

**DES ACCIDENTS KATA TEN PHANTASIAN A LA PHANTASIA
BOULEUTIKE: LE TRAITE DE L'AME D'ARISTOTE¹**

RENE LEFEBVRE

*Département de Philosophie
Université de Rouen, France*

Il n'est pas question de rouvrir ici le dossier de la *phantasia* aristotélicienne: le moment approche au contraire où tout à peu près aura été dit sur un sujet qui, en trente ans, a fait couler pas mal d'encre. L'avenir dira quels résultats a engendrés la petite crise ouverte, dans les études aristotéliciennes, par la publication conjointe, en 1978, de deux travaux magistraux: la traduction du *De motu animalium* accompagnée d'analyses, par Martha Nussbaum², et l'article de Malcolm Schofield "Aristotle on the imagination"³. Les textes parus durant cette période ont enrichi notre lecture et compréhension d'Aristote, mais nous devons sans doute admettre qu'en termes de résultats, le bilan est insatisfaisant: trop souvent, soit les conclusions ne sont pas vraies, soit, en dépit de la vérité partielle qui est la leur, elles tendent à occulter ce qui fait la force et l'originalité d'Aristote.

Dans les premières pages de cette étude, nous indiquerons rapidement ce qu'il y a d'impropre, selon nous, dans les tendances récentes de l'interprétation, et la perspective selon laquelle il convient de lire de nouveau Aristote. Puis, laissant autant que possible de côté le chapitre III, 3 du *De anima*, à tous égards central, mais abondamment commenté déjà, nous considérerons les autres passages du traité où intervient la *phantasia*, afin d'identifier

¹ La première partie de cet article reprend le contenu d'une conférence donnée à l'UFRJ, le 4 juin 2001: je remercie à cette occasion les enseignants du département de leur invitation. J'ai abrégé cette première partie, afin de pouvoir proposer l'étude de quelques passages du *De anima*. J'ai une dette également envers les enseignants et les étudiants de l'USP qui m'ont aidé à travailler ces textes.

² NUSSBAUM, Martha. *Aristotle's De motu animalium*. Princeton: Princeton University Press, 1978.

³ SCHOFIELD, Malcolm. Aristotle on the imagination. In: LLOYD, G. E. R.; OWEN, G. E. L. (Ed.). *Aristotle on mind and the senses*. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.

du mieux possible la doctrine qu'ils expriment, et de tester à l'occasion de leur lecture ou relecture les critiques et suggestions du début.

I. La crise de la phantasia: bilan et perspectives

Trois tendances principales caractérisent l'interprétation récente, que marque dans l'ensemble le rejet, parfois plus proclamé qu'effectif, de la traduction classique de *phantasia* par "imagination". Ces tendances ne sont pas réductibles les unes aux autres, mais peuvent interférer.

Les tenants de la première tendance, il s'agit surtout de Martha Nussbaum et de ceux qui, à un moment donné ont partagé son point de vue, perçoivent dans la *phantasia* l'instance qui prend en charge l'interprétation d'un donné dont on devrait dire qu'il est passif s'il pouvait être exclusivement sensoriel. L'exercice de la *phantasia* est donc une manifestation d'activité, en vertu de laquelle ce qui affecte la sensation se présente sous un certain jour, se trouve vu comme ceci ou cela, et fondamentalement comme à poursuivre ou à éviter. Dans cette perspective, la fonction qui incombe à la *phantasia* est considérée comme essentiellement motivationnelle: à elle d'informer cognitivement le désir, et de contribuer ainsi au mouvement animal.

Martha Nussbaum, toutefois, partage avec d'autres auteurs la volonté de replacer au centre de la compréhension du propos aristotélicien la parenté lexicale de *phantasia* avec *phantasma* ou *phainesthai*, et cette volonté se trouve à l'origine d'une autre tendance, qui n'est pas directement réductible à la précédente. Si Martha Nussbaum, pour sa part, apprécie le phénomène en termes de représentation de la chose sous un certain aspect, on peut aussi entendre *phainesthai* dans *phantasia* sans considérer que la *phantasia* porte la responsabilité d'un *seeing as*. Malcolm Schofield, par exemple, n'éprouve qu'assez peu cette tentation. Il considère certes que la *phantasia* interprète dans les circonstances où la perception n'est pas nette, mais il la pense surtout comme ce dont fait état Aristote, lorsqu'il aborde ce que M. Schofield appelle "non-paradigmatic sensory experiences". Elle est la responsable ou le nom de l'apparaître sensoriel non paradigmatique⁴.

La troisième tendance ne nous semble pas non plus réductible à

⁴ On ne trouve pas chez V. Caston (Why Aristotle needs imagination. *Phronesis*, Assen, v. 41, n.1, 1996) cette insistance sur le rapport entre *phantasia* et *phainesthai*. V. Caston radicalise néanmoins, si l'on peut présenter les choses ainsi, le point de vue de M. Schofield, en considérant qu'Aristote introduit la *phantasia* afin de rendre compte de l'erreur. Il ne considère d'ailleurs pas qu'il y aurait là de la perception non paradigmatique, dans la mesure où il voit dans l'erreur un aspect essentiel de la cognition animale.

l'une ou l'autre des deux précédentes. Ses partisans ont en commun d'entendre "représentation" là où Aristote dit *phantasia*, conformément au choix de traduction retenu par Richard Bodéüs⁵. Entendre "représentation" là où Aristote dit *phantasia*, ce n'est pas la même chose qu'entendre "interprétation", et ce n'est pas la même chose non plus qu'entendre "phénomène", surtout si l'on considère que le terme de "phénomène" évoque quelque chose de non paradigmatique, alors que "représentation" fait évidemment penser à un élément central de la vie cognitive, dont on ne suggère pas non plus la défaillance. Tandis que les deux précédentes tendances se sont affirmées en produisant des justifications théoriques, cette troisième tendance s'est développée de façon moins argumentée, mais toutes trois ont en commun d'avoir suscité à tour de rôle ou en même temps des réactions d'approbation, occasionnellement insuffisamment critiques.

Nous n'envisageons pas de proposer à nouveau ici une critique détaillée des diverses approches ainsi brièvement et donc injustement décrites. Concernant la première tendance, nous dirons simplement que rendre la *phantasia* herméneutique, c'est projeter sur le texte d'Aristote des significations qui n'y figurent nullement; c'est notamment rendre la perception moins pensante qu'elle ne l'est aux yeux du Stagirite, lorsqu'il fait état d'une sensation accidentelle qui permet comme telle la saisie des objets, et en même temps rendre la *phantasia* plus pensante qu'il ne le souhaite, lorsqu'il la distingue méthodiquement des formes supérieures de la cognition.

Au surplus, s'il est exact que la *phantasia* a bien chez Aristote une efficacité motivationnelle, il doit être plus aisé pourtant de comprendre cette efficacité sur la base d'une identification de son fonctionnement cognitif, que de procéder en sens inverse. III, 3 est fondateur eu égard aux chapitres suivants consacrés à la pensée pratique et au désir, qui n'en constituent d'ailleurs pas exactement la fin, puisque la cognition se présente tout autant que le mouvement comme une manifestation de la vie animale. Mais s'inscrire d'emblée dans la perspective des chapitres sur la motivation animale ou du traité sur le *Mouvement des animaux* ne permet pas de penser assez généralement la *phantasia*. Comment apprécier par exemple les illustrations mathématiques du principe selon lequel l'âme ne pense pas sans *phantasmata*, si l'on rend d'emblée et presque nécessairement la *phantasia* motivante⁶ ?

⁵ ARISTOTE. *De l'âme*. Introduction, traduction et notes par Richard Bodéüs. Paris: Garnier-Flammarion, 1993.

⁶ Sur ce point, les analyses de NUSSBAUM, 1978, mériteraient d'être reconsidérées. Nous lisons, p. 261, que

Il n'est pas exact, croyons-nous, d'affirmer que la *phantasia* interprète, quelle que puisse être une philosophie pertinente du phénomène, ou une histoire pertinente de la conception grecque du phénomène. Mais il n'est pas judicieux non plus de ramener la *phantasia* au *phainomenon*, car le *phainomenon* c'est déjà de la vieille histoire, tandis que le propos aristotélicien sur la *phantasia* s'attaque, même sous un nom ancien, à un nouvel objet théorique. Il est exact que *phantasia* et *phainomenon* sont des termes apparentés. Il y a beaucoup de vrai également dans la thèse selon laquelle Aristote emploie le terme de *phantasia* pour évoquer des expériences infra-sensorielles. Mais précisément, lorsqu'Aristote a recours à ces emplois, il n'est pas en train d'innover, il se situe dans la continuation de l'ancien. Comme on le sait depuis longtemps, son propos est hétérogène, et *phantasia* ne constitue pas chez lui un terme univoque. Ainsi, la tâche principale de l'interprétation est-elle moins de repérer ce qu'il y a de peu novateur chez Aristote, que de reconnaître, là où elle se produit, l'invention théorique.

Or, entendre "représentation" n'est pas non plus faire droit à l'invention aristotélicienne, c'est même presque refuser d'y rester sensible. En première approche, choisir de rendre *phantasia* par "représentation" semble le résultat d'une volonté louable de simplification théorique. "Imagination" est un terme flou, surchargé d'histoire, et dont l'histoire précisément connaît des développements peu aristotéliciens⁷ : en cessant de dire "imagination", ne supprime-t-on pas des risques de contresens, et n'évite-t-on de projeter sur Aristote du surréalisme, du romantisme ou même de l'empirisme? Le problème, c'est que "représentation" n'est pas plus sobre, sonne un peu trop hellénistique, et surtout qu'Aristote est bien d'une façon ou d'une autre à l'origine de la conceptualisation de la vie mentale en termes d'"imagination".

