

# Comment pénétrer l'élément de la pensée ?

Ali Benmakhlouf

PID\_00159008



Universitat Oberta  
de Catalunya

[www.uoc.edu](http://www.uoc.edu)



## Sommaire

<b>Introduction.....</b>	<b>5</b>
<b>1. Averroès en milieu andalou.....</b>	<b>7</b>
<b>2. Averroès et les cadres aristotéliens de la pensée.....</b>	<b>9</b>
<b>3. L'incorruptibilité de l'intellect matériel.....</b>	<b>11</b>
<b>4. Intellect matériel et intellect agent.....</b>	<b>13</b>
<b>5. Acte et forme.....</b>	<b>15</b>



## Introduction

Les études de D. Urvoy (*Averroès, les ambitions d'un intellectuel musulman*) et de R. Arnaldez (*Averroès, un rationaliste en Islam*), ainsi que la traduction d'Alain de Libera de *L'intelligence et la pensée* d'Averroès, renouvellent aujourd'hui la connaissance que nous avons de ce philosophe. Les auteurs sont d'accord pour mettre fin à la réception positiviste d'E. Renan : la lutte entre la religion et la philosophie. Il est difficile de faire d'Averroès le tenant d'une rationalité anti-religieuse. S'il a pu s'opposer ici ou là à la théologie, en aucun cas il n'a été critique à l'égard de la religion. D. Urvoy met l'accent sur la biographie intellectuelle d'Averroès et donne plus d'importance au juriste qu'il fut qu'au philosophe. R. Arnaldez, pour sa part, nous parle surtout du philosophe. Quant à Alain de Libera, il indique dans l'introduction à la traduction de la troisième partie du Grand commentaire du *De anima* par Averroès, la dette de celui-ci à l'égard des lectures péripatéticienne (Alexandre d'Aphrodise) et néo-platonicienne (Themistius) d'Aristote : c'est alors le *chârih*, le commentateur, que l'on découvre ici.

### Introduction

D. Urvoy (1998). *Averroès, les ambitions d'un intellectuel musulman*. Paris : Flammarion.

R. Arnaldez (1998). *Averroès, un rationaliste en Islam*. Paris : Balland.

Averroès (1998). *L'intelligence et la pensée, sur le De anima*, présentation et traduction inédite par Alain de Libera. Paris : GF-Flammarion.



## 1. Averroès en milieu andalou

Tout en désignant Averroès d'« intellectuel musulman », D. Urvoy rappelle qu'il n'y a pas de terminologie fixée pour ces « gens de la démonstration » (*ahl al Burhan*) que mentionne à plusieurs reprises Averroès et parmi lesquels on peut le compter. On peut tout aussi bien dire qu'un philosophe tel qu'Averroès est un *hakîm*, c'est-à-dire un sage, au sens à la fois coranique et grec du terme.

D. Urvoy a le mérite de souligner combien la période de transition entre le pouvoir almoravide et le pouvoir almohade était troublée, combien aussi la censure a pu être dure. En effet, Averroès n'a pas été le seul dont les œuvres ont subi un autodafé ; avant lui, les œuvres d'al-Ghazali ont eu le même sort : « Un autodafé de la *Revivification des sciences religieuses*, le livre le plus célèbre d'Al-Ghazali, a lieu en 1109, devant la porte de la grande mosquée de Cordoue ».

En 1195, après avoir longtemps servi les deux califes almohades (Abû Yacoub et al Mansur), Averroès se voit réduit à l'exil dans la petite ville de Lucena et ses œuvres sont brûlées et interdites. Certes, il a bénéficié un an plus tard d'une réhabilitation, mais il faut retenir que durant cette période de conquête et de maintien difficile du pouvoir, les « intellectuels » pouvaient connaître tour à tour les plus grands honneurs et les plus grandes humiliations.

