

CONFÉRENCES PIERRE ABÉLARD

Directeurs : Ruedi IMBACH et Cyrille MICHON

THÉORIES DE L'INTENTIONNALITÉ AU MOYEN ÂGE

par

Dominik PERLER

Avant-propos de

Ruedi IMBACH

et

Cyrille MICHON



2451900

DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA

INVENTARIO N. _____

38.957

PARIS

LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN

6, Place de la Sorbonne, V^e

2003

LE PROBLÈME DE L'INTENTIONNALITÉ AU XIII^e SIÈCLE

CADRE HISTORIQUE ET SYSTÉMATIQUE¹

La plupart de nos actes psychiques se distinguent par le fait qu'ils se réfèrent à quelque chose, ce qui leur donne un contenu bien défini. Si, par exemple, je pense aux amis qui viennent me voir ce soir, ma pensée se réfère aux amis. C'est justement cette référence qui donne un contenu précis à ma pensée et qui fait que cette pensée concrète se distingue d'autres pensées. De même, si je me souviens des vacances passées au bord de la mer, mon souvenir se réfère à quelque chose de concret : les vacances. Et si j'espère que la pluie

1. Ce texte présente les quatre « Conférences Pierre Abélard » que j'ai présentées à l'Université de Paris IV (Sorbonne) en mars et avril 2002. Préservant la structure et le style de la présentation orale, je renonce à une discussion détaillée de la littérature secondaire. Les notes contiennent a) des références à la littérature primaire, b) des discussions de quelques titres de la littérature secondaire qui sont pertinents pour l'argumentation générale, c) des renvois à des titres ayant un caractère introductif. Dans le texte entier je reprends des idées et des arguments que j'ai présentés en détail dans l'introduction et le deuxième et le troisième chapitre de mon livre *Theorien der Intentionalität im Mittelalter* (Francfort/Main, 2002). – Je tiens à remercier les directeurs du « Centre Pierre Abélard », notamment Ruedi Imbach et Cyrille Michon, pour l'invitation à présenter ces conférences et pour les suggestions faites concernant la présentation orale. De même, je suis reconnaissant aux participants à la discussion pour les questions pertinentes qui m'ont incité à revoir quelques arguments. Finalement, je remercie Olivier Millet et Emmanuel Babey d'avoir lu ce texte et d'avoir amélioré mon français.

cessera demain, mon espoir se réfère également à quelque chose de concret. Il serait bizarre ou même absurde de dire « Je pense, mais ma pensée ne se rapporte à rien » ou « Je me souviens, mais il n'y a rien de quoi je me souviens ». Des actes psychiques tels que penser, se souvenir et espérer se réfèrent *toujours* à quelque chose : ils sont essentiellement intentionnels. Même s'il s'avère dans certaines situations qu'il n'y a aucun objet réel auquel ils pourraient se référer, ils se rapportent néanmoins à quelque chose. Ainsi, dans notre enfance nous avons tous attendu avec impatience le Père Noël et nous avons même eu des pensées très vives et détaillées sur le Père Noël. C'est avec déception et frustration que nous avons dû constater un certain jour que le Père Noël n'existe pas réellement. Malgré ce manque d'existence réelle, notre pensée enfantine se rapportait à quelque chose. De même, nous pouvons nous imaginer une démocratie absolument juste et parfaite bien que nous constatons presque chaque jour qu'une telle démocratie n'existe pas réellement et qu'elle n'a très probablement jamais existé. Donc, même dans le cas de l'absence d'un objet réel, nos pensées se réfèrent à quelque chose.

Mais comment se fait-il que nous puissions nous référer à quelque chose ? Cette question, innocente et banale à première vue, se révèle d'une grande complexité lorsqu'elle est examinée de plus près. Tout d'abord, elle peut être entendue comme une question concernant une certaine capacité cognitive : comment se fait-il que nous ayons la capacité de nous référer à quelque chose ? On pourrait immédiatement répondre à cette question en disant qu'il s'agit là d'une capacité *naturelle* que nous avons tous en tant qu'êtres rationnels ; et c'est justement cette capacité qui nous distingue des êtres non-rationnels. Mais la question initiale peut aussi être interprétée comme une question visant à l'usage de cette capacité naturelle : comment se fait-il que nous puissions nous référer à quelque chose de concret dans une situation précise ? Qu'est-ce qui nous permet d'actualiser la capacité naturelle et de la fixer sur un objet précis, que ce soit sur un objet réel ou sur un objet simplement

imaginé ? On pourrait être tenté de donner la réponse suivante à cette question : l'esprit humain est fait de telle manière (à cause de l'évolution ou d'autres facteurs biologiques) qu'il peut se référer à quelque chose de concret, comme l'estomac est fait de telle manière qu'il peut digérer quelque chose de concret. Il n'y a rien à expliquer ici, pourrait-on ajouter, mais seulement des faits naturels à décrire et à classer. Cela signifie que nous pouvons seulement faire un récit détaillé des différents types d'actes psychiques (penser, se souvenir, se réjouir, etc.) et des différents objets de ces actes (les amis, les vacances, le Père Noël, etc.). En plus, nous pouvons analyser les relations existant entre ces actes et leurs objets. Ainsi, nous pouvons constater que personne n'arrive à se réjouir de la venue du Père Noël, s'il n'imagine pas concrètement le Père Noël ; l'acte de se réjouir présuppose un acte d'imagination. De même, nous pouvons affirmer que personne ne peut juger qu'une soirée passée avec des amis est bien plus plaisante qu'une soirée solitaire, s'il ne possède pas une représentation précise de la visite des amis aussi bien que de la soirée solitaire ; juger est un acte psychique qui présuppose l'existence d'autres actes dotés de leurs propres objets. En procédant de cette manière, nous pouvons devenir, pour utiliser un langage métaphorique, des « cartographes » du paysage de l'intentionnel, c'est-à-dire que nous pouvons décrire les actes intentionnels ainsi que la relation entre ces actes et leurs objets jusqu'à ce que nous arrivions à dresser une sorte de plan du « paysage intentionnel » ; toutes les relations entre les actes et leurs objets seront minutieusement indiquées sur ce plan. Mais en faisant cela, nous n'arrivons qu'à décrire et à cartographier le paysage intentionnel ; nous ne sommes pas en mesure de l'expliquer. Car nous nous contentons de montrer quels types d'actes intentionnels existent et quels en sont les objets, tout en nous abstenant d'expliquer *pourquoi* ils sont intentionnels : nous présupposons que l'intentionnalité soit un fait naturel et bien connu, mais inexplicable.

Une telle présupposition est compréhensible dans des contextes où nous n'aspirons qu'à rapporter des cas concrets d'actes inten-

tionnels sans vouloir donner une explication globale du caractère intentionnel. La présupposition peut même être méthodiquement correcte dans des contextes où nous n'avons pas comme but de donner une explication scientifique de l'intentionnalité. Aussi longtemps que nous n'étudions pas des cas d'actes intentionnels à l'aide de méthodes empiriques (par exemple à l'aide de tests psychologiques ou biologiques), nous pouvons et devons même accepter le fait que la plupart des actes psychiques soient « dirigés » vers quelque chose. C'est un fait que nous constatons tout simplement en examinant la structure grammaticale de nos verbes intentionnels : « penser » signifie toujours « penser à quelque chose » ou « penser que quelque chose est le cas », « se souvenir » signifie « se souvenir de quelque chose », etc. Il semble clair que nous nous rapportons toujours à un certain objet ou à un état de chose.

Or, même si le caractère intentionnel de nos actes psychiques se manifeste dans les expressions linguistiques que nous utilisons pour décrire ces actes, on peut toujours demander *pourquoi* ces actes ont un caractère intentionnel. Quel élément structurel ou quelle propriété spécifique est responsable de ce caractère ? Qu'est-ce qui, en fait, rend les actes intentionnels ? On pourrait être tenté de répondre à ces questions en soutenant qu'elles n'ont pas d'intérêt dans le contexte d'une étude philosophique. Car dans une telle étude, il ne faut pas chercher une propriété spécifique (par exemple une propriété neurobiologique) qui soit bien saisissable et descriptible. S'il y a une telle propriété, il revient aux sciences naturelles de la découvrir. En tant que philosophes, il nous suffit de constater que beaucoup d'actes sont en fait intentionnels (un fait que nous pouvons facilement découvrir en appréhendant nos propres actes), ce qui nous permet de décrire leur structure et de les mettre en relation avec des objets intentionnels. Cela revient à dire qu'il ne faut pas aspirer à donner une explication scientifique, mais uniquement une description phénoménologique des actes intentionnels.

Une telle démarche ne serait pourtant guère satisfaisante. Si nous admettions que nous ne pouvons que constater qu'il y a des actes

intentionnels sans aspirer à donner une réponse à la question *pourquoi* ils sont intentionnels, nous supporterions une « théorie magique » de l'intentionnalité, comme Hilary Putnam l'a bien précisé¹. Dans ce cas nous partirions simplement de la prémisse que l'esprit humain a un certain pouvoir magique qui lui permet de se référer à quelque chose de concret. Il s'agirait là d'un pouvoir magique, parce qu'il serait admis comme un pouvoir efficace et constatable, mais au-delà de nos possibilités d'explication, voire au-delà de nos possibilités d'analyse. L'esprit humain serait comparable à un magicien qui touche certains objets avec son bâton magique et qui établit ainsi une relation stupéfiante avec le monde. Si l'on me demandait, par exemple, pourquoi mon esprit est capable de penser aux amis qui viennent me voir ce soir, je devrais donner cette réponse lapidaire : parce qu'il en est capable – l'esprit humain a en soi et par soi le pouvoir magique d'établir une relation cognitive avec certains objets sans que je puisse dire pourquoi il en est capable.