Son propos ne doit pas cette fécondité seulement aux contresens

"In the case of non-linguistic creatures we will, as a rule, speak of *phantasia* only in practical cases", le rôle de la *phantasia* étant de présenter l'objet comme désirable ou non désirable. Pour maintenir une approche unitaire, M. Nussbaum est alors conduite à affirmer à diverses reprises que les "non-practical cases" (où il en va également du "voir comme") ne diffèrent pas des "practical cases". Nous lisons par exemple, p. 269, qu'Aristote "is right to make it the job of the same theory to explain both practical and non-practical cases; for these differ not cognitively, but only with référence to the rôle played by desire" (cf. aussi p. 261 et 267). S'il revient à la *phantasia* d'ouvrir le chemin au désir, il est un peu tortueux de prendre comme modèle de la *phantasia* la *phantasia* qui informe le désir, pour déclarer ensuite qu'il n'y a là rien de plus sur le plan cognitif que lorsque la *phantasia* n'est pas une préparation au désir.

⁷ Comme le dit fort bien BODEUS, (*L'imagination au pouvoir. Dialogue*, Waterloo, v. 29, n. 1, 1990), à propos d'Aristote, p. 23, "insister sur la *phantasia* [...] c'est ramener au réel ce qui risque de s'évader dans la pensée, non inviter à l'évasion dans l'imaginaire". Mais de quoi s'agit-il alors tout de même, sinon de voir les choses quand elles ne sont pas là? NUSSBAUM, 1978, nous semble près de l'admettre, dans les dernières pages de son essai, p. 265-267, lorsqu'elle fait du reste état d'une "sub-theory of imagining".

qu'a pu occasionner la lecture de son œuvre, ou alors il faut le montrer. Certes, *phantasia* n'est pas lexicalement interchangeable avec *eikôn*, et encore moins avec le latin *imago*. Mais pour ce qui est d'*imago*, va-t-on reprocher à Aristote de n'avoir pas parlé latin? La différence entre *phantasia* et *eikôn*, quant à elle, est certaine, mais constitue d'abord une distinction lexicale, tandis que l'affaire de l'interprète est surtout d'ordre doctrinal: quand bien même le concept d'imagination se constituerait depuis la notion plus traditionnelle d'apparence, l'interprète doit se demander dans quelle mesure et jusqu'à quel point, lorsqu'il innove, Aristote pense la *phantasia* comme une faculté productrice de représentations iconiques.

Nous n'argumentons pas le point ici, mais ce que nous semble établir une lecture attentive de *De anima* III, 3 comme de l'ensemble du corpus, c'est le caractère dans l'ensemble correct de la thèse traditionnelle selon laquelle qu'Aristote travaille à identifier une faculté médiatrice, distincte de la sensation proprement dite aussi bien que de la pensée, et ayant en charge de faire voir ce qui n'est pas là. Certes, Aristote utilise un terme plus ancien et d'application imprécise pour désigner la faculté dont il entreprend de dessiner les contours, et n'a pas renoncé non plus à employer lui-même assez fréquemment le terme de *phantasia* dans son usage non technique. Mais précisément, une carte étant en train de se dessiner, on ne saurait en présupposer les contours. Le mérite des interprétations récentes est d'avoir attiré l'attention sur l'ancien, et il est bon de garder en tête que la quasi perception figurative de ce qui n'est pas là se pense sur l'arrière-plan d'une référence générale à la manifestation. Il ne nous paraît pas souhaitable pourtant de mettre durablement au centre des projecteurs ce qui n'est justement qu'un arrière-plan, sauf encore une fois, à occulter l'originalité d'Aristote – à moins que le propos ne soit de montrer comme le nouveau émerge de l'ancien et en demeure tributaire.

Venons-en, maintenant au *De anima*. Nous considérerons tout d'abord les passages qui précèdent, puis ceux qui suivent, troisième du livre trois, le chapitre décisif.

II. La *phantasia* avant DA, III, 3

1. I, 1, 402b17-25

Il ne suffit pas de dire, semble-t-il, que la connaissance de l'essence (τὸ τί ἔστι) soit utile à l'étude des causes des propriétés des substances (τὰς αἰτίας τῶν συμβεβηκότων ταῖς

οὐσίαις) [...]. Il faut ajouter qu'inversement la connaissance des propriétés contribue pour une large part à celle de l'essence. Lors donc que nous serons en mesure de rendre compte des propriétés telles qu'elles apparaissent (ἐπειδὴν γὰρ ἔχωμεν ἀποδιδόναι κατὰ τὴν φαντασίαν περὶ τῶν συμβεβηκότων) [...] alors pourrions-nous au mieux traiter de la substance elle-même⁸.

Il s'agit là d'un développement méthodologique qui ne concerne nullement la faculté dont traitera III, 3. L'expression *kata tèn phantasia*, qui n'est pas rare chez Aristote, signifie simplement "selon les apparences", comme traduit R. Bodéüs. Appliquée aux propriétés ou accidents, elle signifie que ceux-ci nous sont plus accessibles que l'*ousia*, ou sont plus connus pour nous. Les propriétés auxquelles pense ici Aristote doivent sans doute ce caractère au fait d'être perceptibles, mais l'accessibilité aux sens n'appartient pas nécessairement à toute propriété non substantielle. Il est donc question d'apparence, sensorielle ou non, sans nuance péjorative. Au contraire, l'accès aux attributs apparents est dit constituer un chemin en vue de la connaissance de la substance. Ou plus exactement, même s'il n'est pas dit non plus qu'une apparence devrait être correcte, l'expression ne suggère pas la fausseté (Aristote donne comme exemple d'attribut la somme des angles d'un triangle), mais néanmoins un rapport à la chose plus superficiel que celui qui consisterait à connaître *tas aitiās tōn sumbebēkōtōn*, c'est-à-dire l'*ousia*.

Le passage plaide incontestablement en faveur des interprétations qui soulignent le rapport entre *phantasia* et *phainesthai*, décelant en outre chez Aristote une valorisation du phénomène (clairement empirique, ici, et non pas endoxal). En même temps, un tel passage ne préjuge pas de la façon dont il faudrait lire *DA*, III, 3, dans la mesure où, sous plusieurs emplois d'un même mot, il n'est pas assuré qu'Aristote vise une même chose. M. Nussbaum commente en disant que "*Phantasia* for Aristotle seems to be as wide-ranging a notion as the notion of the *phainomena*"⁹, mais le fait est qu'Aristote consacre de la place en III, 3 à un développement doctrinal sur la *phantasia*, pas sur le *phainomenon*. Ou s'il y a chez Aristote une doctrine des *phainomena*, ce n'est pas en III, 3 qu'il convient de la chercher. M. Nussbaum ajoute également à pro-

⁸ Les traductions des chapitres qui précèdent III, 3, assez longues sont en principe celles de E. Barbotin (BARBOTIN, E.; JANNONE, A. *Aristote: De l'âme*. Paris: Les Belles Lettres, 1966). Le grec donné entre parenthèses permet de conserver sur elles un regard critique. Pour ce qui concerne les chapitres suivants, nous avons en général préféré retraduire.

⁹ NUSSBAUM, 1978, p. 246.

pos d'Aristote que "His interest is in how an objet or state of affairs registers with the creature, what content it has for him": ce perspectivisme, qui se recommande de Wittgenstein, ne reçoit guère de confirmation de l'exemple de la somme des angles d'un triangle.

2. I, 1, 403a3-10

Les attributs de l'âme (τὰ πάθη τῆς ψυχῆς) présentent à leur tour une difficulté: affectent-ils tous en commun le sujet animé¹⁰ ou en est-il un qui appartienne à l'âme en propre (ἴδιον αὐτῆς)? En décider est à la fois nécessaire et malaisé. C'est un fait d'observation (φαίνεται): dans la plupart des cas, l'âme ne subit aucune passion et n'accomplit aucune action qui n'intéresse le corps: tels la colère, l'audace, le désir, en général la sensation. Par contre l'intellection semble éminemment propre à l'âme; mais si cette activité est elle-même un acte de l'imagination ou ne peut s'exercer sans le concours de l'imagination (εἰ δ' ἐστὶ καὶ τοῦτο φαντασία τις ἢ μὴ ἄνευ φαντασίας), elle ne pourra, elle non plus, s'accomplir indépendamment du corps.

C'est à peine quelques lignes plus bas dans le premier chapitre que figure cette seconde occurrence. Bien que le passage s'enchaîne au précédent, dont nous avons signalé le caractère méthodologique, le problème soulevé est cette fois un problème de fond.

Aristote a souligné le caractère plus accessible des *sumbebèkota*, donnés *kata tèn phantasia*. Il passe à l'évocation d'une aporie qui concerne *ta pathè tès psuchès*, les affections de l'âme, dont on peut penser qu'elles sont ses *sumbebèkota*. La question est de savoir si elles sont communes à l'être qui les a (au composé), ou s'il y en a une qui n'appartiendrait qu'à l'âme.

Aristote commence par répondre que le corps est en général impliqué, sauf dans le cas de l'intellection, mais alors il y a cette réserve que peut-être: "cela aussi – c'est-à-dire le *noein* – c'est une certaine *phantasia*, ou ce n'est pas sans *phantasia*".

Si le *noein* est indépendant de la *phantasia*, cela doit impliquer que le *noein* est *aneu sômatos*. Mais si le *noein* n'est pas indépendant de la *phantasia*, il perd le privilège de l'incorporéité.

Il y a là matière à deux commentaires.

Le premier pour mentionner l'importance, aisée à établir, de la

¹⁰ On pourrait comprendre également: "celui qui les a".

phantasia dans la perspective du *mind-body problem*. Faire de la *phantasia* une herméneute, l'identifier à la représentation, ce n'est pas prendre acte suffisamment du rôle que joue sa base corporelle.

Deuxièmement: le texte d'Aristote suggère ici que le *noein* pourrait être *phantasia tis* (ou du moins *mè aneu phantasias*). Ce n'est pas la suggestion selon laquelle la *phantasia* serait une forme de pensée, comme il arrive qu'on ait ailleurs. Aristote suggère l'inverse: que la pensée, gardons pour l'heure ce terme neutre, serait peut-être une forme de *phantasia*.

Le signifiant *phantasia* a donc des prétentions à être très englobant (comme l'est *noein* dans d'autres contextes; mais ici c'est *phantasia* qui englobe plus que *noein*). Cela nous fait penser au champ très vaste du *phainesthai*, si étendu qu'il pourrait intégrer tout ce qui apparaît même à l'intellect: nous nous trouvons alors loin de la perception. Cela peut nous faire penser aussi au champ de la *phantasia* hellénistique, à la représentation.

