

L'intellect en puissance selon Averroès

Je vais essayer de présenter de manière générale comment Averroès interprète la notion d'intellect en puissance, qu'Aristote introduit dans le *De an.* III, chap. 4. C'est évidemment une question importante dans l'histoire de la philosophie, surtout de la philosophie occidentale. En revanche, la doctrine de l'unité de l'intellect est un non-événement dans l'histoire de la philosophie arabe. Du point de vue du péripatétisme arabe, elle n'a en effet rien de scandaleux. Elle n'a été considérée, perçue comme problématique que dans la scolastique latine portée à considérer l'intellect comme forme substantielle du corps humain. La doctrine avicennienne de l'intellect agent, apparue antérieurement, faisait déjà problème. Dans ce contexte, la doctrine « averroïste » de l'unité de l'intellect en puissance incarne une sorte d'« extrémisme » philosophique, à un moment où la réception de la noétique gréco-arabe, introduite de fraîche date, est déjà perçue comme problématique.

Mais ce n'est pas le sujet. Le problème de la réception de la doctrine de l'unité de l'intellect est une chose, ce que dit vraiment Averroès interprète d'Aristote en est une autre. Je vais donc aborder deux points. Premièrement, présenter les trois états de la doctrine de l'intellect d'Averroès qui se trouvent dans les textes d'Averroès qui nous ont été transmis. Elles apparaissent comme trois doctrines distinctes, qui nous semblent extrêmement différentes les unes des autres. Averroès dit lui-même avoir beaucoup changé d'avis sur la question. On peut même dire qu'elle l'a obsédé tout au long de son parcours, elle était absolument centrale, puisque pour lui, la finalité ultime de la philosophie est de concevoir, pour pouvoir la réaliser en soi-même, la fin dernière de l'homme, laquelle s'identifie à la perfection philosophique, et d'expliquer comme l'homme s'éternise au terme du perfectionnement graduel de sa faculté intellectuelle, par la connaissance théorique de toutes les choses de l'univers. Cela devait porter naturellement à réfléchir sur la nature du substrat humain de cette possibilité à recevoir une perfection éternelle. C'est la raison pour laquelle la question posée par l'interprétation de quelques passages du *De an.* d'Aristote (III, 4) sur « l'intellect en puissance » est absolument capitale pour Averroès.

De plus, on doit noter que cette question a été traitée par Averroès avant même la lecture d'Aristote – en effet, le plus ancien texte psychologique d'Averroès, le *Compendium* sur l'âme (improprement appelé « petit commentaire ») ne comporte aucune référence directe à Aristote, mais dépend directement et indirectement du *De anima* d'Alexandre d'Aphrodise ; et que l'approche alexandrienne initiale allait refluer ensuite sur la lecture par Averroès du *De anima* aristotélicien, et ses commentaires.

Par delà les trois doctrines différentes et successives que l'on peut trouver dans les textes, je vais essayer de faire ressortir ce qui en fait l'unité. On pourra appréhender celle-ci en étudiant l'analogie proposée par Averroès entre l'intellect en puissance (ou « matériel »), « milieu » de l'intelligible, et le diaphane milieu de la perception sensible, de la vue. On y reviendra.

L'autre dénominateur commun entre les différents états de la doctrine de l'intellect en puissance est un cadre général, donné par l'enseignement d'Alexandre dans le *De anima* : Alexandre présente dans le *De anima* une conception de la hiérarchie des facultés de l'âme où celles-ci sont ordonnées de telle sorte que chaque faculté supérieure entretient une relation de forme à substrat (*mawdû'*) avec celle qui lui est inférieure, sur un mode quasi hylémorphique. La végétative, qui est la forme réalisée en acte dans un être qui présente un degré de mélange approprié est, selon Alexandre, le substrat de la faculté sensitive qui en est la forme. La faculté végétative étant elle-même une forme, la forme supérieure du vivant sentant se réalise sur la précédente comme une « forme de forme » – conception non strictement aristotélicienne –, comme une capacité qui somme les capacités de l'ensemble des formes qui lui sont inférieures, lesquelles lui servent de substrat. Cet agencement est le prolongement de ce qui s'observe déjà au niveau des êtres les plus simples, en partant des éléments (voir à ce

sujet l'introduction de P. Accatino et P. Donini (Alessandro di Afrodisia, *L'anima*, Bari, 1996).

Les facultés animales, formes de corps vivants, s'organisent hiérarchiquement de la même manière que celles des corps inertes, les formes des corps simples vis-à-vis de celle des homéomères ; celles de ces derniers vis-à-vis des anhoméomères.