Il est évident qu'une telle réponse ne serait point informative. Même si l'esprit humain dispose d'un pouvoir naturel qui lui permet d'établir des relations intentionnelles avec des objets dans le monde matériel, et même si nous nous abstenons d'expliquer ce pouvoir à l'aide de tests empiriques, il nous faut analyser ce pouvoir en détail. En quoi consiste-t-il ? Comment est-il actualisé dans certaines situations ? Et quelle est la structure des actes intentionnels qui résultent de son actualisation ? Il s'agit-là de questions pertinentes qui ne peuvent guère être rejetées ou négligées comme le montre la simple comparaison faite entre l'esprit et l'estomac. En effet, si l'on affirme de l'estomac qu'il est tel par sa nature qu'il arrive à digérer quelque chose, on doit toujours se demander pourquoi et comment il arrive à digérer certains aliments dans des situations concrètes. Personne ne prétendrait que l'estomac a un pouvoir bien connu mais inexplicable ou même non-analysable et ainsi

1. Cf. H. Putnam, *Reason, Truth, and History*, Cambridge, 1981, p. 3-5.

« magique » qui lui permettrait de digérer quelque chose. Le pouvoir digestif est plutôt vu comme une capacité naturelle qui doit être examinée dans le cadre d'une théorie physiologique qui analyse la genèse et la structure des actes de digestion. D'une manière semblable, on ne devrait pas attribuer un pouvoir magique à l'esprit, pouvoir qui lui permettrait de se référer à quelque chose comme un bâton magique touchant des objets. Ce pouvoir intentionnel est plutôt à examiner dans le cadre d'une théorie cognitive qui doit analyser la genèse et la structure des actes intentionnels.

*

Une telle théorie a été développée à la fin du XIX^e siècle par Franz Brentano dans son œuvre intitulée *Psychologie d'un point de vue empirique*, publiée en 1874. Cette théorie n'a pas seulement un statut particulier parce qu'elle servait de point de départ à un nombre de théories modernes de l'intentionnalité, notamment à celle de Husserl, mais elle est aussi remarquable, parce que Brentano la présente comme une sorte de phénix des théories médiévales de l'intentionnalité. Dans un passage célèbre, il dit :

Chaque phénomène psychique se caractérise par ce que les scolastiques du Moyen Âge appelaient l'in-existence intentionnelle (ou mentale) d'une chose, et par ce que nous aimerions appeler, si ce n'est qu'avec des expressions un peu ambiguës, la relation à un contenu, la direction vers un objet (ce qui n'est pas à comprendre comme une réalité) ou l'objectivité immanente¹.

1. F. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, vol. 1, éd. par O. Kraus, Hambourg, 1974, p. 124-125 : « Jedes psychische Phänomen ist durch das charakterisiert, was die Scholastiker des Mittelalters die intentionale (wohl auch mentale) Inexistenz eines Gegenstandes genannt haben, und was wir, obwohl mit nicht ganz unzweideutigen Ausdrücken, die Beziehung auf einen Inhalt, die Richtung auf ein Objekt (worunter hier nicht eine Realität zu verstehen ist), oder die immanente Gegenständlichkeit nennen wollen ». Toutes les traductions de l'allemand, de l'anglais et du latin sont de l'auteur.

Selon Brentano, l'esprit humain est en mesure de se référer à quelque chose, parce que ses actes se distinguent par une « in-existence intentionnelle ». C'est justement cette in-existence et non pas un pouvoir magique qui permet à l'esprit d'avoir des rapports cognitifs avec des objets. Par l'in-existence, Brentano n'entend point une non-existence, mais une existence immanente. Cela signifie que certains objets existent littéralement dans les actes psychiques. C'est justement par cette in-existence que les phénomènes psychiques diffèrent des phénomènes physiques. Car rien n'existe dans une couleur que l'on voit ou dans un son que l'on entend¹. L'in-existence intentionnelle caractérise exclusivement les phénomènes psychiques.

Dans cette démarcation des phénomènes psychiques des phénomènes physiques se manifeste une double thèse : d'une part une thèse *structurelle*, car les phénomènes psychiques sont décrits comme des phénomènes ayant une structure relationnelle, c'est-à-dire comme des phénomènes qui sont « dirigés » vers certains objets ; d'autre part une thèse *ontologique*, car les objets in-existants ne sont pas caractérisés comme des choses matérielles, mais comme des objets intérieurs, immanents à l'esprit et non réductibles à des objets extérieurs².

Étant donné que Brentano affirme explicitement que la thèse de l'in-existence psychique a des sources médiévales, il semble naturel d'essayer de redécouvrir des théories de l'in-existence lorsqu'on en vient aux théories médiévales de l'intentionnalité. Il semble surtout naturel de supposer que les auteurs scolastiques aspiraient à analyser l'intentionnalité et non simplement à la décrire, en se fondant sur la

1. Ce ne sont que ces phénomènes sensoriels, pas des objets ou des propriétés matériels, que Brentano appelle « phénomènes physiques ». Cf. *Psychologie*, vol. 1, p. 112.

2. Cf. une analyse détaillée de cette double thèse dans l'article classique de R. M. Chisholm, « Brentano on Descriptive Psychology and the Intentional », dans *Phenomenology and Existentialism*, éd. par E. N. Lee et M. Mandelbaum, Baltimore, 1967, p. 1-23 ; voir aussi J. Haldane, « Brentano's Problem », *Grazer Philosophische Studien* 35, 1989, p. 1-32.

thèse que l'esprit humain est en mesure de se référer à quelque chose en disposant d'objets « in-existants » dans ces actes psychiques. Or, une telle approche des débats médiévaux, naturelle à première vue et choisie par plusieurs commentateurs¹, est tout autre que triviale. Elle pose tout un nombre de problèmes systématiques aussi bien qu'historiques.

Examinons d'abord la thèse de l'in-existence psychique d'un point de vue systématique. À première vue, cette thèse a des avantages indéniables, car elle permet de donner une explication uniforme pour tous les actes psychiques. Peu importe si nous pensons, si nous espérons ou si nous nous souvenons – dans tous ces cas nos actes psychiques sont dotés d'un objet in-existant, et ils sont dirigés vers cet objet intérieur. Il n'est pas nécessaire de distinguer différents types d'objets pour différents types d'actes psychiques. En plus, la thèse de l'in-existence permet de donner une réponse simple et élégante à la question de savoir pourquoi nos actes peuvent être intentionnels s'il n'y a aucun objet réel avec lequel ils pourraient être en relation. Cela est possible, parce qu'il y a toujours un objet intérieur in-existant, même si nous pensons au Père Noël ou si nous nous imaginons une chimère. L'existence d'un tel objet intérieur ne présuppose pas l'existence d'un objet réel et extérieur.

Malgré ces avantages, la thèse de l'in-existence soulève quelques problèmes sérieux. Tout d'abord on peut se demander comment des objets intérieurs peuvent exister dans nos actes psychiques. Comment gagnent-ils une in-existence? Font-ils toujours partie de l'esprit? Ou sont-ils produits par l'esprit? Et s'ils sont en fait produits, sur quel processus cognitif pourrait se fonder une telle production? On peut également poser des questions critiques concernant la

1. Cf. H. Spiegelberg, « "Intention" und "Intentionalität" in der Scholastik, bei Brentano und Husserl », *Studia Philosophica* 29, 1969, p. 189-216; A. Marras, « Scholastic Roots of Brentano's Conception of Intentionality », dans *The Philosophy of Brentano*, éd. par L. McAlister, Londres, 1976, p. 128-139; K. Hedwig, « Der scholastische Kontext des Intentionalen bei Brentano », *Grazer Philosophische Studien* 5, 1978, p. 67-82.

relation entre les actes psychiques et les objets matériels. Il ne semble guère convaincant de dire que des actes tels que penser, se souvenir ou désirer se rapportent à des objets purement intérieurs. Si je pense aux amis qui viennent me voir, ma pensée ne se rapporte pas à des amis intérieurs et in-existants, mais aux amis réels, c'est-à-dire à des personnes en chair et en os qui prendront place dans mon living-room. Et si quelqu'un désire avoir un enfant, son désir ne se réfère point à un enfant purement in-existant, mais à un enfant réel. La plupart de nos actes psychiques se rapportent à des objets *réels*, existant en dehors de notre esprit, et le contenu de nos actes est déterminé par ces objets réels. (Les actes se référant à d'autres actes psychiques ou à des objets psychiques, par exemple ma pensée se rapportant à la joie que j'ai sentie hier, sont bien entendu des exceptions à cette règle). Une théorie de l'inexistence intentionnelle semble ignorer ce fait en réduisant tous les objets immédiats de nos actes psychiques à des objets purement intérieurs.

Mais alors, comment pouvons-nous avoir un accès aux objets extérieurs, existant dans le monde matériel, si tous nos actes psychiques ne se rapportent qu'à des objets in-existants? Ou plus précisément : quel accès *épistémique* avons-nous aux objets extérieurs? Comment pouvons-nous avoir une connaissance de ces objets? Dans le cadre de la théorie brentanienne, il faudra répondre à ces questions en disant que notre accès direct et immédiat se limite aux objets in-existants, mais que nous supposons que ces objets intérieurs sont en relation causale (ou peut-être dans un autre type de relation) avec des objets extérieurs¹. Si, par exemple, je pense aux amis, mon accès direct se limite à des amis intérieurs in-existants dans ma pensée, mais je suppose que ces amis intérieurs ont été causés par des personnes en chair et en os, par exemple parce qu'ils ont engen-

1. Brentano ne parle pourtant pas d'objets, mais uniquement de *phénomènes*. À son avis, même les sciences naturelles ne s'occupent pas d'objets matériels, mais uniquement de phénomènes physiques; cf. *Psychologie*, vol. 1, p. 16.

dré des sensations en moi. Ce n'est donc que par le biais des amis inexistants que j'ai un accès aux amis réels. Cela signifie que mon accès épistémique n'est que médiatisé et ainsi *indirect*. Étant donné que je suppose seulement qu'il existe en fait une relation causale entre les amis inexistants et les amis réels, je n'ai même pas un savoir certain de l'existence des amis réels. Mon savoir certain et bien fondé se limite aux amis inexistants : le monde matériel est au-delà de mon horizon épistémique¹.