Mais il y a une explication à la suggestion que le *noein* pourrait être *phantasia tis*, d'autant que dans le traité *De l'âme*, nous non plus n'est pas un terme univoque. Si le *noein* peut sembler relever de la *phantasia*, c'est parce que chez les bêtes, l'activité cognitive la plus haute relève de la *phantasia*. Donc l'équivalent d'un *noein* animal, ce serait proprement de la *phantasia*.

Cette façon de parler ne peut valoir pour l'homme, qui exerce un *noein* supérieur à la *phantasia*. C'est pourquoi Aristote ouvre une alternative: ἔστι φαντασία τις, c'est pour les bêtes; μὴ ἄνευ φαντασίας, c'est pour les hommes. L'expression manifeste alors l'enracinement corporel, sensoriel et empirique du *noein* humain.

Que la *phantasia* interprète ne nous aiderait guère à comprendre que le *noein* ait besoin de la *phantasia*. Mais on voit bien ici aussi comme la traduction par "représentation" est insatisfaisante: quel contenu faut-il prêter au terme de "représentation" pour donner sens à l'alternative d'un *noein* représentation ou flanqué d'une représentation? Et l'on ne voit pas que la représentation soit inévitablement physique.

3. II, 2, 413b16-24

En effet, certaines plantes semblent conserver la vie quand on les divise et bien que leurs parties soient séparées les unes des autres, comme si l'âme présente en elles était une entéléchie dans chaque plante mais multiple en puissance: or on voit la même chose se produire pour

d'autres différenciations de l'âme dans le cas des insectes que l'on divise. Car chaque segment conserve la sensation et le mouvement local: mais avec la sensation il conserve aussi l'imagination et le désir (ἐὶ δ' αἰσθησίν, καὶ φαντασίαν καὶ ὄρεξιν), car là où il y a sensation se trouvent aussi douleur et plaisir, et avec ceux-ci nécessairement aussi l'appétit.

Aristote évoque ici le cas d'un insecte qu'on sectionne. Plus globalement, le problème rencontré est celui des rapports entre unité ou totalité et parties de l'âme, qu' Aristote vient juste en b12 d'établir en principe du θρεπτικόν, de l'αἰσθητικόν, du διανοητικόν et de la κίνησις: le *De anima* est coutumier de ces listes, au contenu variable, dans lesquelles figure ou non le φανταστικόν¹¹, et dont la mobilité des contours montre bien quelle place la recherche occupe dans le traité.

Aristote prend le cas d'un insecte qu'on sectionne afin d'indiquer que dans chaque partie se retrouvent *aisthēsis* et *kinēsis*, ce qui montre que l'âme ne se partage pas comme le corps d'un animal, et que les parties peuvent être distinguées seulement τῷ λόγῳ. C'est alors qu'Aristote écrit: ἐὶ δ' αἰσθησίν, καὶ φαντασίαν καὶ ὄρεξιν, comprenons ἔχει. Le passage signifie-t-il que tout animal ayant la sensation possède nécessairement la *phantasia*?

Si l'on considère qu'il n'y a pas de mouvement animal possible sans *phantasia*, parce que sans *phantasia* il n'y a pas de motivation possible, la *phantasia* ayant la responsabilité de la présentation d'un objet comme désirable ou à fuir, on est tenté de lire le passage comme affirmant que ce qui a la sensation possède nécessairement la *phantasia*. R. Bodéüs, de son côté, traduit fortement par "implique". Le contexte est moins exigeant. Il est vraisemblable que la signification est seulement la suivante: soit un insecte doué de sensation, de *phantasia* et de désir, alors dans les tronçons où figure la sensation figurent aussi la *phantasia* et le désir.

4. II, 3, 414b14-16

Ce point devra être éclairci par la suite; pour le moment, bornons-nous à dire que ceux des êtres vivants qui sont doués du toucher ont aussi le désir. Quant à savoir s'ils possèdent l'imagination, c'est une question douteuse (περὶ δὲ φαντασίας ἀδηλον) à examiner ultérieurement.

¹¹ ARISTOTE. *De anima*, I, 5, 411a26, ou II, 3, 414a31. Le *phantastikon* apparaît en III, 9, 432a31, mais disparaît en III, 10, 433b2. Toute question de terminologie mise à part, D. Ross (*Aristotle: De anima*. Oxford: Oxford University Press, 1961), p. 39, n'a donc pas pleinement raison lorsqu'il affirme que la *phantasia* ne figure jamais dans le *De anima* parmi les facultés principales de l'âme.

Avant de considérer le passage en lui-même, nous pouvons observer que quelques lignes plus tôt, en 414b1 suiv., Aristote écrit à propos des animaux doués de sensation: *ἐὶ δὲ τὸ αἰσθητικόν, καὶ τὸ ὄρεκτικόν*: “avec la faculté sensitive, ils ont aussi la faculté désirante”, ou plus exactement: “s’ils ont la faculté de percevoir, ils ont aussi celle de désirer”¹². De la sorte, si certains passages peuvent donner à penser qu’il n’y a pas de désir sans *phantasia*, comme III, 11, 433b28: *ὄρεκτικὸν δὲ οὐκ ἄνευ φαντασίας*, certains passages paraissent dériver le désir plus directement de la sensation.

Voyons maintenant 414b14-16. Aristote est en train de dire que tout animal qui a le toucher a aussi l’*orexis* (un peu plus haut, vers le début du chapitre, il a donné une liste de facultés). Il ajoute alors: *περὶ δὲ φαντασίας ἄδηλον*. Au sujet de la *phantasia*, que ces animaux l’aient ou ne l’aient pas n’est pas manifeste.

Si une motivation sans *phantasia* était inconcevable, il conviendrait d’assurer l’universalité de cette attribution. Mais voici un passage qui manifeste l’incertitude d’Aristote. L’incertitude en droit pourrait être provisoire ou s’inscrire dans un moment méthodique, on ne saurait pourtant prétendre qu’Aristote la dissipe ultérieurement. Il ne dit jamais explicitement que tous les animaux ont la *phantasia*¹³, et sa position paraît réellement indécise.

Bien que la question ait été beaucoup débattue, on peut rappeler les principaux éléments du dossier.

a) Nous avons rencontré déjà en II, 2, 413b22 les insectes tronçonnés, et vu qu’il ne fallait pas durcir l’interprétation du passage, même si certains insectes, assez élémentaires pour passer avec succès le test de la section (comment ne pas penser au ver?) ont la *phantasia*.

b) Vers la fin de II, 3, 415a11, nouvelle occurrence de *phantasia*, permettant à Aristote d’affirmer que certains *φθαρτά* ou “périssables” en sont privés (Aristote assure également que certains animaux au contraire *ταύτη μόνη ζῶσιν*, “ne vivent que par elle”, mais cela peut signifier simplement qu’ils sont privés d’intellection).

Le passage semble nier l’universalité de la présence de la *phantasia*

¹² Le grec n’est pas au-dessus de tout soupçon, certains manuscrits, suivis par R. BODÉÛS, omettant *ἐὶ δὲ τὸ αἰσθητικόν*. Mais le sens de la suite n’est pas douteux: les animaux qui perçoivent ont des sensations de plaisir et de douleur, et partant *ἡρέος ὄρεξις*: le “désir de l’agréable”.

¹³ Ainsi que le fait observer LABARRIERE, Jean-Louis. *Imagination humaine et imagination animale chez Aristote. Phronesis*, Assen, v. 29, n. 1, 1984, p. 23.

dans le monde animal, mais Martha Nussbaum a suggéré qu'il pouvait s'agir là des plantes. En effet, l'emploi de *phtharton* est insolite, même s'il est très peu probable qu'Aristote se mette ici à parler des plantes, qui n'ont pas même la perception. Le passage n'est donc pas probant.

c) La question de l'universalité ou non de la présence de la *phantasia* dans le monde animal est abordée également en III, 3, dans un développement chargé de distinguer la *phantasia* de l'*aisthèsis*. En 428a10, Aristote dit simplement que la *phantasia* ne "semble pas" appartenir à toutes les bêtes. Le *δοκεῖ οὐ* interdit de considérer la remarque comme décisive, mais le fait qu'elle serve à opposer *phantasia* et perception plaiderait en faveur de la négation de l'universalité de l'appartenance.

Δοκεῖ οὐ est suivi d'une précision dont l'appréciation donne matière à débat: *οἷον μύρμηκι ἢ μελίττι ἢ σκώλῃ*. La précision pourrait signifier que la fourmi, l'abeille ou le ver n'ont pas la *phantasia*, mais Aristote passe pour se faire une trop haute opinion de l'abeille ou même sans doute de la fourmi pour penser cela. Le "semble" doit alors se voir reconnaître ici toute sa valeur. La tournure disjonctive, quand une conjonction lèverait toute ambiguïté, confirme que nous n'avons pas affaire à une prise de position d'Aristote sur ce qui est ou n'est pas le cas. Ainsi, Aristote, pour distinguer la *phantasia* de l'*aisthèsis*, tend à nier l'universalité de la présence de la *phantasia* dans le monde animal, mais ne se révèle pas en mesure de prononcer une véritable négation.

Au passage, il y a lieu de se demander comment il faut entendre *phantasia*, pour que la *phantasia* puisse par exemple sembler faire défaut à l'abeille. L'abeille n'est certainement pas réputée incapable de percevoir quelque chose comme désirable ou menaçant.

A notre avis, l'exclusion de la fourmi, de l'abeille et du ver est suspendue par le *dokei ou*, et la tournure disjonctive. C'est faute de sentir l'effet de cette suspension qu'on est tenté d'ajouter au texte, après *σκώλῃ*, la négation *οὐ*, qui a pour effet de conserver la *phantasia* à la fourmi et à l'abeille - mais il faut bien alors, en contrepartie, la refuser au ver.

Et si le ver n'avait pas la *phantasia*? Cela suffirait à rendre vrai l'énoncé: quelque animal n'a pas la *phantasia*. Le ver toutefois pourrait bien être un animal incomplet, une sorte de larve, et alors l'exception qu'il constituerait serait sans portée. Remarquons à cette occasion que la fourmi et l'abeille elles-mêmes ont des larves, sur l'équipement psychique desquelles on peut effectivement s'interroger.