Il faut dire que le XII<sup>e</sup> siècle fut un siècle troublé : les Almohades succédèrent aux Almoravides et durent eux-mêmes contenir de façon permanente les armées chrétiennes pour se maintenir. La famille d'Averroès, constituée de grands juristes, servit tour à tour les deux dynasties. Médecin du calife, Averroès fut « *cadi* », tout comme son grand-père et son père. Il put même accéder à la charge suprême de *cadi al-Qudat*. Les Almohades, à travers leur doctrine unitaire de Dieu, pouvaient paraître favorables à la philosophie grecque de nature aristotélicienne et la commande reçue par Averroès de rendre accessible Aristote aux Andalous émanait certes d'un calife lettré, mais elle était en totale harmonie avec les orientations rationalistes de la doctrine almohade qui faisait de Dieu un « être en soi », dégagé des représentations anthropomorphiques.

Cependant, certains rapprochements entre Averroès et Ibn Tumart, fondateur de la dynastie almohade, peuvent paraître forcés : on sait qu'Ibn Tumart avait condamné tout *ijtihād* (effort personnel effectué à la lecture des textes sacrés), or Averroès dit expressément dans sa *Bidayat*<sup>1</sup> : « *kull mujtahid musîb* », c'est-à-dire que toute personne effectuant cet effort sera récompensée. Certes, des passages de louange comme on en trouve à la fin du *Fasl al-maqâl*<sup>2</sup> indiquent qu'Averroès se reconnaît dans certains principes almohades : « Ce pouvoir a eu

### Référence bibliographique

D. Urvoy (1998). *Averroès, les ambitions d'un intellectuel musulman*. Paris : Flammarion (p. 46).

<sup>(1)</sup> Averroès (1938). *Bidayat al mujtahid wa nihâyat al muqtasid*. Le Caire : Matba'a al istiqa'ma (tome I, p. 57).

<sup>(2)</sup> Averroès (1996). *Fasl al-maqâl (Discours décisif)*, éd. bilingue, trad. française de M. Geoffroy. Paris : GF-Flammarion (p. 171).

le mérite d'appeler la foule à la connaissance de Dieu par une voie moyenne » qui n'est pas celle des « imitateurs », mais le fait de louer ses règles, qui ne sont pas nécessairement celles de l'argumentation.

Ce n'est pas à l'Averroès philosophe que D. Urvoy s'intéresse en premier. Il accorde beaucoup plus d'importance à l'Averroès juriste ; l'importance du philosophe est pour une bonne part relativisée, soit parce qu'il est considéré comme un simple commentateur fidèle d'Aristote, soit parce que son activité philosophique est une activité parmi d'autres.

Est-elle pour autant la moins représentative des trois activités principales (médecine, droit, philosophie) d'Averroès ? En réalité le contexte sociopolitique mis en avant par l'auteur ne pouvait que conduire à une valorisation du rôle du juge et du médecin et à une relativisation de celui du philosophe.

- **L'Averroès médecin.** Médecin privé du calife dès l'année 1182 – charge occupée auparavant par Ibn Tufayl –, Averroès était célèbre pour ses remèdes : « On avait recours à ses *fatwas* en médecine, comme à ses *fatwas* en *fiqh* » disait de lui le biographe Ibn Al-Abbar.
- **L'Averroès juriste.** En tant que juriste, Averroès ne se contentait pas de rendre justice : il commenta les œuvres juridiques, notamment celle d'Al-Ghazali, *Al Mustasfa*, sous forme d'un *Abrégé*. Puis il écrivit sa *Bidaya* (vers 1168), dans laquelle il passait en revue les formes de raisonnement susceptibles de permettre d'appliquer la justice dans le cadre de la jurisprudence, c'est-à-dire dans un cadre où le juge, connaissant la loi, parvient à l'étendre au cas nouveau qui se présente à lui.
- **L'Averroès philosophe.** Dans le domaine théologique, Averroès s'oppose comme on le sait à l'ash'arisme d'al-Ghazali. La question est de savoir s'il s'oppose à toute forme de théologie, de *kalâm*, ou bien s'il envisage une forme de « *kalâm* philosophique ». Malgré le caractère paradoxal de cette expression – peut-il y avoir une théologie philosophique ? D. Urvoy n'hésite pas à l'adopter, cherchant à montrer à travers cette expression qu'il y a chez Averroès une conciliation possible entre son intérêt pour la philosophie et sa lecture critique des théologiens. Selon lui, l'opposition d'Averroès à l'ash'arisme « ne l'empêche pas, pour faire admettre la philosophie par le plus grand nombre, de la couler dans le moule du genre littéraire kalamique » (p. 138). Il faut cependant garder à l'esprit que le *kalâm* se déploie de part en part dans une connaissance par le signe (*ad-dalil*), tandis que la philosophie telle que l'envisage Averroès est une connaissance par la preuve (*Al-burhan*).