Un des premiers philosophes à reconnaître que la théorie de l'in-existence soulève de graves problèmes épistémologiques était Brentano lui-même. Dans sa préface au deuxième volume de la *Psychologie d'un point de vue empirique*, publié en 1911, il constate : « Une des innovations les plus importantes est la suivante : je ne crois plus qu'une relation psychique puisse avoir quelque chose d'autre qu'une chose réelle comme son objet »². Si nous pensons à quelque chose, si nous espérons quelque chose ou si nous nous souvenons de quelque chose, notre acte psychique se rapporte (au moins dans un cas normal) à une chose *réelle*, existant dans le monde matériel. Brentano illustra ce point avec un exemple. « Il serait paradoxal au plus haut degré de dire que quelqu'un promet d'épouser un *ens*

1. C'est pourquoi B. Smith, *Austrian Philosophy. The Legacy of Franz Brentano*, Chicago et La Salle, 1994, p. 44, constate à juste titre, reprenant une métaphore fameuse de Leibniz : « the mind or soul is windowless ». D. Moran, « Brentano's Thesis », *Proceedings of the Aristotelian Society*, suppl. vol. 70, 1996, p. 1-27, va même jusqu'à dire que Brentano n'a pas dépassé le « way of ideas » avec sa théorie de l'inexistence. En effet, comme nous n'avons qu'un accès immédiat et certain aux entités à l'intérieur de notre esprit selon la théorie des idées, nous sommes enfermés dans le monde des objets inexistantes selon la théorie brentanienne.

2. *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, éd. par O. Kraus, vol. 2, Hambourg, 1925, p. 2 : « Eine der wichtigsten Neuerungen ist die, daß ich nicht mehr der Ansicht bin, daß eine psychische Beziehung jemals anderes als Reales zum Objekt haben könne ». Cf. aussi la lettre du 17 mars 1905, adressée à A. Marty, dans *Wahrheit und Evidenz*, éd. par O. Kraus, Hambourg, 1974, p. 87-89. Pour une analyse de cette innovation, cf. A. Chudzinski, « Die Theorie der Intentionalität bei Franz Brentano », *Grazer Philosophische Studien* 57, 1999, p. 45-66.

rationis mais qu'il tient sa promesse en épousant un être réel [...] »¹. L'objet auquel se réfère la promesse est le même que celui auquel se rapporte l'acte d'épouser : une personne en chair et en os. Il serait absurde de dire qu'un acte psychique tel que promettre ne se rapporte qu'à un objet in-existant. Husserl allait encore plus loin dans sa critique d'une théorie de l'in-existence. Dans la fameuse *Cinquième Recherche Logique* il se référa à Brentano en disant : « Il suffit de l'exprimer et tout le monde doit l'accepter : l'objet intentionnel d'une représentation est le *même* que son objet réel et le cas échéant que son objet extérieur, et il est *absurde* de les distinguer »².

La critique exprimée par Brentano lui-même et par Husserl met en évidence le fait qu'une théorie de l'intentionnalité qui explique la référence des actes psychiques en évoquant des objets in-existants ne peut guère être acceptée comme la théorie parfaite. Elle soulève d'une part des problèmes *ontologiques* en postulant des objets mystérieux, existant d'une certaine manière à l'intérieur des actes psychiques. Elle pose d'autre part des problèmes *épistémologiques* en prétendant que ces objets in-existants sont les uniques objets intentionnels, négligeant ainsi la relation avec les objets réels.

*

Quelles sont les conséquences que nous pouvons tirer de ce petit aperçu pour notre approche des théories médiévales de l'intentionnalité ? En vue des problèmes que je viens d'esquisser, il ne serait

1. Lettre à O. Kraus du 17 septembre 1909, dans l'introduction de l'éditeur à *Psychologie*, vol. 1, XLIX : « Es ist im höchsten Grade paradox zu sagen, daß einer ein *ens rationis* zu heiraten verspreche und sein Wort erfülle, indem er ein wirkliches Wesen heiratet [...] ».

2. Voir *V. Logische Untersuchung*, Annexe aux § 11 et 20, éd. par U. Panzer, Husserliana XIX/1, La Haye, Boston, Lancaster, 1984 (première publication 1901), p. 439 : « Man braucht es nur auszusprechen, und jedermann muß es anerkennen : daß der intentionale Gegenstand der Vorstellung *derselbe* ist wie ihr wirklicher und gegebenenfalls ihr äußerer Gegenstand, und daß es *widersinnig* ist, zwischen beiden zu unterscheiden ».

guère indiqué de se concentrer uniquement sur les prédécesseurs médiévaux d'une théorie brentanienne de l'in-existence, même si Brentano affirme que cette théorie se fonde sur « des auteurs de la scolastique ». Certes, Brentano a utilisé des sources médiévales pour développer sa théorie de l'in-existence¹. Et certes, la terminologie de l'in-existence intentionnelle (ou de l'*inesse intentionale*) se trouve chez certains auteurs du Moyen Âge, notamment chez un certain nombre de Scotistes². Mais Brentano a fait un choix très libre des sources médiévales, utilisant ces sources en vue de ses propres buts qui divergeaient en plusieurs points des buts des auteurs médiévaux³. Ainsi, le Brentano du premier volume de la *Psychologie d'un point de vue empirique* défendait un phénoménalisme en affirmant qu'on devait se limiter à une description des phénomènes sans postuler l'existence d'un monde matériel. Il ne parlait pas, par conséquent, de choses matérielles en tant qu'objets des actes psychiques. Les auteurs médiévaux, par contre, étaient tous convaincus (pour des raisons philosophiques aussi bien que théologiques) que le monde matériel existe et que nos pensées sont en relation avec ce monde, pas seulement avec un monde intérieur ayant une « in-existence » dans nos actes psychiques. Tout un nombre d'auteurs

1. Les sources précises sont pourtant inconnues. Dans la *Psychologie I*, p. 125, il se réfère à Augustin et Thomas d'Aquin, pourtant sans donner des références exactes. Dans la *Geschichte der mittelalterlichen Philosophie im christlichen Abendland*, éd. par K. Hedwig, Hambourg, 1980, il discute aussi d'autres auteurs (surtout Duns Scot et des Scotistes) mais n'aborde pas explicitement le problème de l'intentionnalité.

2. Pour l'histoire des termes « intentio » et « intentionale », cf. Ch. Knudsen, « Intentions and Impositions », dans *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, éd. par N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pinborg, Cambridge, 1982, p. 479-495, et R. Sorabji, « From Aristotle to Brentano : The Development of the Concept of Intentionality », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, suppl. 9, 1991, p. 227-259.

3. Pour cette raison il faut bien distinguer entre l'usage de la terminologie médiévale et celui des théories médiévales, comme le note à juste titre D. Münch, *Intention und Zeichen. Untersuchungen zu Franz Brentano und zu Edmund Husserls Frühwerk*, Francfort/Main, 1993, p. 42. J.-L. Solère, « La notion d'intentionnalité chez Thomas d'Aquin », *Philosophie* 24, 1989, p. 13-36 (surtout p. 36) constate aussi que les termes médiévaux utilisés par Brentano ne sont pas nécessairement liés à des concepts médiévaux.

médiévaux, parmi eux Pierre de Jean Olivi, Guillaume d'Ockham et Adam Wodeham, défendaient même en détail la thèse selon laquelle nos actes intentionnels se réfèrent *immédiatement* aux objets dans le monde matériel, et ils attaquaient avec vigueur toute forme de phénoménalisme et d'immanentisme. Ce que nous trouvons dans certains textes médiévaux est donc justement le contre-point d'une théorie brentanienne de l'in-existence : un refus d'objets in-existants. Il serait dangereux de considérer les théories médiévales uniquement en cherchant des antécédents pour la théorie fameuse de Brentano. Dans ce cas on risquerait en effet d'opérer une certaine sélection et de prendre l'interprétation des théories médiévales pour les théories elles-mêmes. On commettrait l'erreur méthodique de projeter un usage des théories médiévales, datant de la fin du XIX^e siècle, sur les XIII^e et XIV^e siècles. (Si l'on examine la littérature secondaire sur la philosophie médiévale, on trouve souvent cette erreur qui est pourtant compréhensible, car la naissance des études médiévistes au XIX^e siècle était fortement influencée par les débats philosophiques de ce temps. Si l'on veut analyser les théories médiévales, il faut procéder comme un archéologue et bien distinguer les différentes couches qui se sont posées sur les textes du XIII^e et du XIV^e siècle pour s'y sédimer. L'histoire de la philosophie médiévale est aussi et avant tout l'histoire de l'histoire de la philosophie médiévale : l'histoire des concepts historiographiques qui ont été utilisés pour évaluer les textes médiévaux).