La négation de l'universalité de la présence de la *phantasia* dans le monde animal paraît confirmée par la phrase qui précède l'ensemble, en 428a8-9, et qui prend fermement position; *εἴτα αἰσθησις μὲν ἀεὶ πάρεστι, φαντασία δ' οὐ*: “de plus la sensation est toujours donnée, tandis que l'imagination ne l'est pas”. Cette phrase en effet est souvent comprise comme signifiant que tous les animaux n'ont pas la *phantasia*. Mais on peut également comprendre autrement. La phrase peut signifier qu'il y a des interruptions de l'activité de la *phantasia* alors que l'activité sensorielle est continue. Ce serait audacieux de la part d'Aristote, qui vient juste d'affirmer que dans le sommeil il n'y a ni vue ni vision, mais il est vrai que dans le *De somno et vigilia*, il rattache le sommeil à l'*aisthēsis*. On peut aussi envisager provisoirement de faire de l'*aisthēsis* une faculté, et de la *phantasia* une activité, nécessairement plus discontinue.

Quoi qu'il en soit, et pour en rester là sur ce passage, le cas de l'abeille est un cas encore plus problématique qu'on ne le pense généralement. L'abeille est présente en effet dès les premières lignes de la *Métaphysique*, avant Thalès ou Socrate, et ce qu'en dit Aristote, c'est qu'elle est intelligente (*φρόνιμος*), certes, mais qu'elle est incapable d'apprendre. Elle est sans doute apte à évoluer habilement dans la particularité des situations, mais on peut légitimement la craindre incapable de *phantasia* et de *mnēmē*. Apprendre, selon le propos de la *Métaphysique*, semble requérir *phantasia* et *mnēmē*, mais aussi, comme une de leur condition, l'ouïe¹⁴. Or les abeilles ne se parlent pas. Nous allons retrouver la question de l'ouïe un peu plus loin.

d) Un autre passage pertinent figure en III, 10, 433b27-30. L'animal, y dit Aristote, est mu par le désir, mais *ὄρεκτικὸν οὐκ ἄνευ φαντασίας*, il n'y a pas de faculté de désirer sans *phantasia*. Cela plaide en faveur de l'attribution de la *phantasia* à tous les animaux. Aristote ajoute: *φαντασία δὲ πασᾶ ἢ λογιστικὴ ἢ αἰσθητικὴ. ταύτης μὲν οὖν καὶ τὰ ἄλλα ζῶα μετέχει*. Curieusement Barbotin se met à traduire ici par “représentation”: “toute représentation est rationnelle ou sensible. Aussi bien est-ce la seconde espèce de représentation que les animaux autres que l'homme ont en partage”.

Laissons provisoirement de côté le fait qu'il existe des niveaux de complexité dans l'exercice de la *phantasia*, selon que celle-ci est *aisthētikē*, ou *logistikē*, et suggérons simplement pour l'instant qu'il n'est pas indispensable de parler de deux facultés. Concevoir deux modalités d'exercice doit suffire,

¹⁴ Sur l'importance de l'ouïe, cf. ARISTOTE. *Parties des animaux*, 660a35- b1 ou *Histoire des animaux*, 608a17-21.

d'autant que la *phantasia logistikè* peut difficilement cesser elle-même d'être *aisthètikè*, Aristote ne paraissant nulle part envisager de détacher la *phantasia* de la perception.

Pour en revenir à τὰ ἄλλα ζῶα, c'est-à-dire aux animaux autres que l'homme, Aristote leur attribue la *phantasia aisthètikè*. Mais il ne précise pas "tous les animaux", et l'intention est plutôt d'indiquer que les animaux non humains pourvus de *phantasia* n'ont de *phantasia* qu'esthétique (ou que, comme il existe une *phantasia* esthétique, les animaux peuvent avoir la *phantasia*).

e) Un dernier passage se situe au début de III, 11, et permet d'aborder le cas des animaux incomplets (les larves). Il contient l'expression d'un doute sur la présence chez eux de la *phantasia*, comme encore de l'*epithumia*. Mais si Aristote trouve rapidement le moyen de sortir du doute pour ce qui est de l'*epithumia* (si ces animaux éprouvent plaisir et douleur, ils doivent avoir l'*epithumia*), pour ce qui est de la *phantasia* il peut tout au plus suggérer que les animaux incomplets l'ont ἀορίστως, "de manière indéterminée" (434a5). Comme cette indétermination répond à une indétermination que mentionne également Aristote dans la capacité de se mouvoir, le passage nous paraît sans grande portée (il n'a d'ailleurs pas grand-chose à faire non plus en ce début de III, 11).

Prenons donc acte, en conclusion, du flottement manifesté par la position d'Aristote, et de l'incapacité où nous sommes de lui attribuer une thèse plutôt qu'une autre, quant à savoir si tous les animaux ont ou non la *phantasia*. Dans l'interprétation de M. Nussbaum, il faut absolument que tous les animaux aient la *phantasia*, puisque sans "voir comme", il n'y a pas de désir possible. La *phantasia* joue de toute manière un rôle très important dans la motivation animale. Mais si elle s'apparente à l'imagination, son éventuelle absence chez certains animaux est moins préjudiciable: le désir peut encore naître d'une sensation.

5. II, 8, 420b29-33

C'est que tout son émis par un animal n'est pas la voix - nous l'avons dit (on peut faire du bruit avec la langue ou en toussant); mais il faut que l'être qui produit le choc soit animé et mette en œuvre quelque représentation (δεῖ ἔμψυχόν τε εἶναι τὸ τύπτον καὶ μετὰ φαντασίας τινός). Car la voix est assurément un son chargé de signification [...].

Il est bien difficile de préciser le contenu qu'Aristote donne à *phantasia*, lorsqu'il fait de la voix, caractérisée comme σημαντικὸς ψόφος, quel-

que chose qui est *μετὰ φαντασίας τινός*. De nouveau, Barbotin traduit par “représentation”, comme Tricot¹⁵, mais Hicks n’hésite pas à dire *image*, et Ross à employer l’expression de *mental image*¹⁶.

Le choix de Hicks est critiqué par Martha Nussbaum¹⁷, qui suggère que du coup, la voix devrait signifier l’image et non la chose, mais Martha Nussbaum rappelle opportunément que dans le premier chapitre du *De interpretatione*, où il est précisément question du langage, Aristote fait des états mentaux sous-jacents à l’expression symbolique des *homoiōmata*. Comme le *De interpretatione* ne mentionne effectivement pas la *phantasia*, et que toute doctrine de la *phantasia* en est absente, nous éviterons de projeter sur la *phantasia* de *DA*, 420b32 l’*homoiōma* du traité *De l’interprétation*. Mais l’occasion est bonne de rappeler qu’Aristote ne répugne pas à estimer les états mentaux ou leur contenu cognitif comme à la ressemblance de la réalité à laquelle ils se rapportent.

Le premier réflexe est de considérer *phantasia* ici comme un mot un peu vide ou au contenu indéterminé, mais ce n’est pas forcément le cas. Au début de la *Métaphysique*, où la perspective est celle d’un étagement des performances cognitives, se télescopent des considérations sur la vue (selon *DA*, III, 3, *phantasia* vient d’ailleurs de *phaos*), mais surtout sur l’ouïe sans laquelle on ne peut apprendre (c’est présentement au rapport entre *phantasia* et *phônè* que nous avons affaire), la mémoire et la *phantasia*.

Observons tout d’abord que les animaux dont Aristote indique qu’ils n’ont pas la *φωνή* sont les non-sanguins et les poissons (420b10), ces derniers dans la mesure où ils ne vivent pas dans l’air. On ne saurait mieux établir que l’absence de voix n’est pas l’effet d’une déficience cognitive, même si 420b19-20 accorde de la valeur à la *phônè*, en comparant l’usage de l’air pour la respiration et pour la voix à l’usage du muscle de la langue pour le goût et l’expression linguistique: dans les cas du premier type, nous avons quelque chose de nécessaire, *ἀναγκάϊον*, tandis que la voix et l’expression (*ερμηνεία*) qu’elle permet sont *ένεκεν τοῦ εἶ*, “en vue du bien-être”.

On peut se demander, dans ces conditions, pourquoi Aristote juge utile de préciser de la *phônè* qu’elle est *μετὰ φαντασίας τινός*, et non pas simplement *μετὰ αἰσθήσεως τινός*: ne suffit-il donc pas que l’animal puisse produire un son depuis une sensation, pour qu’on soit en mesure de lui attribuer la voix?

¹⁵ ARISTOTE. *De l’âme*. Traduction et notes par Jean Tricot. Paris: J. Vrin, 1977.

¹⁶ ROSS, 1961, p. 252. Dans sa paraphrase, p. 247, Ross écrit même: “accompanied by an act of imagination”.

¹⁷ NUSSBAUM, 1978, p. 260.

Visiblement, la voix requiert plus qu'une simple expérience sensorielle, ou du moins la description de la voix plus que la mention d'une expérience sensorielle. Mais pourquoi? Adopter un point de vue linguistique peut nous aider à répondre à la question: là où il y a du vocalisant, le texte d'Aristote autoriserait même à dire du signifiant, il doit y avoir du vocalisé ou du signifié – Saussure dit parfois “concept”.

Aristote ne peut certes pas faire intervenir ici le concept, et s'il dispose des termes d'expression ou de signification, il ne connaît pas la distinction entre signifiant et signifié par laquelle le linguiste genevois définit le signe, mais le Stagirite éprouve évidemment le besoin théorique d'un contenu mental, qu'il appelle *phantasia*, et qui assure la médiation entre l'expression et la chose - ceci dans l'hypothèse où il s'agirait ici de référence, ce dont nous verrons qu'il y a lieu de douter. La voix ne peut être décrite simplement comme la réaction directe à une réalité perçue, il faut que soit mentionné un contenu mental.