#### Référence bibliographique

D. Urvoy (1998). *Averroès, les ambitions d'un intellectuel musulman*. Paris : Flammarion (p.166).

#### Référence bibliographique

D. Urvoy (1998). *Averroès, les ambitions d'un intellectuel musulman*. Paris : Flammarion (p. 99).

## 2. Averroès et les cadres aristotéliens de la pensée

Le volet philosophique de l'œuvre d'Averroès est bien plus présent dans le livre de R. Arnaldez, *Averroès, un rationaliste en islam*. Les chapitres III et IV, respectivement intitulés « Averroès commentateur d'Aristote » et « Averroès philosophe et théologien », constituent des développements sur Averroès philosophe.

En prenant le problème de l'être comme point d'attaque, R. Arnaldez indique les différences conceptuelles à ce sujet entre Avicenne (Ibn Sina) et Averroès (Ibn Ruchd). Partant tous deux de la possibilité d'une analyse des **dix catégories d'Aristote** (substance, qualité, quantité, relation, action, passion, possession, temps, lieu, disposition) sous la rubrique de l'analogie, ils ne donnent pas le même sens à celle-ci.

Avicenne la développe comme une analogie de proportionnalité, où l'être est toujours en ajout par rapport aux catégories, si bien que l'analogie consiste à dire que « L'être de la substance est à la substance, ce que l'être de la qualité est à la qualité, ce que l'être de la quantité est à la quantité, etc. ». Cette analogie d'être repose sur une conception accidentelle de l'être, où celui-ci, en dehors du cas de l'être nécessaire par soi, est « ce qui arrive » à une essence quelconque.

Pour Averroès, l'analogie est une analogie d'attribution et non de proportionnalité ; elle ne consiste pas en quatre termes comme précédemment, mais seulement en deux ; il n'y a d'être que pour la substance, toutes les autres catégories (quantité, qualité, relation, lieu, etc.) se rapportent analogiquement à la substance sous forme accidentelle, autrement dit, sont autant d'accidents de cette substance, si bien que « Rien de ce qui est autre que la substance, n'est un être au sens absolu du terme ».

Les dix catégories d'Aristote sont les formes dans lesquelles se déploie la pensée. Ce point est un acquis chez les philosophes médiévaux arabes. Seuls les grammairiens (as-Sirafi) et certains théologiens ont pu remettre en cause ces dix catégories, considérant qu'elles ne sont que la formalisation des schèmes linguistiques grecs. Chez Averroès, le problème de la connaissance est posé à travers elles : il s'agit de voir dans quelle mesure nous arrivons à avoir une bonne perception (*idrâq*) d'une chose, autrement dit comment nous arrivons à capter les intelligibles, c'est-à-dire à capter ce qui constitue la raison d'être des choses. Avant d'aborder ce problème épineux, il est nécessaire d'opérer mentalement une révolution anticartésienne puisqu'il faut se défaire du *cogito* comme un « je pense », qui centre la réflexion et la compréhension sur un sujet humain. Dans le cadre de la philosophie d'Averroès, et plus largement

### Référence bibliographique

R. Arnaldez. *Averroès, un rationaliste en Islam*. Paris : Baland, 1998 (p. 62).

### Référence bibliographique

R. Arnaldez. *Averroès, un rationaliste en Islam*. Paris : Baland, 1998 (p. 62).

chez les médiévaux, il est plus convenable de dire que ce n'est pas nous qui sommes dans la pensée, mais la pensée qui est en nous. C'est aussi elle qui est le principe et non la pensée individuelle.