*

Quel devrait être notre point de départ si nous nous efforçons d'éviter l'erreur méthodique d'identifier l'interprétation des théories médiévales au XIX^e siècle avec les théories elles-mêmes ? Comment faut-il esquisser le problème de l'intentionnalité tel qu'il se posait aux auteurs du XIII^e et du XIV^e siècle, et non pas à la réception de ces auteurs au XIX^e siècle ? Pour répondre à cette

question, il faut remonter aux sources antiques des auteurs médiévaux. En effet, ce sont avant tout les sources aristotéliennes et augustiniennes qui ont démarqué le champ dans lequel se déroulait le débat médiéval sur l'intentionnalité. Quatre sources ont exercé une influence toute particulière sur les auteurs que je vais présenter au cours de ces conférences¹.

Une première source est le deuxième livre du *De anima*, traduit en latin par Michel Scot entre 1220 et 1235 et pour une deuxième fois par Guillaume de Moerbeke avant 1268. Dans ce texte, Aristote présente une théorie de la sensation qui se fonde sur la thèse que toute sensation exige la réception d'une forme sensible. À la fin du deuxième livre, Aristote résume l'idée clé comme suit :

D'une façon générale, pour toute sensation, il faut comprendre que le sens est le réceptacle des formes sensibles sans la matière, comme la cire reçoit l'empreinte de l'anneau sans le fer ni l'or, et reçoit le sceau d'or ou d'airain, mais non en tant qu'or ou airain [...]².

Dans ce passage, nous trouvons le noyau d'une réponse à la question qui est au centre de tout le débat sur l'intentionnalité. Si l'on demande « Pourquoi mon acte visuel est-il vision de quelque chose ? » ou bien « Pourquoi mon acte auditif est-il audition de quelque chose ? », Aristote répond : « parce que mon sens visuel est

1. Bien entendu, il s'agit seulement d'un choix restreint de quelques sources. Pour les sources provenant de la littérature optique que je ne discuterai pas en détail, cf. K. H. Tachau, *Vision and Certitude in the Age of Ockham. Optics, Epistemology and the Foundations of Semantics 1250-1345*, Leiden, 1988; *Id.*, « Some Aspects of the Notion of Intentional Existence at Paris, 125-1320 », dans *Medieval Analyses in Language and Cognition*, éd. par S. Ebbesen et R. L. Friedman, Copenhagen, 1999, p. 331-353. Pour les sources théologiques que je n'analyserai également pas en détail, cf. O. Boulnois, *Être et représentation. Une généalogie de la métaphysique moderne à l'époque de Duns Scot (xiii^e-xiv^e siècle)*, Paris, 1999, chap. 8.; et T. Hoffmann, *Creatura intellecta. Die Ideen und Possibilien bei Duns Scotus mit Ausblick auf Franz von Mayronis, Poncius und Mastrius*, Münster, 2002.

2. *De anima* II, 12 (424a17-21); trad. J. Tricot, Paris, 1995, p. 139.

capable de recevoir une forme visuelle (par exemple une certaine couleur) sans la matière » ou « parce que mon sens auditif est capable de recevoir une forme auditive (par exemple un certain son) sans la matière ». C'est justement cette réception d'une pure forme qui garantit l'intentionnalité. Il s'agit, bien entendu, seulement de la réception d'une forme et non pas d'une propriété matérielle. Comme le morceau de cire reçoit seulement la forme de l'anneau qui lui est empressé, pas sa matière métallique, nous ne recevons que la forme d'un objet sensible et non pas sa matière.

Une telle réponse provoque pourtant plusieurs questions. On peut tout de suite demander comment nous arrivons à recevoir la forme « nue ». Quel est le processus qui rend une telle réception possible ? Au moins deux réponses peuvent être données à cette question. On pourrait interpréter la réception d'une forme comme un processus physique ou physiologique. Cela signifierait que la forme sensible est imprimée d'une manière physique sur un organe sensoriel, par exemple sur l'œil, comme la forme de l'anneau est imprimée sur le morceau de cire. Dans ce cas, c'est un processus physique qui rend l'intentionnalité de l'acte visuel possible. Ou bien on pourrait entendre la réception comme la pure transmission d'une forme sans qu'il y ait aucun aspect physique. C'est-à-dire que l'œil reçoit la forme d'une couleur sans que l'œil soit changé physiquement ou physiologiquement. Si l'on interprète la réception d'une forme de cette deuxième manière, c'est un processus immatériel qui rend l'intentionnalité d'un acte sensoriel possible.

Dans les débats actuels sur Aristote, les deux interprétations ont été défendues¹. Or, les interprètes contemporains ne sont pas les seuls à

1. La première est présentée par R. Sorabji, « Intentionality and Physiological Processes : Aristotle's Theory of Sense-Perception », dans *Essays on Aristotle's De anima*, éd. par M. Nussbaum et A. Oksenberg Rorty, Oxford, 1992, p. 195-225, et plus en détail par S. Everson, *Aristotle on Perception*, Oxford, 1997. La deuxième est soutenue par M. Burnyeat, « Is an Aristotelian Philosophy of Mind Still Credible ? A Draft », dans *Essays on Aristotle's De anima*, p. 15-26.

s'être penchés sur le problème de la réception d'une forme. Inspirés par les commentateurs arabes, les auteurs latins se rendaient déjà compte de ce problème et le choisissaient comme point de départ pour les débats sur l'intentionnalité sensorielle. Ils constataient que l'intentionnalité d'un acte visuel ou auditif présuppose toujours la réception d'une forme sensible, réception qui fait abstraction de la matière de l'objet sensible. Pour expliquer cette réception, les commentateurs du XIII^e siècle faisaient appel aux deux interprétations qui sont toujours présentées aujourd'hui : les uns invoquaient un certain processus physique, les autres faisaient appel à un processus purement immatériel et non-physique. Albert le Grand essayait de combiner les deux interprétations en disant qu'il y a en fait un certain processus physique lorsque l'œil est affecté par une couleur, car la couleur est transmise à l'œil par un rayon de lumière et atteint ainsi la pupille. Mais ce que l'œil reçoit dans ce processus n'est pas la couleur matérielle, comme dit Albert, mais seulement l'« intention » (*intentio*) d'une telle couleur¹. Et lorsque tous les organes sensoriels ont reçu une multitude de formes, ils n'ont pas reçu l'objet matériel, strictement parlant, mais l'objet possédant un « être spirituel » ou un « être intentionnel ». Albert allait même jusqu'à dire que les organes sensoriels ne reçoivent pas l'objet lui-même, mais uniquement une *intentio* de l'objet. Cette expression d'origine arabe (on la trouve déjà chez Avicenne)² était reprise par Thomas d'Aquin

1. *De anima* II, tract. 3, chap. 3-4 (ed. Colon. VII/1), éd. par C. Stroick, Münster, 1968, p. 101 : « [...] omne apprehendere est accipere formam apprehensi, non secundum esse, quod habet in eo quod apprehenditur, sed secundum quod est intentio ipsius [...] ». Pour une analyse de l'opposition « esse materiale – esse spirituale », cf. L. Dewan, « St. Albert, the Sensible, and Spiritual Being », dans *Albertus Magnus and the Sciences. Commemorative Essays*, éd. par J. A. Weisheipl, Toronto, 1980, p. 291-320; J. A. Teilkamp, *Sinne, Gegenstände und Sensibilia. Zur Wahrnehmungslehre des Thomas von Aquin*, Leiden, 1999, p. 72-81.

2. Cf. Avicenna latinus, *Liber de anima seu Sextus de naturalibus* I. 5, éd. par S. Van Riet, Louvain-Leiden, 1972, vol. I, p. 86 et 89. Il faut pourtant noter que dans ces textes « intentio » ne signifie pas une forme sensible ou un objet sensible qui est dans le sujet

et un certain nombre d'auteurs du XIII^e siècle¹. Ils défendaient tous la thèse que c'est la réception immatérielle d'une *intentio*, présupposant un certain processus physique, qui rend possible l'intentionnalité des actes sensoriels.

Cette thèse posait pourtant tout un nombre de problèmes. Premièrement, on peut demander comment la réception d'une *intentio* est possible. Comment se peut-il que quelque chose de non-physique et de non-matériel soit reçu dans un processus physique? Deuxièmement, on peut demander quel est le statut de l'*intentio* en question. S'agit-il d'une copie interne de l'objet matériel, c'est-à-dire d'une représentation interne de l'objet extérieur? Ou bien s'agit-il de l'objet lui-même mais avec un statut ontologique qui diffère de celui que l'on trouve dans le monde matériel? Troisièmement, on peut demander s'il faut admettre certains véhicules cognitifs qui permettent de transformer l'objet matériel en une *intentio* ou si les organes sensoriels arrivent par eux-mêmes à effectuer une telle transformation. Toutes ces questions ont été posées par les auteurs de la deuxième moitié du XIII^e siècle, et elles ont toutes provoqué de fiévreuses discussions comme nous allons le voir.

Ce n'était pas seulement le deuxième livre du *De anima* qui déterminait la direction des débats sur l'intentionnalité, mais aussi le troisième. Ce livre était la deuxième source principale pour les auteurs médiévaux. Ils suivaient tous Aristote en disant que l'inten-

percevant, mais un certain aspect de l'objet sensible, par exemple l'hostilité d'un loup que l'on perçoit.