C'est ce que dit également le chapitre 1 du *Peri hermeneias*: entre le symbole vocal ou écrit et la chose s'intercalent ces *homoiōmata* que sont les *παθήματα ἐν τῇ ψυχῇ*. Il ne nous semble pas qu'Aristote soit en mesure de penser l'expression vocale sans faire intervenir un contenu mental.

Il est vrai qu'Aristote aurait pu caractériser la voix comme *μετὰ αἰσθήσεως*, ou *μετὰ αἰσθήματος*, en entendant par là un contenu sensoriel. Pourquoi ne le fait-il pas, disant de la voix qu'elle est *μετὰ φαντασίας*?

On pourrait répondre en un premier temps que l'expression vocale doit être apte à surgir en présence comme en l'absence de la chose à exprimer ou signifier. Nous avons très souvent besoin de nous exprimer en l'absence de ce que nous signifions. M. Nussbaum note que “we very often use voice in the presence of the perceptible object”¹⁸, mais si la voix sert déjà à investir l'espace que ne peuvent occuper les choses, comme font les noms au dire d'Aristote dans le premier chapitre des *Réfutations sophistiques*, il semble qu'on en ait d'autant plus besoin pour évoquer ce qui est absent. D'une façon ou d'une autre, même en présence, le vocalisé remplace la chose, qu'on ne tend pas à l'interlocuteur.

Pour rendre la voix pensable, il faut donc à Aristote une représentation d'un certain type, iconique ou non. Tâchons de profiter de l'éclairage que jette sur la voix la distinction de *Politique*, I, 2, entre *phônè* et *logos*.

¹⁸ NUSSBAUM, 1978.

Tandis que la *phônè* “ne sert qu’à indiquer la joie et la peine”, le *logos* “sert à exprimer l’utile et le nuisible et par suite aussi le juste et l’injuste”, note en 1253a11-16 Aristote, qui entend établir par là le caractère politique de l’être humain. Aristote montre ainsi que la performance purement vocale reste en deçà d’un certain seuil, mais aussi qu’elle est liée à la vie affective. Ce qui s’exprime vocalement, c’est ce qui fait l’objet d’une expérience plaisante ou déplaisante, ou cette expérience même. Notons du reste qu’Aristote parle d’ “avoir des sensations de douleur et de plaisir” (1253a13: ἔχειν αἰσθησιν λυπηροῦ καὶ ἡδέος), sans faire de détour théorique par le voir comme. C’est maintenant la question des rapports entre la *phantasia* et la vie affective qui est posée.

Nous ne pouvons avancer beaucoup dans l’évocation de ce sujet. Néanmoins, ce qui s’apparente le plus chez Aristote à un traité des affects étant le livre II de la *Rhétorique*, considérons quelques occurrences dans ce traité, même si cela nous éloigne d’abord de la voix, et s’il ne peut s’agir bien sûr que de *phantasiai* humaines.

En II, 5, 1383a17, nous trouvons l’expression μετὰ φαντασίας employée à propos de la confiance: μετὰ φαντασίας ἡ ἐλπίς τῶν σωτηρίων ὡς ἐγγὺς ὄντων. Il serait sans doute excessif de dire que l’espoir naît quand nous avons une “image” des événements salutaires comme imminents, mais le fait est qu’il s’agit d’une représentation en l’absence.

Au début du même chapitre, en 1382a21, un propos comparable concerne φόβος, la peur: elle est dite λύπη τις ἢ παραχρῆ ἐκ φαντασίας μέλλοντος κακοῦ: “une peine ou un trouble provenant de la *phantasia* d’un mal futur”¹⁹.

En II, 2, Aristote évoque le désir de vengeance contenu dans la colère, et fait état d’une *phantasia* non pas née d’une peine ou d’un plaisir, mais qui suscite elle-même du plaisir: ἡδονὴν ἐμποιεῖ.

Dans toutes ces occurrences, nous sommes très près de ce que nous appelons l’imagination. Mais considérons maintenant, dans la traduction de M. Dufour, le passage de *Rhétorique* I, 11, assez universellement décrié, où figure la définition de la *phantasia* comme sensation faible, 1370a27-30:

Puisqu’éprouver du plaisir consiste à ressentir une impression (ἐπεὶ δ’ ἐστὶν τὸ ἡδεσθαι ἐν τῷ αἰσθάνεσθαι τινος πάθους) et que l’imagination est une sensation faible (ἡ δὲ

¹⁹ Curieusement, dans l’édition des Belles Lettres, M. Dufour traduit ici *phantasia* par “imagination”, mais dans le passage sur la confiance, le mot est rendu par “représentation”.

φαντασία ἔστιν ἀσθησίς τις ἀσθενής), *toujours le souvenir et l'espoir s'accompagnent d'une imagination (φαντασία τις) de ce qu'on se rappelle ou de ce qu'on espère.*

Aristote, pour qui le plaisir est directement matière à sentir, ne dit pas que tout plaisir implique la *phantasia*, au contraire il traite ici seulement de plaisirs suscités par des objets absents, passés ou futur, et c'est pour expliquer de tels plaisirs qu'il fait intervenir la *phantasia*, tout en en proposant une définition. Les *phantasiai* que nous avons rencontrées dans la *Rhétorique* ne sont pas des représentations qui naissent de l'expérience d'un plaisir, comme des sensations, elles sont des sources de plaisir ou éventuellement de peine.

Voyons le peu que nous pourrions tirer de ces rapprochements.

Politique I, 2 dit que la voix est une réaction au plaisir et à la peine, sans faire intervenir la *phantasia*.

La *Rhétorique*, à propos de l'homme, montre que la *phantasia* peut être source de plaisirs, comme représentation de ce qui n'est justement pas expérimenté comme présent.

DA II, 8 dit que la voix est *meta phantasias*.

Il est tentant, encouragé par *Métaphysique* A, 1, de considérer les *phantasiai* qui accompagnent la *phônè* comme des représentations mémorielles et projectives, affectivement chargées.

6. III, 2, 625b24-25

C'est pourquoi après même la disparition des sensibles, sensations et images demeurent dans les organes sensoriels (ἔνεισιν αἱ ἀσθήσεις καὶ φαντασῖαι ἐν τοῖς ἀσθητηρίοις).

Le contexte est celui d'un développement sur le "sens commun" et sur le fait que nous sentons que nous sentons. A un moment donné nous lisons qu'après la disparition des sensibles, sensations et *phantasiai* restent dans les organes sensoriels. La conjonction pourrait laisser croire que dès la perception, *aisthèsis* et *phantasia* sont deux choses différentes, mais il est préférable d'admettre que *phantasia* est le nom pris par l'*aisthèsis* lorsqu'elle s'installe dans les organes, après la disparition du sensible, *kai* prenant pratiquement alors le sens de "c'est-à-dire". On peut aussi imaginer qu'Aristote affecte du nom de *phantasia* un événement contemporain de la perception proprement dite, afin d'expliquer mieux la conservation ultérieure d'une trace. En tous cas, au mo-

ment où Aristote va effectivement traiter de la *phantasia* en III, 3, il a déjà fait état d'une conservation de l'impression sensorielle.

III. La *phantasia* après DA, III, 3

Après le développement central que constitue le chapitre 3, la *phantasia* intervient de nouveau dans les chapitres 7 à 11 du livre III. Nous procéderons chapitre par chapitre.

1. III, 7

Dans les chapitres 4 à 6, consacrés à l'intellection, où Aristote affirme que le *noûs* n'est pas mêlé au corps, la *phantasia* n'intervient pas. Mais quand en III, 7, Aristote en arrive à la dimension pratique de l'intellection, il met en relation la sensation, l'agréable ou le pénible, pour montrer comment un animal recherche ou fuit quelque chose: Aristote dit à cette occasion que, si ce n'est par l'*einai*, l'*orektikon* n'est pas autre que l'*aisthètikon* (431a13-14). Puis il explique (431a15) que τῆ δὲ διανοητικῇ ψυχῇ τὰ φαντάσματα ὡς αἰσθηήματα ὑπάρχει; “à l'âme dianoétique, les *phantasmata* appartiennent à la façon de contenus sensoriels”. La pensée discursive s'accompagne donc d'un pouvoir de représentation comparable à celui qu'exerce la faculté de percevoir.

Aristote le précise un peu plus loin (431a17): διὸ οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ φαντάσματος ἡ ψυχή: “c'est pourquoi l'âme ne pense jamais sans un *phantasma*”. Et un peu plus loin encore (431b2): τὰ μὲν οὖν εἶδη τὸ νοητικὸν ἐν τοῖς φαντάσμασι νοεῖ: “la faculté noétique pense donc les formes dans les *phantasmata*”.

Un substitut de la sensation accompagne le *noein*, lequel ne semble pas pouvoir s'exercer sans une incorporation dans le *phantasma*; le sujet pensant ne prête peut-être pas directement son corps au *noein*, mais le *noein* reste en rapport avec le corps de l'objet, par l'intermédiaire du *phantasma*, dans la constitution originelle duquel le corps du sujet a dû intervenir.

Il faut en réalité considérer plus largement le passage 431b2-10, dont voici tout d'abord le grec:

τὰ μὲν οὖν εἶδη τὸ νοητικὸν ἐν τοῖς φαντάσμασι νοεῖ, καὶ ὡς ἐν ἐκείνοις ὄρισται αὐτῷ τὸ διωκτὸν καὶ φευκτὸν, καὶ ἐκτὸς τῆς αἰσθήσεως ὄν, ὅταν ἐπὶ τῶν φαντασμάτων ᾗ, κινεῖται · ὡς αἰσθανόμενος τὸν φρυκτὸν ὅτι πῦρ, τῆ κοινῇ γνωρίζει, ὁρῶν κινούμενον, ὅτι πολέμιος. ὅτε δὲ τοῖς ἐν τῇ ψυχῇ

φαντάσμασιν ἢ νοήμασιν ὡσπερ ὄρων λογίζεται καὶ βουλευέται τὰ μέλλοντα πρὸς τὰ παρόντα. Καὶ ὅταν εἴπῃ ὡς ἐκεῖ τὸ ἦδὺ ἢ λυπηρόν, ἐνθαῦτα φεύγει ἢ διώκει, καὶ ὅλως ἐν πράξει.