C'est pourquoi, abordant la question de la connaissance, Averroès nous parle d'abord, comme l'a fait Aristote avant lui, de l'intellect comme matière et forme. Certes l'expression d'intellect matériel ne figure pas chez Aristote lui-même, mais dès Alexandre d'Aphrodise, elle désigne cet intellect qui est en puissance les intelligibles, sans qu'ils soient en acte. L'intellect agent, par ailleurs, est cet intellect où les intelligibles sont en acte. Que ce soit l'intellect en puissance ou l'intellect en acte, dans les deux cas il s'agit d'un intellect non corruptible. Or, dans le livre de M. Arnaldez<sup>3</sup>, il y a des formulations qui peuvent laisser entendre que l'intellect matériel, qui est une disposition pour penser, est une disposition corruptible. La conséquence d'une telle corruptibilité de la disposition à penser est alors de considérer cette disposition comme contingente.

En réalité, il y a deux problèmes distincts : d'une part, l'âme humaine participe à hauteur de son effort à la pensée, que celle-ci soit en puissance ou en acte ; et d'autre part, il y a la pensée qui a les deux états que sont la puissance et l'acte. Certes, pour l'âme humaine, les formes intelligibles sont d'abord dans l'imagination, puisque cette âme n'ayant pas la faculté d'« intelliger » toujours, c'est-à-dire avec constance, est en rapport avec les formes intelligibles en puissance que sont les formes imaginées. L'imagination est bien le socle de la pensée chez l'homme et R. Arnaldez a raison d'insister sur ce point : « Les intelligibles du vulgaire et ceux des savants ont ceci de commun qu'ils s'appuient sur l'imagination ». Ce n'est pas pour autant un argument pour faire de l'intellect matériel un intellect corruptible.

<sup>(3)</sup>R. Arnaldez. *Averroès, un rationaliste en Islam*. Paris : Balland, 1998 (p. 110).

### Bibliographie

« [...] aussi nous est-il possible de nous représenter cette disposition comme contingente et les intelligibles qu'elle nous permet de recevoir comme éternels. »

R. Arnaldez. *Averroès, un rationaliste en Islam*. Paris : Balland, 1998 (p. 62).

### 3. L'incorruptibilité de l'intellect matériel

En réalité, cette question de l'intellect mérite à elle seule toute une étude et on ne peut que saluer l'effort accompli par Alain de Libera dans ce domaine. Celui-ci indique dans l'introduction au *Grand commentaire* du *De anima* d'Averroès (livre III) qu'« Averroès ne lit pas Aristote à partir de rien. Il le lit **contre** Alexandre, à l'aide de Themistius, en ignorant superbement Avicenne ». En effet c'est entre ces deux philosophes que sont Alexandre d'Aphrodise et Themistius qu'il faut situer le débat sur ce que dit Averroès de l'intellect et de sa lecture d'Aristote.

Le *Grand commentaire* du *De anima* d'Averroès est « une critique des discours ». « S'il n'est pas compréhensible en dehors du corpus aristotélicien et péripatéticien, grec et arabe, ancien et moderne où il s'inscrit, le *Grand commentaire* ne se ramène pas à lui. Il sert un objectif précis qu'on pourrait qualifier de fondationnel. Il s'agit en effet ni plus ni moins que de fonder une "psychologie" ». De Libera pose la question essentielle du rapport tout en tension entre la nature quasi-biologique de l'âme organisant le corps et sa nature quasi-divine puisqu'elle a la charge de faire la remontée vers les intelligibles qu'elle a en partage avec Dieu.

Ainsi, on se rend compte à travers le commentaire de la partie III du *De anima* que l'intellect, même s'il est dit matériel, n'est pas une puissance corporelle. Aussi, il ne peut être corruptible. En réalité, il faut distinguer entre **l'intellect matériel**, **l'intellect agent** et **l'intellect passible**. Ce dernier est le seul à être mélangé à une matière et est donc de fait corruptible. **L'intellect passible est la faculté imaginative humaine**. C'est l'intellect qui prépare ce qu'il y a à penser à travers les formes imaginatives ; il distingue ces formes et les présente à l'intellect matériel « qui reçoit les entités imaginées après cette distinction ».