1. Cf. Thomas d'Aquin, *Summa theologiae* I, q. 78, art. 3, corp.; I-II, q. 22, art. 2, ad 3. Pour une analyse de ces passages, cf. M. Burnyeat, « Aquinas on "Spiritual Change" in Perception », dans *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*, éd. par D. Perler, Leiden, 2001, p. 129-153. Pour l'usage du terme technique « esse spirituale » ou « esse intentionale » chez d'autres auteurs du XIII^e siècle, cf. R. Sorabji, « From Aristotle to Brentano : The Development of the Concept of Intentionality », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, suppl. vol. 9, 1991, p. 227-259; M. M. Tweedale, « Origins of the Medieval Theory that Sensation Is an Immaterial Reception of a Form », *Philosophical Topics* 20, 1992, p. 215-231.

tionnalité n'est pas seulement un trait caractéristique des actes sensoriels, mais aussi et surtout un trait typique des actes intellectuels. Pour cette raison, ils se réfèrent à un passage du troisième livre où Aristote dit :

Si donc l'intellection est analogue à la sensation, penser consistera ou bien à pâtir sous l'action de l'intelligible, ou bien dans quelque autre processus de ce genre. Il faut donc que cette partie de l'âme soit impassible, tout en étant susceptible de recevoir la forme¹...

Il est évident qu'Aristote établit une analogie entre la sensation et l'intellection : la relation de la faculté intellectuelle à la forme intelligible est à comprendre comme la relation de la faculté sensorielle à la forme sensible. Cela signifie que l'actualisation de ces deux facultés doit être expliquée d'une manière semblable. Si l'on dit qu'un acte sensoriel peut se rapporter à quelque chose parce que le sens est capable de recevoir la forme sensible d'un objet, on doit dire d'une manière analogue qu'un acte intellectuel peut se rapporter à quelque chose parce que l'intellect est capable de recevoir la forme intelligible d'un objet. Dans les deux cas, c'est la réception d'une forme qui rend l'intentionnalité possible. C'est pourquoi, Aristote dit dans un passage fameux que l'intellect est « le lieu de toutes les formes »² : il est en mesure de recevoir *toutes* les formes intelligibles lui permettant ainsi de se rapporter à *toutes* les choses.

Étant donné que l'intellect est une faculté immatérielle, il ne serait guère admissible de demander comment l'intellect peut subir un changement physique pour recevoir les formes. Une faculté immatérielle ne subit aucun changement matériel. Néanmoins, on peut soulever la question de savoir comment l'intellect arrive à recevoir les formes intelligibles. Faut-il qu'il fasse abstraction des

1. *De anima* III, 4 (429a13-16), éd. J. Tricot, *op. cit.*, p. 173-174.

2. Cf. *De anima* III, 4 (429a27-28).

intentiones reçues par les sens ? Ou suffit-il qu'il reçoive les *intentiones* qui lui sont transmises par les sens ? À ce point, c'est de nouveau Albert le Grand qui a apporté une contribution décisive au débat médiéval¹. Il mettait en évidence qu'il ne suffit pas que l'intellect reçoive simplement les *intentiones* transmises par les sens. Il ne suffit pas non plus qu'il y ait des phantasmes, c'est-à-dire des images sensorielles, dans les sens intérieurs. Car ce qui se trouve dans les sens se fonde uniquement sur des formes sensibles. Mais ce qui est présent dans l'intellect et qui rend l'intentionnalité des actes intellectuels possible, c'est la forme universelle d'un objet. Si, par exemple, j'appréhende un arbre en face de moi, mes sens extérieurs ne reçoivent que la couleur, l'odeur et d'autres formes sensibles de l'arbre. Le phantasme qui en résulte dans mes sens intérieurs ne me présente l'arbre que sous un aspect sensoriel. La forme intelligible de l'arbre, par contre, est la forme universelle de l'arbre, c'est-à-dire la forme ou le principe structurel qui est responsable pour les propriétés essentielles de l'arbre. Ce qui se trouve dans l'intellect n'est donc pas seulement une image sensorielle, transmise des sens à l'intellect. Il s'agit plutôt d'une entité qui est abstraite de cette image, mais qui est d'un ordre tout différent : universel et purement intellectuel, « purgé » des aspects sensoriels. Mais quelle est cette entité ? Comment peut-elle être abstraite ? Et comment se fait-il qu'elle puisse donner une intentionnalité aux actes intellectuels ? Ce sont justement ces questions qui ont préoccupé les successeurs d'Albert le Grand.

Une troisième source importante pour les débats médiévaux fut le premier chapitre du *De interpretatione*. Dans ce texte influent, connu pendant tout le Moyen Âge grâce à la traduction de Boèce, Aristote dit que les mots écrits et parlés ne sont pas seulement des sons et des graphèmes, mais des signes qui se réfèrent à des « impressions dans l'âme » (*passiones animae*) qui, à leur tour, sont

1. Cf. *De anima* II, tr. 3, chap. 4 (éd. Colon. VII/1), *op. cit.*, p. 102.

des signes pour des choses dans le monde. Dans différentes sociétés, on utilise différents mots écrits et parlés, affirme Aristote, mais les « impressions dans l'âme » sont les mêmes pour tous les hommes, aussi bien que les choses dans le monde sont les mêmes. En fait, Aristote décrit les relations sémantiques comme suit :

Les sons émis par la voix sont les symboles des états de l'âme, et les mots écrits les symboles des mots émis par la voix. Et de même que l'écriture n'est pas la même chez tous les hommes, les mots parlés ne sont pas non plus les mêmes, bien que les états de l'âme dont ces expressions sont les signes immédiats soient identiques chez tous, comme sont identiques aussi les choses dont ces états sont les images. Ce sujet a été traité dans notre livre de l'Âme, car il intéresse une discipline différente¹.

Dans ce schéma sémantique, on trouve une distinction de trois niveaux². Il y a premièrement le niveau linguistique des mots écrits et parlés, deuxièmement le niveau mental des « impressions dans l'âme », et troisièmement le niveau extramental des choses dans le monde. Selon Aristote, on ne peut expliquer pourquoi nos mots ont une signification qu'à la condition de tenir compte des trois niveaux dans leur totalité. Il faut avant tout expliquer le deuxième niveau, car c'est ce niveau qui fait, pour ainsi dire, le pont entre les expressions linguistiques et le monde matériel. Or, à première vue, ce qu'il faut entendre par l'expression « *passiones animae* » est tout sauf clair. S'agit-il d'images mentales, de concepts ou de simples actes mentaux ? Et dans quel sens ces impressions font-elles le pont entre nos mots et le monde matériel ? Les commentateurs médiévaux discutaient en détail ces questions étroitement liées au problème de l'intentionnalité. En effet, si ce n'est qu'à l'aide des impressions dans l'âme que nos mots peuvent avoir une signification et se référer

1. *De int.*, 1 (16a3-8), traduit par J. Tricot, Paris, 1994.

2. Pour une analyse détaillée de ces trois niveaux, cf. H. Weidemann, *Aristoteles : Perihermeneias*, Berlin, 1994, p. 134-151.

aux choses dans le monde, il faut expliquer pourquoi et comment ces impressions peuvent rendre possible une référence. Ou autrement dit : si la référence linguistique n'est possible que grâce à une référence mentale, il faut expliquer dans quel sens les impressions dans l'âme ont une telle référence. Cela revient à dire qu'il faut expliquer le caractère intentionnel de ces impressions.

Les auteurs du XIII^e et du XIV^e siècle se rendaient compte de ce lien étroit entre la sémantique et la théorie de l'intentionnalité. Ils l'exprimaient même dans leur langage. En parlant des « impressions dans l'âme » ils n'utilisaient pas seulement l'expression « *passiones animae* » (la traduction de Boèce pour « *pathêmata tês psychês* »), mais aussi l'expression « *intentiones* »¹. Ce sont justement ces *intentiones* qui rendent la référence des mots écrits et parlés possible. C'est pourquoi une théorie de la référence nécessite une théorie de l'intentionnalité².

Enfin, la quatrième source importante pour les débats médiévaux était constituée des textes d'Augustin, plus précisément de la fameuse *Quaestio de ideis*. Dans ce texte court mais très influent, Augustin se sert d'un modèle platonicien pour expliquer le savoir divin. Dieu, affirme-t-il, dispose d'idées éternelles des choses matérielles. Augustin caractérise ces idées comme suit :

En effet les idées principales sont des formes ou des notions stables et inchangeables des choses. Elles ne sont elles-mêmes

1. Ainsi, Guillaume d'Ockham utilise « *passiones animae* » et « *intentiones* » comme étant équivalents dans sa *Summa Logicae* I, 1 (*OPh* I, 7), dans *Opera philosophica* (= *OPh*) et *theologica* (= *OTH*), éd par G. Gál et alii, St. Bonaventure, New York, 1967-1988.

2. Ce n'est d'ailleurs pas une approche qui serait compréhensible uniquement dans un contexte aristotélicien. Dans les débats actuels, John Searle choisit une approche méthodique très semblable à celui des auteurs médiévaux. Dans l'introduction à son livre *Intentionality. An Essay in the Philosophy of Mind*, Cambridge et New York, 1983, p. vii, il part de la prémisse qu'une théorie de la référence linguistique est subordonnée à une théorie de l'intentionnalité mentale, et affirme : « [...] any complete account of speech and language requires an account of how the mind/brain relates the organism to reality ».

pas produites, et par cela elles sont éternelles et se comportent toujours de la même manière, et elles sont contenues dans l'intelligence divine. Et puisqu'elles ne naissent ni ne périssent, on dit que tout ce qui peut naître et périr et tout ce qui est vraiment né et qui périt se fait selon ces idées¹.