La faculté noétique, d'une part, pense donc les formes dans les phantasmata; en tant que ce qu'il faut rechercher et fuir est déterminé par elle en eux, même lorsqu'elle s'exerce en dehors de toute perception, quand elle dispose de la base des phantasmata, elle se met en mouvement²⁰ ; il en va comme dans l'exercice du sens commun: percevant la torche, il comprend que c'est du feu, voyant que cela se ment, il comprend que c'est un ennemi. Puisque d'autre part la faculté noétique raisonne à l'aide des phantasmata ou contenus intellectuels qui sont dans l'âme, comme en voyant elle délibère aussi des choses futures en considération des choses présentes. Et quand elle dit que là il y a de l'agréable ou du pénible, elle <envisage de> fuir ou rechercher; elle accomplira alors quelque chose de tout à fait un.

Les traductions de ce passage sont pleines de surprises, et le rendent rarement ou difficilement intelligible. Nous n'avons pas la prétention d'échapper à la règle. Voici tout de même quelques commentaires et essais de justification.

Comment traduire ἐν ἐκείνοις tout d'abord? Barbotin et Tricot évoquent les sensibles, mais pourquoi? R. Bodéüs dit "dans ces formes-là", mais quel sens cela a-t-il? Il doit s'agir simplement de la reprise du ἐν τοῖς φαντάσμασι qui précède immédiatement. Dès lors, Aristote apparaît comme en train d'approfondir la relation entre la pensée pratique et les *phantasmata* qui lui permettent d'avoir une vision de ce à quoi elle se rapporte (ὡσπερ ὄρων), que les objets soient présents ou absents (καὶ ἐκτὸς τῆς αἰσθήσεως ὄν). Les *phantasmata* constituent la base de la pensée pratique: c'est du moins ce que suggère le ἐπι plus génitif de ὅταν ἐπὶ τῶν φαντασμάτων ἦ.

Que vient faire là-dedans le sens commun? Il permet une comparaison entre l'activité de la *koïnè aisthēsis*, et celle de l'intelligence pratique oeuvrant sur la base des *phantasmata*. Tout d'abord, comme le sens commun opère par des percepts, l'intelligence pratique opère sur des *phantasmata* qui en tiennent lieu.

Mais ce n'est pas tout: la comparaison avec le sens commun, qui figure dans un moment introduit par μὲν, prépare la mise en évidence du caractère synthétique de l'intelligence pratique. Concernant le sens commun, l'essentiel ne tient sans doute pas au fait que le mouvement, et pourquoi pas l'apparence sensible prise par une torche, sont découverts par plus d'un sens. Puisqu'il ne s'agit pas de la sensibilité accidentelle, l'essentiel n'est sans doute

²⁰ *Kineitai* signifie soit qu'elle est mise en mouvement, soit qu'elle met en mouvement.

pas non plus exactement l'identification de l'ennemi. Ce que fait ici de notable le sens commun, c'est réunir l'impression lumineuse et celle du mouvement. L'intelligence pratique, de même, opère une synthèse, c'est le point développé dans le moment introduit par δέ, et c'est ce que disent les quatre derniers mots, καὶ ὅλως ἐν²¹ πράξει, tellement elliptiques et dont la traduction rend si souvent songeur, quand ils ne disparaissent pas purement et simplement. Ils disent qu'au terme de l'exercice de la pensée pratique, ou même au moment de l'action²², une totalité de données a fait intégralement place à une unité.

Selon les mots d'Aristote, l'intelligence pratique, s'exerçant sur la base ou dans le milieu des *phantasmata*, λογίζεται καὶ βουλευέται, "raisonne (ou calcule) et délibère"²³. Le premier verbe évoque la combinaison des noèmes ou des *phantasmata*. Le deuxième indique bien qu'il s'agit pour l'intelligence pratique de rendre un jugement sur des choses futures, pour l'heure hypothétiques: combinant l'anticipation imagée du futur avec les représentations que lui fournit l'état présent de son expérience, l'intelligence pratique apprécie les risques et les avantages des possibilités futures. Elle synthétise les représentations quasi perceptives des choses présentes (ou passées) et des choses futures²⁴.

2. III, 8

Aristote fait une récapitulation sur la sensation et l'intellection autour de l'idée (431b21): ἡ ψυχή τὰ ὄντα πῶς ἐστὶ πάντα. Comme les formes intelligibles existent "dans les formes sensibles" (τοῖς εἶδεσι τοῖς αἰσθητοῖς), dit

²¹ Sous réserve qu'il faille lire *ben*, le neutre de *beis*, "un", et non pas *en*, la préposition "dans".

²² *Praxeî*, que nous traitons comme un verbe, peut évoquer l'action, mais aussi le fait qu'un processus a été achevé.

²³ Nous nous écartons des traductions habituelles en traduisant comme s'il fallait une virgule après *λογίζεται. καὶ* signifie alors "aussi", et *ἔπειτα* "puisque". Sinon, il faut traduire *ἔπειτα* par "parfois" et s'abstenir de distinguer entre une subordonnée et une principale.

S'agit-il là vraiment d'une délibération, Aristote appelant délibération plutôt la réflexion qui précède le choix des moyens? A cette question est en grande partie consacrée l'étude de CANTO-SPERBER, Monique. *Mouvement des animaux et motivation humaine* dans le livre III du *De anima* d'Aristote. *Les Etudes Philosophiques*, Paris, n. 1, 1997. On peut penser que si la fin est boire ou le plaisir de boire, le rôle de l'intelligence pratique est de déterminer si la consommation de tel liquide dans telle circonstance constitue un moyen approprié à l'objectif.

²⁴ Il ne nous semble pas qu'il y ait grand-chose à tirer de l'apparente alternative *φαντάσμασιν ἢ νοήμασιν*. Le "ou plutôt" de E. Barbotin ou de J. Tricot ne s'impose pas: l'intelligence pratique combine des *noēmata*, mais elle ne peut le faire sans combiner aussi des *phantasmata*. Nous ne sommes pas convaincu non plus par l'analyse de M. Nussbaum (1978, p. 264) qui reconnaît avec des réserves qu'Aristote se réfère ici à "a kind of picturing", mais estime que la mention des *noēmata* s'explique par le fait que "Aristotle is not committing himself to explaining all *phantasia* cases with référence to picture-like internal objects": Aristote expose le fonctionnement de l'intelligence pratique, et il estime que l'activité noématique n'a pas lieu sans *phantasmata*.

Aristote, ὅταν τε θεωρῆ “quand on a une activité théorique”, ἀνάγκη ἅμα φάντασμα τι²⁵ θεωρεῖν, “il est nécessaire qu’on contemple en même temps un certain *phantasma*”. Il semble impossible de blanchir Aristote cette fois du pictorialisme, d’autant qu’il précise: τὰ γὰρ φαντάσματα ὡσπερ αἰσθήματα ἔστι πλὴν ἄνευ ὕλης (432a8): “les *phantasmata* en effet sont comme des contenus sensoriels, sauf qu’ils sont sans matière”.

La dématérialisation du *phantasma* se comprend mieux si l’on fait du *phantasma* une image mentale, produite en l’absence de l’objet, que si l’on attribue à la *phantasia* une activité d’interprétation. Dans tous les cas, il y a lieu de comparer la dématérialisation noétique et la dématérialisation liée à l’exercice de la *phantasia*. L’intellect a en droit plus qu’en fait affaire à des formes, abstraites de la matière. L’*aisthèma* n’est pas en tant que tel matériel, bien que sa formation ait une base corporelle, mais il survient pour autant qu’on a face à soi un objet présentant une dimension matérielle. Le statut du *phantasma* est problématique, s’il permet l’équivalent d’un voir, en l’absence de l’objet: il n’est pas en relation actuelle avec la matière de l’objet, mais il n’a pas affaire non plus à sa pure forme; il doit être “sans matière”, mais contenir une simulation de la matérialité de l’objet.

Immédiatement après, Aristote embraye sur ἡ φαντασία, en indiquant qu’elle n’est ni affirmation ni négation comme le serait une proposition, et il pose la question de la différence entre *noèmata* et *phantasmata* – très exactement il demande quelle différence présentent les *noèmata* en dehors de ce simple fait qu’ils ne sont pas des *phantasmata*. Les *phantasmata* étant eux-mêmes ainsi que nous l’avons vu *hōsper aisthèmata*, il s’agit de saisir en quoi consiste le saut suivant, des *phantasmata* aux *noèmata*. En guise de réponse, le chapitre ne va pas au-delà de l’ouverture d’une alternative: ἢ οὐδὲ ταῦτα φαντάσματα, ἀλλ᾽ οὐκ ἄνευ φαντασμάτων: “ou est-ce que ce ne sont pas non plus des *phantasmata*, mais ce qui ne va pas sans *phantasmata*”²⁶. Tout ceci suggère que la nature propre du *noème* est rendue plus difficile à saisir par le fait que toute représentation noétique s’accompagne *de facto* d’une représentation imagée.

3. III, 9

²⁵ Les variantes entre les manuscrits n’ont pas beaucoup d’importance ici.

²⁶ Pour être précis, la question concerne τὰ πρῶτα νοήματα: nous n’avons pas de suggestion à proposer quant au sens de cette restriction. D. Ross considère que, puisqu’il y a risque de confusion, il doit s’agir des *noèmes* les moins abstraits.

Aristote en revient maintenant à des considérations plus zoologiques, et entre dans l'étude de τὸ κινῶν, distingué de τὸ κριτικόν.

En 432a22-b7 s'ouvre une liste des parties de l'âme: y figurent les expressions de λογιστικόν, θυμικόν, ἐπιθυμητικόν, λόγον ἔχον, ἄλογον, θρεπτικόν, αἰσθητικόν, ὀρεκτικόν. Aristote fait intervenir ce qu'il appelle maintenant τὸ φανταστικόν, et indique la difficulté de le localiser (preuve de difficultés concernant cet objet dont la théorisation est nouvelle, la *phantasia*, mieux identifiée désormais comme une faculté par la terminologie, mais également de la solidarité de la réflexion sur la *phantasia* et de la réflexion sur l'unité de l'âme):

Il y a encore le phantastikon, distinct du reste quant à l'être: dire à laquelle de celles-ci il est identique ou de laquelle il se distingue, c'est d'une grande difficulté, si l'on établit les parties de l'âme comme séparées.