Il ne faut donc pas confondre, comme le faisait Alexandre d'Aphrodise, ces deux intellects et attribuer la corruptibilité à l'intellect matériel lui-même. Celui-ci est en réalité séparé et éternel, ni corporel, ni puissance corporelle. Et s'il est déraisonnable de croire comme Alexandre que les « premières préparations aux intelligibles et aux autres perfections dernières de l'âme sont des choses produites par la « complexion » organique, c'est bien parce que les formes imaginatives n'ont pas la puissance à elles seules d'« extraire l'intellect matériel de la puissance à l'acte ».

Il faut qu'il y ait un « moteur extrinsèque » pour accomplir ce travail ; ce moteur n'est autre que l'intellect agent. Recevoir les formes imaginatives ne donne pas encore le pouvoir à l'intellect matériel de produire les intelligibles. Il faut donc une activité pure pour cette production. Reste alors à Averroès

#### Référence bibliographique

Averroès (1998). *L'intelligence et la pensée, sur le De anima*, présentation et traduction inédite par Alain de Libera. Paris : GF-Flammarion (p. 35 de l'introduction).

#### Référence bibliographique

Averroès (1998). *L'intelligence et la pensée, sur le De anima*, présentation et traduction inédite par Alain de Libera. Paris : GF-Flammarion (p. 38).

#### Référence bibliographique

Averroès (1998). *L'intelligence et la pensée, sur le De anima*, présentation et traduction inédite par Alain de Libera. Paris : GF-Flammarion (p. 118).

#### Référence bibliographique

Averroès (1998). *L'intelligence et la pensée, sur le De anima*, présentation et traduction inédite par Alain de Libera. Paris : GF-Flammarion (p. 67 et p.107).

à répondre à la question suivante : si les intelligibles sont engendrables et corruptibles, comment peut-il se faire que ce qui les produit (l'intellect agent) et ce qui les reçoit (l'intellect matériel) soient éternels ?

La réponse d'Averroès consiste à faire une distinction au sein des intelligibles : quand ces derniers sont rapportés aux formes imaginatives, ils sont dits corruptibles, mais quand ils sont rapportés à la puissance de penser qu'est l'intellect matériel, ils sont dits éternels. C'est pourquoi Averroès ne cesse de combattre l'idée selon laquelle l'imagination serait déjà intellect à part entière :

« [...] selon l'opinion en effet, l'imagination elle-même est l'intellect et cela principalement parce que nous disons que le rapport de l'imagination avec l'intellect est analogue à celui du sensible avec les sens, à savoir qu'elle le meut et que l'on estime que le moteur et le mù doivent être de la même espèce. »

Averroès (1998). *L'intelligence et la pensée, sur le De anima*, présentation et traduction inédite par Alain de Libera. Paris : GF-Flammarion (p. 89).

Si l'opinion fait cette assimilation, c'est parce qu'elle part du principe que l'intellect matériel est en puissance, donc susceptible de « passion », c'est-à-dire être passif et réceptif.

Or, indique Averroès, cette passion de l'intellect, il faut la penser comme passion d'un intellect séparé du corps. Comment alors concilier ces deux caractéristiques de la passion et du non-corporel ?

« Comment entendre que l'intellect matériel est quelque chose de simple, sans mélange avec quoi que ce soit, si l'on soutient que concevoir est une passion et si, comme il est indiqué dans les livres généraux, l'agent et le patient communiquent nécessairement dans le sujet ? ». Il faut pour sortir de cette difficulté admettre que le mot « passion » est homonyme ; s'agissant de l'intellect matériel, parler de passion ne signifie rien d'autre qu'être en puissance ; « et dire de lui qu'il est "en puissance" a un sens différent de celui dans lequel on dit que des choses matérielles sont en puissance ».