Augustin continue en disant que c'est grâce à ces idées éternelles que Dieu a un savoir éternel et interchangeable des choses terrestres. Plusieurs auteurs du XIII^e siècle, comme Henri de Gand et Duns Scot, reprirent cette idée, mais la transformèrent en même temps en affirmant que ce n'est pas seulement Dieu qui a des idées, mais nous aussi, les êtres humains². Certes, les idées divines sont d'ordre premier, tandis que les idées humaines ne sont que d'ordre secondaire et subordonné. Cependant nous, les hommes, sommes aussi capables d'avoir des idées et d'acquérir une connaissance des choses par le biais de ces idées. En effet, les idées ne nous permettent pas seulement d'acquérir un savoir, elles nous rendent avant tout aptes à établir une relation intentionnelle avec les choses terrestres. Sans les idées, nos actes psychiques ne seraient que des entités isolées dans notre intellect, sans aucune relation avec les choses hors de nous. Si, par exemple, quelqu'un pense à un arbre, ce n'est que l'usage de l'idée d'un arbre et l'application de cette idée à un arbre concret qui fait que l'acte de penser se réfère à un arbre.

Il est évident qu'une telle démarche soulève une fois de plus des questions cruciales concernant le problème de l'intentionnalité :

1. Augustin, *Quaestio de ideis*, éd. par A. Mutzenbecher, dans *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, CCSL XLIV/A, Turnhout, 1975, p. 71 : « Sunt namque ideae principales quaedam formae uel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quae ipsae formatae non sunt ac per hoc aeternae ac semper eodem modo sese habentes, quae diuina intelligentia continentur. Et cum ipsae neque oriantur neque intereant, secundum eas tamen formari dicitur omne quod oriri et interire potest et omne quod oritur et interit ».

2. Cf. L. M. de Rijk, « Quaestio de ideis. Some Notes on an Important Chapter of Platonism », *Kephalaion. Studies in Greek Philosophy and its Continuation Offered to Professor C. J. de Vogel*, Assen, 1975, p. 204-213 ; M. J. F. M. Hoenen, « Propter dicta Augustini. Die metaphysische Bedeutung der mittelalterlichen Ideenlehre », *Recherches de théologie et philosophie médiévale* 64, 1997, p. 245-262.

quelle est la structure des idées humaines ? Comment peuvent-elles être des idées se rapportant à quelque chose ? Étant donné que nous ne sommes pas toujours dotés de ces idées (apparemment nous ne sommes pas des êtres éternels), nous devons les acquérir. Mais comment faisons-nous cela ? Recevons-nous les idées en participant, d'une manière ou d'une autre, aux idées divines ? Ou bien formons-nous ces idées sur la base des informations des sens ? Toutes ces questions firent l'objet de débats fervents à la fin du XIII^e siècle et au XIV^e siècle.

Les quatre sources principales que je viens de présenter montrent que le débat médiéval a connu une grande complexité. Il ne s'agissait pas d'un débat qui se concentrait uniquement sur la thèse brentanienne selon laquelle les objets peuvent avoir une « inexistence » dans nos actes psychiques. Certes, cette thèse était aussi présente d'une certaine manière, car les auteurs médiévaux soutenaient que les formes sensibles et intelligibles peuvent être *dans* les sens et *dans* l'intellect. (Les premiers ouvrages de Brentano montrent clairement qu'il était inspiré par les thèses aristotéliennes¹). Mais au Moyen Âge, il ne s'agissait pas d'une thèse phénoménaliste ou même idéaliste, c'est-à-dire d'une thèse qui nie que nous puissions avoir accès à quelque chose en dehors de nos phénomènes psychiques. Si la thèse de l'in-existence était présente, ce n'était qu'en tant que thèse aristotélienne. Partant du deuxième livre du *De anima*, les auteurs du XIII^e siècle posaient la question de savoir si et comment les formes sensibles peuvent être dans les actes sensoriels ; et partant du troisième livre, ils discutaient le problème de déterminer si et comment les formes intelligibles peuvent exister

1. Dans *Die Psychologie des Aristoteles*, Darmstadt, 1967 (1^{re} édition, Mainz, 1867), Brentano discute largement la thèse de l'inexistence de la forme sensible dans l'organe sensoriel. Que la thèse de l'in-existence ait des sources aristotéliennes a été minutieusement montré par D. Münch, *Intention und Zeichen. Untersuchungen zu Franz Brentano und zu Edmund Husserls Frühwerk*, op. cit., 1993, p. 35-80, et par B. Smith, *Austrian Philosophy. The Legacy of Franz Brentano*, op. cit., 1994, p. 35-41.

dans les actes intellectuels. Pour expliquer cette existence particulière, certains philosophes se réfèrent à une in-existence intentionnelle. Albert le Grand fut un des premiers à parler d'un *esse intentionale* ou même d'un *inesse intentionale*¹, et il fut suivi par d'autres. Mais en parlant d'une in-existence, les médiévaux ne visaient pas à une existence purement intérieure, découplée d'une existence extérieure. Leur point de départ était plutôt le suivant : comment se fait-il qu'un objet ayant un *esse materiale* dans le monde matériel puisse aussi avoir un *esse intentionale* dans nos actes sensoriels et intellectuels ? Comment peut-il y avoir ce double statut ? Et pourquoi ce double statut rend-il l'intentionnalité de nos actes possible ? Il ne s'agissait donc pas de se limiter à un monde de phénomènes psychiques. Le but principal était plutôt d'expliquer le lien étroit qui pouvait exister entre le monde matériel et le monde psychique.

Il est bien clair qu'une telle approche du problème de l'intentionnalité offre un avantage indéniable : le refus de tout phénoménalisme et de tout idéalisme. Car si l'on part de la prémisse aristotélicienne qu'une personne dotée de facultés sensibles et intellectuelle doit recevoir des formes d'un objet matériel pour avoir des actes intentionnels dirigés vers cet objet, il est exclu qu'une telle personne soit emprisonnée, pour ainsi dire, dans un monde de phénomènes et d'idées psychiques. Une telle personne est de prime abord en contact avec un objet matériel ; ce contact est même une condition *sine qua non* pour qu'elle puisse avoir des actes intentionnels. Mais l'approche que je viens d'esquisser soulève aussi plusieurs problèmes. J'aimerais mentionner trois problèmes particuliers sur lesquels je reviendrai au cours de ces conférences.

1. Pour d'autres auteurs du XIII^e inspirés par Avicenne, cf. D. N. Hasse, *Avicenna's De Anima in the Latin West. The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul 1160-1300*, Londres-Turin, 2000.

1) *Le problème de l'immédiateté de l'acte intentionnel* : Si l'on suit le modèle aristotélicien, une personne ne peut avoir des actes intentionnels qu'à condition de recevoir des formes sensorielles et des *intentiones*. Et si l'on suit le modèle augustinien, elle ne peut se référer à quelque chose qu'à condition d'avoir des idées des objets matériels. Selon les deux modèles, il faut que la personne en question dispose de certaines entités à l'intérieur de ses facultés cognitives, plus précisément : dans les sens intérieurs et dans l'intellect. Ces entités sont même les seules auxquelles cette personne possède un accès immédiat, car ce ne sont pas les objets matériels qui sont littéralement transmis aux sens et à l'intellect. Par exemple, lorsque je pense à un arbre, ce n'est pas une chose matérielle ayant un tronc et des branches qui pénètre mes sens et mon intellect. Tout ce que je reçois est une multitude de formes sensibles au niveau sensoriel et une forme universelle sur le plan intellectuel. Mais alors on peut demander : comment se fait-il que je puisse penser à l'arbre *matériel*, si ce que je reçois est *immatériel*? Il semble que mon accès épistémique à l'objet en bois n'est qu'indirect : je ne puis penser à l'arbre matériel qu'à condition d'utiliser et d'interpréter les formes qui m'ont été transmises. Il faut que je réalise que ces formes sont matérialisées dans l'arbre concret. Mais dans ce cas, je perds le contact direct avec l'arbre en bois : au lieu d'être l'objet immédiat de mes actes intentionnels, il n'est que l'objet déduit de la présence d'une multitude de formes. Si l'on suit le modèle augustinien, la situation apparaît même pire, car tout ce qui est immédiatement présent à mon intellect est une idée d'un objet matériel, pas l'objet lui-même. À strictement parler, je n'ai donc pas le droit de dire que je pense à un arbre. Je ne suis qu'autorisé à dire que je pense à une idée d'un arbre et que l'arbre matériel est médiatisé par cette idée ; l'arbre cesse d'être mon objet immédiat. Plusieurs auteurs du XIII^e siècle se rendaient compte de ce problème et essayaient de le résoudre en modifiant ou même en rejetant les modèles classiques. Un de leurs critiques les plus rigoureux fut Pierre de Jean Olivi, comme nous allons le voir. En

défendant la thèse qu'une théorie adéquate de l'intentionnalité doit tenir compte du fait que la chose matérielle est l'objet immédiat de l'intellect, il prenait ses distances avec Aristote. « Sans raison suffisante », dit-il, « même plus, presque sans aucune raison, il prouve sa thèse. C'est sans raison qu'on le croit comme s'il était le Dieu de ce siècle »¹. Pour détrôner ce Dieu, Olivi se propose comme objectif de remplacer la théorie qui a recours à des formes, à des *intentiones* ou à d'autres entités intérieures, par une théorie qui insiste sur l'immédiateté de l'acte intentionnel.

2) *L'activité de l'acte intentionnel* : Le problème de l'immédiateté n'est pourtant pas le seul à devoir être résolu. Si l'on suit le modèle aristotélicien, l'intentionnalité s'explique avant tout en termes d'un processus passif. En effet, une personne ne peut avoir des actes intentionnels qu'à la condition de subir un certain changement : il faut que ses organes sensoriels soient affectés par un objet, que ces sens intérieurs reçoivent les formes sensibles et que son intellect reçoive la forme intelligible de cet objet. Dans tout ce processus, aucun élément actif ne semble jouer un rôle. Or, réduire l'intentionnalité à un processus purement passif n'est guère licite, car une personne produisant des actes intentionnels, dirige ses actes vers un certain objet : elle choisit un objet parmi une multitude d'objets possibles et se concentre sur cet objet. C'est justement cet aspect actif qu'une théorie fondée uniquement sur la réception de formes n'arrive pas à expliquer. Étant donné ce manque d'explication, il n'est guère étonnant de voir que la théorie aristotélicienne a été soumise à une critique détaillée par des commentateurs du XIII^e siècle. Celle-ci s'est concentrée avant tout sur la thèse selon laquelle l'intentionnalité présuppose la réception de formes.