Concernant l'*orektikon*, Aristote développe la thèse selon laquelle on ne peut séparer *to kinoun* de *to kritikon*, même si l'on divise l'âme en trois comme fait Platon, en *boulēsis*, *epithumia* et *thumos*, dans la mesure où chacune est liée à un élément cognitif: on ne peut mettre le désirant à part du cognitif. Puis Aristote réfléchit à ce qui fait se déplacer, *to kinoun kata topon*. Il dit que le déplacement est ἢ μετὰ φαντασίας ἢ²⁷ ὀρέξεως (432b16).

Aristote élimine divers candidats au statut de *kinoun kata topon*: la sensation ou l'intellect sont éliminés, non pas au bénéfice de la *phantasia*, mais par absence de dynamisme (ce n'est certainement pas faute d'un point de vue, ou faute d'imagination, que les huîtres restent immobiles; cela dit, est-ce faute de désir?). Malheureusement, Aristote ne revient pas sur le rôle de la *phantasia*, alors même, et c'est le fait saillant pour nous, qu'il en a fait le vis-à-vis cognitif de l'*orexis*.

En vertu de quoi le terme de *phantasia* en vient-il à servir d'étiquette récapitulative dans l'évocation de la cognition? L'intellect ne peut remplir une telle fonction dans la mesure où il est absent chez les bêtes: l'universalité lui manque. Du reste, il s'accompagne de *phantasia*. Quant à la perception, elle ne pourrait expliquer que trop peu de déplacements: elle n'expliquerait pas ceux qui se déterminent en l'absence du but, et/ou sous

²⁷ Pour le sens, D. Ross, suivi par M. Nussbaum préfère *kai*.

²⁸ F. Dugre (Le rôle de l'imagination dans le mouvement animal et l'action humaine chez Aristote. *Dialogue*, Waterloo, v. 29, n. 1, 1990), p. 68, cite ce passage de l'*Histoire des animaux*, 581b20, qui concerne les jeunes filles débauchées: "le souvenir qu'on a du plaisir éprouvé fait désirer l'instant du coït".

l'effet de la mémoire ou de l'expérience²⁸. Comment du reste un but pourrait-il se percevoir, quand bien même l'animal aurait devant lui une nourriture²⁹?

4. III, 10

Ce chapitre établit que *to kinoun prôton*, c'est *to orekton*, le désirable³⁰, tandis que collaborent à la mise en mouvement l'*orexis* et ce qu'Aristote appelle maintenant le *noûs*, qualifié de *praktikos* (il dit aussi *dianoia*).

Comment est-on passé de *phantasia* à *noûs*? Par la médiation de la conditionnelle (433a9): ἔ τις τὴν φαντασίαν τιθέη ὡς νοητὸν τινα, "si l'on établit la *phantasia* comme une sorte d'intellection", clairement justifiée par Aristote, lorsqu'il précise des animaux qu'ils n'ont que la *phantasia* et pas le *logismos* ou la *noësis*, tandis que les hommes souvent se bornent à suivre leurs *phantasiai*. La faculté cognitive essentielle chez les bêtes, lorsqu'il s'agit de comportement, c'est la *phantasia*, elle fait office de *noûs*, et bien souvent c'est le cas aussi chez les hommes. La faculté cognitive qui détermine le comportement n'est donc le *noûs* que s'il s'agit d'hommes raisonnables (encore le *noûs* a-t-il néanmoins besoin même alors de l'appui de la *phantasia*), ou si l'on emploie le terme de *noûs* de façon très lâche, afin d'envelopper dans cette appellation la *phantasia* également.

Faisant retour plus loin au sens strict de *noûs*, Aristote précise toutefois de l'intellect qu'il est toujours droit, tandis que le désir et la *phantasia* (433a27) peuvent être erronés; de là vient que bien souvent, dans la détermination de l'action, nous ne suivons pas *to agathon*, mais *to phainomenon agathon*.

Nous devons admettre qu'ici se trouve réaffirmé le lien entre *phantasia* et *phainesthai*. Mais que peut bien être un *phainomenon agathon*? L'expression se prête à un usage grossier: le *phainomenon agathon*, c'est le bien tel qu'il apparaît, et il n'apparaît pas forcément tel qu'il est. Remarquons du reste que même alors, le *phainesthai* n'a pas grand chose à voir avec un apparaître sensoriel, tandis que le travail d'Aristote dans le *De anima* (et dans les *Parva naturalia*) permet de cheviller étroitement *phantasia* et *aisthêsis*: le bien ne se perçoit pas, et il ne pourrait pas non plus relever exactement d'un voir comme, au même titre que l'agréable ou le désagréable.

²⁹ Cf. MODRAK, Deborah. *Aristotle, the power of perception*. Chicago: The University of Chicago Press, 1987, p. 97: "As the vehicle for pleasant and painful associations based on past experience, *phantasia* transforms an object without affective connotations into an object of approach or avoidance [...]. *Aisthêsis* or *noësis* presents the object, and *phantasia* elaborates upon the object, reinterpreting it in the light of anticipated pleasures and pains".

³⁰ Ou l'*orektikon*, selon d'autres lectures et interprétations du texte grec, en 433a18 et surtout 21.

Mais a-t-on encore affaire ici à un usage grossier et courant? Il peut sembler que ce soit le cas, dans la mesure où le *phainomenon agathon* est opposé au simple *agathon*. Néanmoins, il y a plus que cela. L'homme a tort d'en rester au bien tel qu'il apparaît, mais même le bien véritable appelle une *phantasia*³¹. Il s'agit toujours ici d'expliquer l'action, à partir de la coopération du désir et des facultés cognitives: le bien apparent est ici celui qu'on projette sur l'objet visé par une action future, et en vue de laquelle le *noûs* procède par calcul et délibération sur la base des *phantasiai*. Nous avons donc les moyens ici de ne pas laisser à *phainomenon agathon* son entente la plus ordinaire, et nous devons raffiner aussi notre manière de concevoir l'activité de la *phantasia*. Ce n'est plus le *phainesthai* qui fonde la *phantasia*, c'est la *phantasia* qui explique le *phainomenon*.

La *phantasia*, comme l'explique la fin de III, 3, c'est certes de la sensation qui se continue, et se réactive, intentionnellement ou non, dans divers contextes. Mais c'est aussi, *Métaphysique* A, 1 le suggère, un élément essentiel dans la constitution de l'expérience, et du coup, dans l'anticipation et la détermination de l'action.

Tout cela pose la question des rapports entre la *phantasia* et l'intellection. Dans le cas d'un homme pleinement raisonnable, l'intellect mène le jeu, et le fait en se servant des représentations imagées. Se pose alors par voie de conséquence une autre question, celle de l'erreur: d'où pourrait-elle provenir, si la *noûsis* est infaillible, mais pas la *phantasia*? Comment faut-il penser le rapport entre les deux, pour que la faillibilité de la *phantasia* soit en mesure de faire dérailler la *noûsis*? En posant de telles questions, nous ne devons pas oublier non plus que si la *phantasia* accompagne l'intellection dans son activité, elle entre aussi dans sa formation. Maintenant, lorsqu'il s'agit d'un homme peu raisonnable, il lâche la bride à la *phantasia*, et celle-ci le fait errer³², certes, mais elle doit prendre en charge néanmoins le genre d'opérations complexes qui président à l'action: nous ne savons pas comment elle s'y prend, mais elle doit pouvoir projeter sur l'avenir des attentes issues du passé.

Et dans le cas de l'animal, comment cela se passe-t-il? Alors qu'Aristote déplore dans le *De anima* le caractère trop anthropologique et trop peu zoologique des études sur l'âme, il a de plus en plus adopté, dans les chapitres du traité consacrés à la cognition, un point de vue anthropocentrique. Nous

³¹ Ainsi que l'observe DUGRE, 1990, p. 72-73.

³² ARISTOTE. *Éthique à Nicomaque*, VII, 9, 1150b28 évoque une telle errance à propos de l'intempérance.

ne savons donc guère comment la *phantasia* chez la bête fait pour tenir lieu de pensée. Ce que nous sommes obligés de croire, c'est qu'elle recèle assez de richesse pour tenir effectivement lieu de pensée³³.

À la fin du chapitre, où il répète que ὄρεκτικόν est οὐκ ἄνευ φαντασίας, Aristote distingue entre un usage plus élémentaire de la *phantasia*, dont sont déjà susceptibles les bêtes, il parle alors de φαντασία αἰσθητική, et un autre usage qui devrait être proprement humain, à propos duquel il emploie l'expression de φαντασία λογιστική.

5. III, 11

La réflexion sur la *phantasia logistikè* est interrompue par un paragraphe sur les animaux imparfaits, qui n'est pas très à sa place et que nous avons déjà examiné. Aristote fait maintenant la distinction entre ἡ αἰσθητικὴ φαντασία, et la βουλευτικὴ φαντασία, qui ne peut appartenir qu'aux animaux pourvus de raison, désignant ainsi sans aucun doute la φαντασία λογιστική. Voici la suite:

πότερον γὰρ πράξει τόδε ἢ τόδε, λογισμοῦ ἢ ὄρη ἔργον ἐστὶν καὶ ἀνάγκη αἰεὶ ἐνὶ μετρεῖν? τὸ μείζον γὰρ διώκει. ὥστε δύναται ἐν ἑκ πλείονων φαντασμάτων ποιεῖν. καὶ αἴτιον τοῦτο τοῦ δόξαν μὴ δοκεῖν ἔχειν, ὅτι τὴν ἑκ συλλογισμοῦ οὐκ ἔχει, αὕτη δὲ ἐκείνην.

Savoir laquelle des deux choses fera <l'être pourvu de raison>, c'est désormais³⁴ l'œuvre du raisonnement; il faut bien toujours que quelque chose d'un serve à mesurer; ce que cherche en effet <l'être en question>, c'est le plus grand <avantage>. De sorte qu'il est capable de produire une unité à partir d'une pluralité de phantasmata; voilà la cause en raison de laquelle <l'être dépourvu de raison> ne semble pas avoir l'opinion: c'est qu'il n'a pas <la phantasia> qui provient d'une déduction, tandis que l'être pourvu de raison la possède.