Averroès (1998). *L'intelligence et la pensée, sur le De anima*, présentation et traduction inédite par Alain de Libera. Paris : GF-Flammarion (p. 97).

## 4. Intellect matériel et intellect agent

Une fois entendue la distinction entre l'intellect matériel séparé (non corporel) et la puissance imaginative (corporelle), reste à voir si au sein des intellects séparés, à savoir l'intellect matériel et l'intellect agent, il y a ou non une distinction. Averroès souligne que « L'action de l'intellect agent est d'engendrer, celle de l'autre intellect est d'être informé. Mais ils ne font qu'un, car l'intellect matériel est parfait par l'intellect agent et pense l'intellect agent ». Recevoir pour l'un et produire pour l'autre ne sont pas des activités qui justifient une position de deux substances distinctes : Averroès oppose ici l'interprétation d'Alexandre d'Aphrodise à celle de Themistius. Ce dernier, conformément à une tradition néoplatonicienne, a tendance à multiplier les intelligences séparées. Averroès préfère emprunter à Alexandre l'image du feu pour rendre compte de l'identité de l'intellect agent et de l'intellect matériel, en dépit de leurs activités distinctes :

« Alexandre a raison de l'assimiler au feu ! Car le feu est naturellement capable d'altérer tout corps par la puissance qui existe en lui, et pourtant, malgré cela, il pâtit d'une certaine manière pour ce qu'il altère et s'assimile à lui sur un certain mode de ressemblance, dans la mesure où il acquiert de ce qu'il altère une forme ignée inférieure à la forme ignée altérante. »

Averroès (1998). *L'intelligence et la pensée, sur le De anima*, présentation et traduction inédite par Alain de Libera. Paris : GF-Flammarion (p. 119).

Sur fond de l'identité de ces deux intellects, comment penser maintenant le rapport de la pensée à l'homme ? Nous ne disons pas le rapport de l'homme à la pensée, car le point d'origine n'est pas l'homme mais l'intellect. Averroès pose le problème de la pensée humaine à partir de celui de l'intellection des intelligibles séparés. Pourquoi procède-t-il ainsi ? Il faut rappeler que parler de l'homme, dans un sens aristotélicien, c'est parler de la réalisation pleine de l'homme, c'est-à-dire de sa **perfection** ; or cette perfection passe par l'intellection des intelligibles séparés. Aussi, rendre compte de la possibilité de cette intellection, c'est en fait parler de l'intellect humain.

Deux possibilités se présentent : soit on conçoit, comme Alexandre, que l'intellect matériel, récepteur des formes, est engendré et corruptible, auquel cas l'intellection des intelligibles séparés ne peut se faire que par le biais d'un intellect agent en tant que cause agente seulement et non également en tant que cause formelle, et le problème de l'intellection d'intelligibles éternels par un intellect corruptible devient insoluble. La seconde possibilité, qui consiste à considérer que l'intellect humain ou en habitus (*bil-malaka*) est une composition de l'intellect matériel et de l'intellect agent, est aussi inconséquente que la précédente, car elle revient à dire que « L'intellect matériel pense sans trêve dans le futur comme dans le passé ; il semble donc résulter de cette position que dès lors que l'intellect matériel fait partie de nous, l'intellect agent fait aussi partie de nous. Mais c'est déraisonnable et contraire à ce que tout

<sup>(4)</sup>Averroès (1998). *L'intelligence et la pensée, sur le De anima*, présentation et traduction inédite par Alain de Libera. Paris : GF-Flammarion (p. 154).

le monde soutient » (*sur le 'De anima'*<sup>4</sup>) ; car à supposer même que cela soit possible, comment expliquer les nouvelles pensées ? Comment rendre compte des « intellections nouvelles » qui immanquablement échoient à l'homme ? Sans compter que dans cette seconde hypothèse, le fait que l'intellect agent ne fasse partie de nous qu'à la fin et non au début comme l'est l'intellect matériel reste inexplicable.