1. Pierre de Jean Olivi, *Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, q. 58, éd. par B. Jansen, Florence, Quaracchi, 1922, vol. II, p. 482 : « [...] Aristoteles nulla sufficienti ratione, immo fere nulla ratione probat suum dictum, sed absque ratione creditur sibi tantquam deo huius saeculi ».

Plusieurs auteurs, parmi eux Thierry de Freiberg et Duns Scot, notèrent qu'une telle réception est nécessaire mais pas suffisante pour générer des actes intentionnels. Car il ne suffit pas qu'une multitude de formes soit transmises aux sens. Il faut, en plus, que ces formes soient unifiées et que l'intellect devienne actif une fois ces formes reçues. Permettez-moi d'illustrer ce point à l'aide de mon exemple de l'arbre. Si je me trouve en face d'un arbre, il se peut bien que je reçoive tout un nombre de formes sensibles, par exemple la forme de la couleur, de l'odeur et de la grandeur de l'arbre. Mais il faut que ces formes soient conjointes afin qu'il devienne clair qu'elles proviennent toutes d'un seul objet et qu'elles sont réalisées dans un seul objet. Sinon, elle ne sont qu'une accumulation de formes isolées. En plus, l'intellect doit abstraire la forme universelle de l'arbre, car la forme universelle qui fait que l'arbre est en fait un arbre et pas seulement un amalgame de formes sensibles, n'est pas quelque chose immédiatement présente à l'intellect. Elle n'est pas non plus le résultat de toutes les formes sensibles; elle est pour ainsi dire «cachée» dans les formes sensibles. Ou autrement dit : elle n'est que potentiellement présente et doit devenir *actuellement* présente. Pour atteindre ce but, l'intellect ne doit pas seulement subir un processus passif, mais il doit devenir actif. Aristote avait déjà tenu compte de cette activité en introduisant le fameux intellect agent dans le troisième livre du *De anima*. Dans un passage célèbre il dit qu'il n'y a pas seulement un intellect qui est capable de devenir tout ce qui est intelligible, mais aussi un intellect qui est capable de rendre actuellement intelligible tout ce qui est potentiellement intelligible en soi¹. Cet intellect agent est comparable à la lumière qui est capable de rendre toutes les couleurs actuellement visibles, des couleurs qui sont, en elles-mêmes, seulement potentiellement visibles. Mais ce passage est bien obscur et demande une élucidation. Que signifie «rendre

1. Cf. *De anima* III, 5 (430a14-17).

quelque chose intelligible »? Quel processus actif est nécessaire pour cela? Et comment ce processus est-il conjoint avec la réception des formes sur le plan sensoriel? Ce sont justement ces questions qui préoccupaient les auteurs du XIII^e siècle. Ils se rendaient compte qu'une théorie compréhensive de l'intentionnalité doit tenir compte des aspects actifs aussi bien que passifs dans un processus cognitif.

3) *L'objet de l'acte intentionnel* : La question concernant l'activité de l'intellect soulève immédiatement un troisième problème. Si l'intellect est vraiment actif et s'il rend quelque chose intelligible ou s'il produit même quelque chose d'intelligible, on peut demander : qu'est-ce qu'il produit lorsqu'il est actif? Est-ce l'objet lui-même qu'il produit ou s'agit-il d'une copie intellectuelle de l'objet matériel? Cette question a une importance particulière pour le débat sur l'intentionnalité. Si, par exemple, mon intellect produit une copie intérieure de l'arbre dès qu'il reçoit les formes provenant des sens, ma pensée ne se dirige que sur cette copie intérieure : alors je ne pense pas à l'arbre lui-même, mais à une copie de l'arbre. La relation directe avec l'arbre est suspendue. Si, par contre, je pense à l'arbre lui-même, mais à l'arbre ayant un statut ontologique tout particulier, à savoir un statut purement intelligible, la relation est maintenue. Mais dans ce cas, nous devons expliquer comment il se peut que le même arbre ait deux statuts ou deux types d'existence différents : une existence matérielle à l'extérieur de mon intellect et une existence intelligible à l'intérieur. C'est justement ce problème qui tourmentait plusieurs auteurs du XIII^e et du XIV^e siècle. Ils se voyaient face à un dilemme. D'une part, ils voulaient maintenir la thèse selon laquelle l'intellect est actif et produit donc vraiment quelque chose de réel qui est intelligible. D'autre part, ils aspiraient également à maintenir la thèse que ce qui est produit n'est pas une simple copie, mais la chose elle-même qui détient un certain statut intelligible. Or, comment un seul objet peut-il avoir deux statuts différents? Comment peut-il avoir à la fois une existence en dehors

de l'intellect et dans l'intellect? Nous allons voir que ces questions étaient au centre de plusieurs théories du XIII^e siècle, notamment chez Duns Scot et ses successeurs.

Pour l'instant, je me contente de souligner que les trois problèmes esquissés étaient largement discutés au XIII^e et au début du XIV^e siècle. C'est pourquoi je me concentrerai sur ces problèmes au cours de mes conférences¹. Ces problèmes étaient pourtant toujours abordés dans un cadre aristotélien et partiellement aussi augustinien. Cela revient à dire que les médiévaux ne souscrivaient pas à un phénoménalisme ou à un idéalisme. Contrairement à Brentano, ils ne développaient pas une théorie de l'intentionnalité qui se limite aux mondes des phénomènes psychiques et physiques. En outre, à la différence de certains auteurs modernes, notamment Berkeley, ils ne se contentaient pas d'une théorie qui se borne à un monde d'idées. Tous les auteurs que je discuterai au cours de ces conférences étaient des *réalistes* dans un sens très large. Ils partaient tous de la prémisse qu'il y a un monde matériel en dehors de notre intellect et que nos actes doivent se rapporter aux objets de ce monde afin de nous rendre capables d'avoir un savoir de ce monde. Mais c'est justement ce réalisme qui soulève nombre de problèmes. Il est en effet douteux que nos actes puissent être en relation directe avec les objets matériels et il est également douteux que nous soyons en mesure d'établir activement une telle relation. Les problèmes que je discuterai sont donc tous des problèmes qui se posent à l'intérieur d'un cadre réaliste et qui sont même suscités par ce cadre.

1. Une telle concentration entraîne inévitablement la conséquence que d'autres problèmes ne seront pas abordés. Ainsi je n'entrerai pas dans les détails de l'histoire de la terminologie utilisée dans les discussions médiévales. Pour une première approche d'une recherche terminologique, cf. P. Engelhardt, « Intention », dans *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, éd. par J. Ritter et K. Gründer, Bâle-Stuttgart, 1976, vol. 4, p. 466-474. De même, je ne discuterai pas la dimension pragmatique du problème de l'intentionnalité, dimension présente surtout dans les débats linguistique du XIII^e siècle. Pour une excellente analyse de cette dimension, cf. I. Rosier, *La parole comme acte. Sur la grammaire et la sémantique au XIII^e siècle*, Paris, 1994.

*

Lorsqu'on a affaire aux théories médiévales, il n'est pas seulement nécessaire de les situer dans leur cadre historique pour bien saisir les problèmes auxquels elles s'attaquent et auxquels elles aspirent à apporter des solutions. Il est aussi utile de les comparer avec des théories actuelles et de les mettre en contraste avec ces théories, car c'est ce contraste qui montre la spécificité des analyses médiévales. C'est pourquoi, je me propose de mentionner trois différences notables qu'on ne devrait pas perdre de vue en analysant les textes des XIII^e et XIV^e siècles.

La première différence concerne le programme d'une « naturalisation » de l'intentionnalité. Dans les débats actuels, un grand nombre de philosophes essaient d'expliquer l'intentionnalité comme un trait naturel de nos actes psychiques, c'est-à-dire comme un trait qui n'est pas au-delà des traits physiques et physiologiques, mais qui est lui-même physiologique ou réductible à des traits physiologiques¹. Dans cette perspective, une théorie complète du cerveau et de tous les actes réalisés dans le cerveau présentera aussi une théorie de l'intentionnalité. Mais on se voit alors confronté à un dilemme : d'une part, l'intentionnalité est considérée comme un trait typique des actes psychiques qui les distingue justement des actes et des propriétés physiques; d'autre part, l'intentionnalité est « naturalisée » dans le sens qu'elle est intégrée dans une description physique ou neurobiologique de l'esprit humain. C'est justement ce dilemme qui est débattu avec vigueur aujourd'hui. Selon David Lyons, ce dilemme est même au centre de la plupart des discussions actuelles. Dans son livre *Approaches to Intentionality*, il constate :

1. Pour une présentation concise de cette approche, cf. M. Tye, « Naturalism and the Problem of Intentionality », *Midwest Studies in Philosophy* 19, 1994, p. 122-142; pour une évaluation critique, voir les contributions de G. Keil, P. Simons, A. Kemmerling et L. Rudder Baker dans le volume *Naturalismus. Philosophische Beiträge*, éd. par G. Keil et H. Schnädelbach, Francfort/M., 2000.

L'aspect le plus insaisissable d'une théorie de l'intentionnalité a été de réconcilier le discours sur les actes et les contenus mentaux [...] avec l'opinion que notre esprit n'est rien de plus qu'un certain aspect du cerveau, peut-être aussi quelques autres parties et pièces neurophysiologiques¹.