Aristote décrit ici un nouveau schéma de détermination – bien qu'à vrai dire, il n'ait pas décrit le schéma en fonction duquel se détermine l'action chez l'animal doté seulement de la *phantasia aisthètikè*.

L'animal pourvu de raison est face à une alternative qu'il se repré-

³³ C'est un point bien mis en évidence par LABARRIERE, 1984; il renvoie en particulier, p. 25, à ARISTOTE. *Histoire des animaux*, VIII, 1, 25-31, qui ne mentionne toutefois pas la *phantasia*: "à ce qui chez l'homme est art, sagesse, intelligence, correspond chez certains animaux quelque autre faculté naturelle du même genre".

³⁴ Les traducteurs préfèrent en général rendre *èdè* par "déjà", entendant par là que la délibération présuppose un raisonnement. Nous pouvons comprendre aussi qu'Aristote, prenant congé de la *phantasia aisthètikè*, indique la nécessité pour l'animal (pourvu de raison) de recourir "désormais" à quelque chose de nouveau pour opter entre des éventualités, à savoir le raisonnement.

sente comme telle. Est-ce le cas également pour les bêtes? Aristote ne l'indique pas. L'animal pourvu de raison, quant à lui, se représente l'alternative (on peut penser que la représentation de chacun des termes est encore affaire de *phantasia*), et il a recours au raisonnement pour trancher.

Le raisonnement, qui est véritablement ici une sorte de calcul, consiste à mesurer les termes de l'alternative chacun à une unité de mesure, afin d'identifier le plus grand, c'est-à-dire le plus avantageux. L'unité de mesure, c'est certainement du très grand, le plus avantageux, auquel sont confrontées les actions possibles et leurs effets.

La *phantasia* joue-t-elle un rôle dans la constitution de l'unité de mesure? Nous n'en savons rien. Aristote parle maintenant d'opérations pilotées par le raisonnement, d'en haut, en quelque sorte. Il est probable toutefois que la *phantasia* accompagne le maniement de l'instrument ou de l'unité de mesure: il ne doit pas s'agir d'un standard purement abstrait, mais incarné, comme un géomètre ne peut se représenter un triangle qui n'aurait pas tel ou tel attribut d'un objet triangulaire concret. Sur le plan génétique, comment la mesure a-t-elle été identifiée? C'est toute la question des sources empiriques du concept. Sans doute a-t-il fallu un écrasement de l'expérience, une fusion des représentations figurées, pour que se constitue le concept régulateur.

L'opération décrite par Aristote pourtant est un raisonnement consistant à opérer une mesure: elle relève de la pensée. Cette pensée peut être le produit d'une succession de *phantasiai*, elle s'accompagne certainement de *phantasiai* de la mesure et des actions envisagées, elle n'est pas en elle-même de la *phantasia*. Ce qu'Aristote appelle la *phantasia bouleutikè*, ce n'est donc pas, partant du bas, de la *phantasia* délibérative (de la représentation ou de l'imagination délibérative), c'est de la délibération, de la pensée délibérative nourrie de *phantasia* ou immergée dans la *phantasia*, mais qui se traduit par des "opinions" sur le préférable, au lieu d'engendrer l'action de manière assez mécanique.

Comment interpréter la phrase: ὥστε δύναται ἓν ἐκ πλειόνων φαντασμάτων ποιεῖν?

Soit la référence du ἓν ne diffère pas de la référence du premier ἓν, dans ἀνάγκη αἰεὶ ἐνὶ μετρεῖν. Soit elle diffère.

Dans la première hypothèse, Aristote dit que la mesure est constituée par la fusion d'une pluralité de *phantasmata*, qu'elle a une genèse empirique. S'il y a une *phantasia bouleutikè*, un raisonnement mis au service de la délibération et de l'action, alors l'être qui recherche ce qui est pour lui le meilleur est capable de

fusionner les *phantasmata* en un instrument ou une unité de mesure.

Dans la deuxième hypothèse, l'unité considérée n'est plus celle de l'instrument de mesure, dont il faut disposer avant de l'employer, mais une représentation globale, résultat de la synthèse produite par la confrontation des termes de l'alternative entre eux et avec la mesure. La considération pensante des termes de l'alternative et de la mesure s'accompagne de *phantasiai*, et une *phantasia* unifiée émerge du processus.

La première hypothèse privilégie la thèse d'une genèse empirique du concept. La deuxième prête à la pensée un vêtement quasi empirique. Est-ce que les deux choses ne sont pas de toute façon aristotéliques?

Conclusions

Dans le chapitre 3 du livre III, comme on le sait, Aristote assure le passage des considérations sur la sensation à des considérations sur la pensée. C'est alors qu'il introduit brusquement, en 427b14, la *phantasia*, en laquelle Platon tendait à voir un mixte de sensation et de pensée. Comme la conception platonicienne de la *phantasia* manifeste le risque de la confusion entre sensation et pensée, au même titre que certaines théories présocratiques critiquées au début du chapitre, il convient en cette place de traiter de la *phantasia*.

La question est: Aristote découvre-t-il à cette occasion que la *phantasia* est elle-même une faculté, intermédiaire par ses performances entre sensation et pensée, et fonctionnellement médiatrice, tout en continuant causalement de dépendre de la sensation? Ou fait-il autre chose, soit qu'il redécrit la sensation, en tant qu'elle n'est pas seulement réception passive mais également affirmation d'un voir comme, soit qu'il ait pour propos un fait très général, celui de l'apparition ou de la représentation?

Quand nous lisons III, 3, nous n'arrivons pas à trouver dans la *phantasia* de l'interprétation. Nous n'excluons pas qu'à certains égards Aristote soit en train d'élaborer une philosophie de la représentation, mais il faut alors le démontrer, et admettre que la représentation n'est ni la sensation, ni l'intellection, ni leur genre commun, mais quelque chose qui ne fait qu'accompagner l'intellection, et peut-être la perception. Nous trouvons en revanche des raisons de considérer que cette faculté, distinguée de la sensation et de l'intellection, est surtout celle de se représenter en l'absence, même si le philosophe continue par ailleurs aussi d'utiliser le nom de *phantasia* pour des cas de représentation en présence, et si l'imagination se pense avec en arrière-plan le fait

plus général de l'apparaître, dans un mouvement de conceptualisation hétérogène. Ce n'est pas le lieu d'argumenter une nouvelle fois là-dessus: διὰ τὸ ἐμμένειν καὶ ὁμοίως εἶναι ταῖς αἰσθήσεσι.³⁵ ...

Quels résultats pouvons-nous dégager maintenant de cette relecture du *De anima*?

Nous n'avons rencontré qu'un seul emploi clairement résiduel: le *kata tèn phantasian* de notre premier texte. Dans certains cas, il est difficile de se prononcer, comme à propos des passages sur la voix ou sur le *phainomenon agathon*, mais nous l'avons vu, la lecture de ces passages gagne à tenir compte de l'élaboration théorique conduite dans le traité, notamment en III, 3.

Qu'Aristote considère un objet difficile à localiser, dans la cadre plus vaste du problème lui-même complexe de la cartographie des facultés de l'âme, c'est de ce dont nous avons pu nous assurer, en le voyant introduire en III, 9 le nom de *phantastikon*.

Le fait de la persistance de la sensation dans la *phantasia* est néanmoins réaffirmé en III, 2. De même, se trouve mentionnée une certaine équivalence de la *phantasia* et de la sensation: en III, 7, 431a15, ou en III, 8 lorsque Aristote évoque la dématérialisation de l'*aisthèma*.

En I, 1, nous avons entendu Aristote parler de la *phantasia* comme de quelque chose à quoi le *noûs* pourrait éventuellement se réduire, tandis qu'en III, 10, il l'envisageait comme une sorte de *noûs*. Dans ce deuxième cas, il s'agit d'une promotion, due au caractère relativement élevé sur le plan cognitif des performances de la *phantasia*. Dans le premier cas, il y avait alternative: ou le *noûs* est *phantasia*, ou il s'accompagne de *phantasia*, et celle-ci lui donne corps.

La *phantasia* est de fait l'accompagnement nécessaire de l'intellection, sur les plans théorique et pratique, et lui donne la vue: elle agit alors *hōsper horón*. Le plus souvent, il nous semble qu'Aristote peut échapper au reproche de pictorialisme, l'image étant plutôt une fiction théorique que l'objet effectif d'une expérience, ce qu'on postule quand on prend la vie mentale comme objet, plutôt qu'un objet de la vie mentale. En III, 8, 432a8, Aristote parle tout de même de *phantasma ti theôrein*.

L'exemple des insectes coupés nous a appris la solidarité de la *phantasia* avec la sensation et le désir. Mais nous nous sommes heurtés aussi à la difficulté de statuer sur la présence ou pas de la *phantasia* chez tous les ani-

³⁵ ARISTOTE. *De anima*, III, 3, 428b14.

maux. L'indécision confirme la puissance de la *phantasia*, que certains animaux peuvent ne pas mériter, elle indique également la possibilité de concevoir un comportement animal sans *phantasia*, pas seulement s'agissant de larves. En général, certes, la *phantasia* joue un rôle très important dans la détermination du désir, au point même de sembler tirer à elle toute la couverture de la cognition, mais on se demande si dans certains cas la sensation ne serait pas suffisante.

Reste à comprendre le fonctionnement de la *phantasia logistikè* ou *bouleutikè* – la façon dont la *phantasia* contribue à la détermination du comportement des bêtes restant dans le *De anima* un point aveugle. La pensée mène le jeu, mais la *phantasia* doit pouvoir se prêter à ce que celle-ci lui demande.

Dire comment elle le fait, la manière dont la pensée en use, la façon dont la *phantasia* alimente ou dévoie la pensée, c'est là l'objet d'une autre recherche. De même, nous laissons à notre lecteur le dernier mot, et le soin de décider si le portrait de la *phantasia* qui se dégage de tout cela correspond ou non à l'idée qu'il se fait de l'imagination.