## 5. Acte et forme

La solution d'Averroès est de mettre en avant une notion autre que celle de l'agent : celle de la forme. Il rappelle que l'intellect matériel perçoit et l'intellect agent et les intelligibles théoriques que lui transmet l'imagination, autrement dit, il perçoit quelque chose de parfait et quelque chose de moins parfait ; or il est un principe qui veut qu'en un même sujet le plus parfait soit comme une forme pour le moins parfait : l'intellect agent sera donc une forme pour les intelligibles théoriques considérés alors comme une matière. L'intellect en habitus (c'est-à-dire ce en quoi consistent les intelligibles théoriques), qui est en nous et qui est corruptible, est comme la matière que travaille l'intellect agent. Quand la mise en forme d'une telle matière est avancée, Averroès conclut :

« [...] il est manifeste qu'alors dans cet état [qu'est la jonction] le rapport de l'intellect agent à l'homme est comme le rapport de l'intellect en habitus à l'homme. Et lorsqu'il en est ainsi et que cette jonction avec l'intellect agent est accomplie, il est nécessaire que par cet intellect l'homme pense tous les êtres par un intellect qui lui est propre et effectue sur tous les êtres l'action qui lui est propre qui est de les penser, de la même manière que l'intellect en habitus. Selon ce mode, l'homme est donc, comme le dit Themistius, semblable à Dieu. »

Averroès (1998). *L'intelligence et la pensée, sur le De anima*, présentation et traduction inédite par Alain de Libera. Paris : GF-Flammarion (p. 167).

On voit dans ce passage que c'est la jonction au sein de l'intellect matériel du parfait et du moins parfait qui explique que l'homme pense et non, comme l'ont cru de nombreux commentateurs, dont l'Andalou Avempace (Ibn Bajja), que l'intellection est cause de la jonction. En inversant les rapports de la jonction à l'intellection, en considérant que c'est la jonction qui rend compte, au sens de la cause et au sens de la raison, de l'intellection et non l'inverse, Averroès évite tous les problèmes liés à la capacité humaine d'atteindre Dieu ou de se joindre à lui. Il ne faut pas partir de l'homme, de son ignorance, ou de ses limites, il faut plutôt partir des possibilités propres à la pensée et de voir en conséquence ce qui échoit à l'homme.

En convoquant la notion de forme et non plus simplement celle d'agent, Averroès a pu résoudre les problèmes laissés en suspens tant par la tradition péripatéticienne d'Alexandre, que par la néoplatonicienne de Themistius. Quelles sont donc les vertus d'une pensée qui invoque la forme ? Une forme peut être en puissance, comme elle peut être en acte, tandis que la notion d'agent ne permet pas ce dédoublement. Parler de forme en puissance permet de comprendre en quel sens la jonction de l'intellect agent avec l'intellect matériel donne lieu chez l'homme à une jonction elle-même dédoublée : **jonction en puissance** quand l'homme ne pense pas, car il lui arrive de ne pas penser et **jonction en acte** quand il pense.

Par ce dédoublement se trouve résolu le problème de l'intellection des choses séparées : la jonction en acte permet une telle intellection. Le problème de la jonction comme arrivant à la fin et non au commencement se trouve aussi résolu – tout n'est pas compréhensible en acte au début, même si la puissance d'intellection est là dès le commencement – ainsi que celui des intellections nouvelles, car celles-ci sont comme des matières en attente d'être *informées*. Ainsi l'homme, rapporté à sa forme ultime, est celui où se réalise la jonction la plus parfaite des intelligibles théoriques venus de son imagination et de l'intellect agent. Sans la notion de forme humaine au sens de la perfection humaine et sans la notion de mise en forme des intelligibles présents dans l'intellect matériel, la jonction de l'intellect en habitus (autrement dit de l'intellect qui individualise le plus l'homme, engendable et corruptible car chevillé au corps) avec l'intellect agent est un mot vide de sens.