Il est important de constater que ce problème ne se posait pas aux auteurs médiévaux, parce qu'il ne souscrivaient pas au programme d'une « naturalisation » de l'intentionnalité, même s'ils s'occupaient en détail d'une analyse de l'activité du cerveau². Les philosophes des XIII^e et XIV^e siècles partaient unanimement de la prémisse que l'intentionnalité est un phénomène à analyser à différents niveaux : à celui des sens extérieurs et intérieurs qui sont bien physiques aussi bien qu'à celui de l'intellect. En outre, ils s'accordaient à dire que l'intellect est une faculté *immatérielle* qui ne peut pas être identifiée ou réduite à un organe matériel. C'est pourquoi, ils auraient rejeté l'idée que l'intentionnalité peut être expliquée comme un trait réductible à des traits physiologiques. Bien sûr, dans leur analyse des actes sensoriels, ils tenaient aussi compte des processus et des traits physiologiques. Mais cette analyse ne servait pas à un but réductionniste : ils n'aspiraient pas à réduire l'intentionnalité des actes intellectuels à celles des actes sensoriels. Leur but était tout différent. Partant d'une théorie aristotélicienne qui explique l'âme comme une unité de différentes facultés, ils se proposaient d'expliquer la fonction et la coopération de ces facultés. Comment se fait-il,

1. D. Lyons, *Approaches to Intentionality*, Oxford, 1995, p. 5 : « For the most intractable aspect of theorizing about intentionality has been how to reconcile talking about mental acts and mental contents [...] with the view that our mind is nothing more than some aspect or other of the brain and, perhaps, some other neurophysiological bits and pieces ».

2. Pour ces analyses empiriques, les études médicales étaient aussi importantes que les recherches psychologiques concernant les sens intérieurs. C'était grâce à Avicenne et, dans le monde latin, à Albert le Grand, que les auteurs du XIII^e et du XIV^e siècle commençaient à analyser la localisation et la fonction des sens intérieurs dans le cerveau. Cf. N. H. Steneck, « Albert on the Psychology of Sense Perception », *Albertus Magnus and the Sciences*, éd. par J. A. Weisheipl, Toronto, 1980, p. 263-320.

demandaient-ils, qu'une personne puisse utiliser des facultés sensorielles aussi bien qu'intellectuelles, des facultés qui sont partiellement physiologiques et partiellement non physiologiques? Et comment se fait-il qu'une personne puisse coordonner ces facultés afin d'avoir un accès très complexe à un objet? Comment se fait-il, par exemple, que quelqu'un puisse à la fois voir un arbre, sentir un arbre, imaginer un arbre et penser à un arbre? Quelles sont les facultés nécessaires à ces actes différents et comment sont-elles coordonnées et activées dans une situation précise? C'étaient précisément ces questions qui préoccupaient les auteurs médiévaux et non pas la « naturalisation » des actes intentionnels dans le cadre d'une théorie matérialiste. C'est pourquoi, je ne crois pas qu'il soit indiqué de se concentrer uniquement sur l'aspect matérialiste des analyses médiévales et de chercher une « naturalisation » avant la lettre. Le point intéressant consiste à voir comment l'analyse des processus matériels ou physiologiques était intégrée dans une perspective qui tient compte de différentes facultés cognitives, immatérielles aussi bien que matérielles, et comment une telle analyse tenait compte des aspects immatériels aussi bien que matériels¹. Si on cherche uniquement le programme d'une « naturalisation » au Moyen Âge, on risque de commettre l'erreur méthodique que j'ai déjà mentionnée en parlant de Brentano : on projette une problématique typique de la philosophie actuelle aux textes des XIII^e et XIV^e siècles.

Une deuxième différence concerne l'activité de l'intellect. Lorsque des philosophes contemporains, surtout ceux travaillant dans la tradition analytique, abordent le problème de l'intentionnalité, ils partent presque unanimement de la prémisse que notre intellect ou notre esprit est en fait actif et que c'est grâce à cette activité qu'il peut produire des actes intentionnels. Ainsi, John Searle ouvre-t-il son livre *Intentionality* en affirmant que l'inten-

1. C'est pourquoi on peut seulement parler d'un « sémi-matérialisme » au Moyen Âge, comme le constate à juste titre R. Pasnau, *Theories of Cognition in the Later Middle Ages*, Cambridge-New York, 1997, p. 36.

tionnalité est ce qui permet à notre esprit de se diriger vers des objets ou des états de choses¹. Le fait que l'esprit puisse se diriger activement vers quelque chose n'est pas contesté; le point problématique est uniquement de savoir comment il arrive à se diriger vers quelque chose.

Or, si l'on en vient aux théories médiévales, on ne peut pas simplement partir de la prémisse que notre esprit dispose d'une activité. La question débattue par les auteurs médiévaux était justement de savoir s'il est vraiment actif ou s'il est uniquement une faculté stimulée et actualisée par des objets extérieurs. Cette question a eu des conséquences pour le développement des théories de l'intentionnalité. Celles-ci ne se fondaient pas sur la prémisse que l'intellect actif se dirige vers quelque chose et qu'il nous permet ainsi d'avoir des actes intentionnels. Elles se concentraient plutôt sur la question de savoir dans quelle mesure ces actes sont le produit d'un processus actif ou d'un processus passif. Est-ce la pure réception des formes qui nous permet de nous référer à quelque chose? Ou bien y a-t-il un élément actif mis à part cet élément passif? Quel pourrait alors être cet élément actif? Comme nous allons le voir, c'est justement la relation entre activité et passivité qui se trouvait au centre des débats médiévaux.

Finalement, une troisième différence par rapport aux débats contemporains concerne le statut de l'intentionnalité linguistique. Après le fameux « tournant linguistique » du ^{xx}e siècle, plusieurs philosophes ont essayé d'analyser l'intentionnalité sur un plan linguistique ou plus précisément sur le plan des énoncés contenant des verbes intentionnels. Ils ont ainsi constaté que de tels énoncés ne contiennent pas un engagement existentiel (*existential commitment*). Par exemple, l'énoncé « Pierre pense à Pégase » n'implique ni « Pégase existe » ni « Pégase n'existe pas ». De plus, ces énoncés ne contiennent pas un engagement de vérité (*truth commitment*).

1. Cf. J. Searle, *Intentionality. An Essay in the Philosophy of Mind*, op. cit., p. 1.

« Pierre pense que la terre est ronde » n'implique ni la vérité ni la fausseté de « La terre est ronde ». Peter Geach et Roderick Chisholm qui ont analysé les particularités des énoncés contenant des verbes intentionnels ont remarqué que de telles analyses se trouvent déjà chez des auteurs médiévaux¹. Ils prétendent en effet qu'il y avait déjà un « tournant linguistique » au Moyen Âge et que donc, pour donner une analyse correcte de l'intentionnalité, il faut se concentrer sur le plan des énoncés.

Or, il me semble qu'il est nécessaire de procéder ici avec prudence. Il est certainement correct de dire que certains auteurs médiévaux, surtout Buridan et d'autres philosophes du XIV^e siècle, tenaient compte de la spécificité des verbes intentionnels². Il est également correct de constater que le plan linguistique jouait un rôle de plus en plus important dans les débats du Moyen Âge tardif (surtout dans les commentaires au *De interpretatione*). Mais il serait erroné de réduire tous les débats médiévaux sur l'intentionnalité à des discussions exclusivement linguistiques. Il s'agissait là d'un plan parmi d'autres qui étaient analysés par les médiévaux. Les niveaux sensoriels et intellectuels jouaient un rôle aussi important que le plan linguistique. Pour les auteurs du XIII^e siècle qui seront au centre de mes analyses, ces deux niveaux jouaient même un rôle plus décisif. Ils partaient tous de la thèse que l'intentionnalité linguistique n'est possible qu'à la condition qu'il existe une personne capable de produire un énoncé, c'est-à-dire une personne ayant des actes intellectuels. En effet, un énoncé tel que « Pierre pense que la terre est ronde » n'a aucune intentionnalité en soi ; il ne se réfère à quelque chose qu'à condition qu'il soit utilisé comme un énoncé significatif.

1. Cf. R. M. Chisholm, « Brentano on Descriptive Psychology and the Intentional », *op. cit.*, p. 9-10; P. Geach, « A Medieval Discussion of Intentionality », *Logic Matters*, Berkeley-Los Angeles, 1972, p. 129-138.

2. Pour ces analyses, cf. J. Biard, « Le cheval de Buridan. Logique et philosophie du langage dans l'analyse d'un verbe intentionnel », *Die Philosophie im 14. und 15. Jahrhundert. In memoriam Konstany Michalski (1879-1974)*, éd. par O. Pluta, Amsterdam, 1988, p. 119-137.

Et pour cela, il faut une personne qui puisse donner une signification à un énoncé, c'est-à-dire une personne qui puisse avoir des actes intentionnels. Cela revient à dire que l'intentionnalité sur le plan linguistique *présuppose* l'intentionnalité des actes intellectuels. Pour cette raison, des auteurs aussi différents que Pierre Olivi, Thierry de Freiberg et Duns Scot ne se limitaient pas à une analyse de l'intentionnalité linguistique. Ils s'occupaient aussi et avant tout de l'intentionnalité des actes de l'intellect. En raison de cette approche, je m'abstiendrai d'une analyse purement linguistique. J'essaierai de montrer que les auteurs du XIII^e siècle choisissaient une approche complexe au problème de l'intentionnalité, une approche qui prend en considération à la fois les niveaux sensoriels, intellectuels et linguistiques. Tous ces niveaux doivent être analysés si l'on veut comprendre la spécificité des théories médiévales.