio voluntatis*, mais aussi du meilleur et du pire²⁶⁹.

C'est donc à bon escient que Jean de Gênes rapportera à la même racine, *tendere*, tous les sens que nous avons relevés, intensification (augmentation), direction de l'esprit, attention, considération, intellection (due à une tension de l'âme), et résultat de cet acte (conception, abstraction), enfin volonté et fin : « Intendo, -dis, -di, -sum vel intentum, componitur ab in et tendo, -is et est intendere, augere vel adjungere, ut deus intendit albedinem circa istum et secundum hoc facit intensum, -su. Unde hec intensio, id est adauctio. Intendere etiam est operam dare, dirigere, intentum facere, intelligere, considerare, ut iste intendit animum suum. Et secundum hoc proprie facit intentum, -tu. Unde hec intentio, -onis, id est abstractio, consideratio. Item intentio quandoque pro voluntate. Interdum pro fine accipitur »²⁷⁰. La notion d'*intentio* est en fait pour le moins analogique²⁷¹, avant que dans la philosophie moderne et contemporaine ses différents sens (intention cognitive - intentionnalité, attention / intention volontaire / intensité) semblent s'éloigner les uns des autres.

Bibliographie (littérature secondaire)

- Boulnois O., *Être et Représentation. Une Généalogie de la Métaphysique moderne à l'époque de Duns Scot (XIII^e-XIV^e siècles)*, Paris, P.U.F., 1999.

²⁶⁹ Cité par Lottin 1954, p. 357 sq. (cf. *ibid.* p. 373 sq. pour Godefroid de Poitiers). Cf. Avicenne, *LDA* IV.4, t. II p. 58 l.21-22, p. 59 l.38.

²⁷⁰ *Catholicon*, ed. s. l. n. d. (Bibl. Vat. Ross 639-640), cité par Hamesse et Portalupi 1992, p. 68 n. 19.

²⁷¹ Cf. Simonin 1930, p. 453-454 ; Hayen 1954, p. 49-50.

- Burnyeat M., « Is an Aristotelian Philosophy of Mind still credible ? A Draft », dans Nussbaum and Oksenberg Rorty 1992-1995, 15-26.
- Burnyeat M., « How Much Happens When Aristotle Sees Red and Hear a Middle C ? », dans Nussbaum and Oksenberg Rorty 1995, 421-434.
- Burnyeat M., « Aquinas on ‘Spiritual Change’ in Perception », dans Perler 2001, 129-153.
- Caston V., « Something and Nothing : the Stoics on Concepts and Universals », *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 17 (1999), 145-213.
- Caston V., « Augustine and the Greeks on Intentionality », dans Perler 2001, 23-48.
- Cohen M., « St. Thomas Aquinas on the Immaterial Reception of Sensible Forms », *Philosophical Review* 91 (1982), 193-209.
- Endress G., « Du grec au latin à travers l’arabe : la langue, créatrice d’idées dans la terminologie philosophique », in J. Hamesse (éd.), *Aux origines du lexique philosophique européen. L’influence de la latinitas*, Louvain-la-Neuve, Fédération Internationale des Instituts d’Études Médiévales (coll. « Textes et Études du Moyen-Âge », 8), 1997, 137-163.
- Frede D., « Aquinas on *phantasia* », dans Perler 2001, 155-183.
- Gannon M. A. I., « The Active Theory of Sensation in St. Augustine », *The New Scholasticism* vol. XXX n° 2 (avril 1956), 154-180.
- Goichon A.-M., *La Distinction de l’Essence et de l’Existence d’après Ibn Sīnā*, Paris, Desclée de Brouwer, 1937.
- Goichon A.-M., *Lexique de la Langue philosophique d’Ibn Sīnā (Avicenne)*, Paris, Desclée de Brouwer, 1938.
- Goichon A.-M., *Vocabulaires comparés d’Aristote et d’Ibn Sīnā. Supplément au Lexique de la langue philosophique d’Avicenne*, Paris, Desclée de Brouwer, 1939.
- Gyekye K., « The Terms “prima intentio” and “secunda intentio” in Arabic Logic », *Speculum* 46 (janv. 1971), 32-38.
- Haldane J., « Aquinas on Sense-Perception », *Philosophical Review* 92 (1983), 233-239.