Ces démonstrations d'Averroès sont rendues d'autant plus faciles à suivre dans la traduction d'Alain de Libera qu'elles sont toutes accompagnées de notes riches, où se trouve en général reconstitué l'arrière-plan historique et conceptuel des différents arguments. Les comparaisons souvent suggestives entre le propos d'Averroès dans ce livre et celui du *Commentaire moyen* au même traité d'Aristote, permettent de confirmer que la voie interprétative choisie par Averroès est bien inspirée et d'Alexandre et de Themistius. Les philosophes arabes comme al-Farabi et Ibn Bajja sont bien plus présents dans le *Grand commentaire* que dans le *Commentaire moyen*, ce qui s'explique par le fait que leurs interprétations sont souvent présentées comme des variantes des deux traditions que représentent Alexandre et Themistius. Quant à Avicenne, une seule mention négative indique qu'Averroès ne le prend pas comme un interlocuteur de choix dans ces questions de noétique. Il lui est reproché de ne pas suivre pas à pas les arguments du Stagirite et de conforter le préjugé selon lequel le traité de l'âme est incompréhensible :

« Et tout cela est la faute d'Avicenne qui n'a imité Aristote que dans sa dialectique, mais qui a erré pour tout le reste, particulièrement dans la métaphysique ; car il a pour ainsi dire recommencé à partir de lui-même. »

Averroès (1998). *L'intelligence et la pensée, sur le De anima*, présentation et traduction inédite par Alain de Libera. Paris : GF-Flammarion (p. 139).

De tels développements sur la nature de l'intellect, qui s'adressent à un public averti, ne doivent pas faire oublier qu'Averroès a rédigé des textes beaucoup plus courts et bien plus accessibles. C'est même par ces « **abrégés** » (*Mukhtassarât*) qu'il a commencé son œuvre philosophique durant la période troublée de la prise de pouvoir par les Almohades. Le *De anima* est l'une des rares œuvres dont Averroès a présenté à la fois un *Grand commentaire* conservé en latin, un *Commentaire moyen* en langue originale et un *Abrégé*. Dans celui-ci comme dans les autres abrégés, il s'agit d'apporter les données nécessaires pour la perfection humaine. Averroès y mentionne que les commentaires plus amples sont à venir si Dieu lui prête vie et met fin « à ce trouble » (« *hadihi al karab* », cité par J. Alaoui<sup>5</sup>). Les commentaires aristotéliens proprement dits correspondent donc à une période plus pacifiée ; ils sont aussi plus caractéristiques

<sup>(5)</sup>J. Alaoui (1986). *Al-matn ar-rushdi*. Casablanca (p. 209)

de la pratique des textes d'Aristote par Averroès car les abrégés n'incluent pas de citations *verbatim* et ne portent pas exclusivement sur Aristote : il s'agit de sauver, dans une période troublée, ce qu'il faut connaître de façon nécessaire. Dans l'*Abrégé* du *De anima*, il est surtout question d'Ibn Bajja et d'Alexandre. Averroès considérera plus tard le *Grand Commentaire* comme une révision et un amendement des thèses présentées dans l'abrégé : en effet, dans celui-ci, Averroès, sous l'influence d'Ibn Bajja, a soutenu que l'intellect matériel était corruptible et la rectification, liée à un examen attentif de l'œuvre d'Aristote, nous indique qu'il s'agit d'un intellect éternel.

### Références bibliographiques

Voir à ce sujet la note 150 d'A. de Libera in Averroès (1998). *L'intelligence et la pensée, sur le De anima*, présentation et traduction inédite par Alain de Libera. Paris : GF-Flammarion, et la citation *in extenso* de la rectification donnée par J. Alaoui à la page 158 d'Al-matn *ar-rushdî*. Casablanca (1986).

La comparaison des trois textes (*Abrégé*, *Commentaire moyen*, *Grand commentaire*) nous donne non seulement des indications sur les buts qu'Averroès poursuit dans chacun des cas, mais aussi sur son propre itinéraire philosophique, sur lequel nous n'avons par ailleurs presque aucun renseignement, contrairement à son itinéraire juridique (la chaîne familiale) ou médical (la mention de ses maîtres comme Jariyul par Abi Usaybi'a).