- Hamesse J. et Portalupi E., « Approche lexicographique de l'intentionnalité et de la finalité dans l'œuvre de Thomas d'Aquin », in J. Follon et J. McEvoy, *Finalité et Intentionnalité : Doctrine thomiste et Perspectives modernes*, Louvain-la-Neuve / Paris / Leuven, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie / Vrin / Peeters, 1992.
- Hayen A., *L'Intentionnel selon saint Thomas*, Bruges, Desclée De Brouwer, 2^e éd., 1954.
- Ingenkamp H. G., « Zur stoischen Lehre vom Sehen », *Rheinisches Museum* 114 (1971), 240-246.
- Knudsen C., « Intentions and Impositions », dans N. Kretzmann, A. Kenny, Pinborg J., Stump E. (éd.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, 479-485.
- Leaman O. N. H., « Ma'nā, II », *Encyclopédie de l'Islam*, nouvelle éd. par C. E. Bosworth et al., Leiden, Brill / Paris, Maisonneuve et Larose, 1991, t. VI, 331.
- Lemoine M., « Note sur INTENSIO / INTENTIO », *Archivum latinum medii aevi* XLVIII-XLIX (1988-1989), 177-180.
- Lisska A. J., « Axioms of Intentionality in Aquina's Theory of Knowledge », *International Philosophical Quarterly* 16 (1976), 305-322.
- Lottin O., « L'intention morale de Pierre Abélard à saint Thomas d'Aquin », dans *Psychologie et Morale aux XII^e et XIII^e siècles*, t. IV (*Problèmes de morale*), Troisième partie, I, Louvain / Gembloux, Abbaye du Mont César / J. Duculot, 1954.
- Nussbaum M. and Oksenberg Rorty A. (éd.), *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford, Clarendon Press, 1992, 2nd ed. 1995.
- Nussbaum M. and Putnam H., « Changing Aristotle's Mind », dans Nussbaum and Oksenberg Rorty 1992-1995, 27-56.
- Panaccio C., *Le Discours intérieur. De Platon à Guillaume d'Ockham*, Paris, Seuil, 1999.
- Pasnau R., *Theories of Cognition in the Later Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.
- Paulus J., *Henri de Gand. Essai sur les tendances de sa métaphysique*, Paris, Vrin, 1938.

- Perler D. (éd.), *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*, Leiden, Brill, 2001.
- Perler D., *Theorien der Intentionalität im Mittelalter*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2002.
- Rapp C., « Intentionalität und *phantasia* bei Aristoteles », dans Perler 2001, 63-96.
- Rohmer J., « L'intentionnalité des sensations de Platon à Ockham », *Revue des Sciences religieuses* 25 (1951), 5-39.
- Rohmer J., « L'intentionnalité des sensations chez S. Augustin », *Augustinus magister*, t. I, Etudes augustiniennes, Paris, 1952, 491-498.
- Sambursky S., *Physics of the Stoics*, London, Routledge and Kegan Paul, 1959.
- Shehaby N., « The Influence of Stoic Logic on Al-Jassas's Legal Theory », dans J. Murdoch and E. Sylla (ed.), *The Cultural Context of Mediaeval Learning*, Boston, 1975, 61-86.
- Simonin H. D., « La notion d' "intentio" dans l'œuvre de S. Thomas d'Aquin », *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, XIX (1930), 445-463.
- Solère J.-L., « La notion d'intentionnalité chez Thomas d'Aquin », *Philosophie* 24 (1989), 13-36.
- Solère J.-L., « Plus ou moins : le vocabulaire de la latitude des formes », dans *L'Elaboration du Vocabulaire philosophique au Moyen Age*, éd. J. Hamesse et C. Steel, Turnhout, Brepols, 2000, 437-488.
- Solère J.-L., « Les images psychiques selon S. Augustin », à paraître dans D. Lories et L. Rizzerio (éd.), *De la phantasia à l'imagination*, Leuven, Peeters.
- Sorabji R., « From Aristotle to Brentano : the Development of the Concept of Intentionality », in H. Blumenthal and H. Robinson (éd.), *Aristotle and the Later Tradition*, Oxford, Clarendon Press, 1991, 227-259.
- Sorabji R., « Intentionality and Physiological Processes : Aristotle's Theory of Sense-Perception », dans Nussbaum and Oksenberg Rorty 1992-1995, 195-225.

- Sorabji R., « Aristotle on Sensory Processes and Intentionality : A Reply to Myles Burnyeat », dans Perler 2001, 49-61.
- Spruit L., *Species intelligibilis : From Perception to Knowledge. I : Classical Roots and Medieval Discussions*, Leiden, Brill, 1994.
- Tachau K., *Vision and Certitude in the Age of Ockham. Optics, Epistemology and the Foundations of Semantics, 1250-1345*, Leiden, Brill, 1988.
- Tellkamp J. A., *Sinne, Gegenstände und Sensibilia. Zur Wahrnehmungslehre des Thomas von Aquin*, Leiden, Brill, 1999.
- Theiler W., « Porphyrius und Augustin » (1933), in *Forschungen zum Neuplatonismus*, Berlin, W. De Gruyter, 1966.
- Todd R. B., « ΣΥΝΤΑΣΙΣ and the Stoic Theory of Perception », *Grazer Beiträge* 2 (1974), 251-261.
- Vanni Rovighi S., « La fenomenologia della sensazione in Sant'Agostino », *Rivista di filosofia neoscolastica* 54 (1962), 18-32.
- Verbeke G., *L'Évolution de la Doctrine du Pneuma du Stoïcisme à S. Augustin*, Paris-Louvain, 1945.
- Voelke A.-J., *L'Idée de Volonté dans le Stoïcisme*, Paris, P.U.F., 1973.