Cet agencement se prolonge au niveau des formes du vivant, dans la relation entre la végétative et la sensitive ; entre cette dernière et l'imaginative (ce qui revient, pour Averroès, à dire, avec Aristote, que l'imagination est la forme du sens en acte) ; enfin entre cette dernière et la faculté intellectuelle à l'état de puissance (ce qu'Alexandre nomme l'intellect matériel, *nous hylikos*, *al-'aql al-hayûlânî*). L'imagination est le substrat de cette faculté, qui en constitue la forme. Tant du point de l'échelle de la nature, qui culmine avec la forme de l'homme, laquelle consiste dans un emboîtement de formes dont chaque inférieure est substrat de celle qui la suit, cet agencement culminant avec la faculté intellectuelle ; que d'un point de vue plus fonctionnel (selon Aristote, on ne pense pas sans imagination ; un être qui imagine et seul un tel être peut être doté de la capacité à intelliger), l'intellect est la forme dont l'imagination (ou, si l'on veut, l'être corporel qui en est doué) est le substrat.

La thèse est donc que l'imagination, ou la forme imaginée, est un sujet (*mawdû'*, subjectum) de l'intellect. Averroès ne se départira jamais de cette formule, mais elle va acquérir successivement, dans les diverses formulations de sa théorie, des significations différentes. Lorsque Averroès en arrive à concevoir l'intellect en puissance, ou intellect matériel, comme une substance séparée et unique pour tous les hommes, sujet récepteur de l'intelligible, il maintiendra néanmoins que l'imagination est aussi un « sujet » de l'intellect, ce qui aboutira à la théorie dite des « deux sujets : l'intellect a deux sujets, le récepteur qui est cette forme séparée, dans laquelle s'actualise la pensée humaine ; et un sujet moteur, les formes de l'imagination. Les formes imaginées meuvent l'intellect en puissance à intelliger en acte, éclairées par la lumière de l'intellect agent. Ce modèle triangulaire donnera à Averroès un cadre pour interpréter l'analogie aristotélicienne entre l'intellection et la vision. Dans cette analogie, la lumière est l'intellect agent, l'image est l'objet vu et l'intellect matériel est la faculté de la vue. Averroès spécifiera : la qualité qui permet à la vue d'appréhender son objet est le diaphane. La substance qu'est l'intellect en puissance est donc plus proprement analogue au diaphane, permettant ainsi de mieux déterminer la relation entre l'agent et le récepteur dans l'ordre de l'intelligible, comme analogue à celle de la lumière à son milieu diaphane.

Venons-en aux différents moments de l'évolution de la doctrine de l'intellect en puissance. Averroès est revenu sur cette question, il a retravaillé ses textes. Outre les trois œuvres relatives à la doctrine psychologique aristotélicienne, à savoir, le *Compendium sur l'âme* (*Talkhîs K. al-nafs...*, éd. F. al-Ahwânî, le Caire, 1950), le *Commentaire Moyen sur le De an.* d'Aristote (éd. A. L. Ivry, Averroës, *Middle Commentary...*, Provo, Utah, 2002) et le *Grand Commentaire sur le même texte* (*Averrois Cordubensis Commentarium magnun...*, éd. F. S. Crawford, Cambridge Mass., 1953), il existe plusieurs épîtres, dont certaines très longues où est également traitée la question de la nature de l'intellect matériel. L'histoire de ces commentaires sur le *De an.* est particulièrement compliquée. On pensait jusqu'à une période récente que le *Commentaire Moyen* d'Averroès, ou *Paraphrase*, était antérieure au *Grand Commentaire*. On sait maintenant qu'il a existé une rédaction du *Grand Commentaire* antérieure au *Commentaire Moyen*, qui a servi en partie de modèle pour rédiger ce dernier, par abrégement. Ultérieurement à cela, le *Grand Commentaire* a fait l'objet de corrections et d'additions, ce qui a donné le modèle de la version latine par Michel Scot. Les développements concernant l'unité de l'intellect sont propres à cette version tardive, mais ils ne se trouvaient pas sous la même forme dans la première rédaction du *Grand Commentaire*, qui précède le *Commentaire Moyen*. C'est le *Grand Commentaire* dans son état final qui à

provoqué dans le monde latin les querelles autour de l'unité de l'intellect. De la rédaction antérieure, il ne reste que des fragments en arabe dans un manuscrit judéo-arabe. Elle a fait l'objet d'une traduction arabo-hébraïque médiévale, elle-même conservée en partie dans des surcommentaires au Commentaire Moyen d'Averroès rédigés au XVe siècle en Espagne par plusieurs membres de la famille des Shem Tov.

Nonobstant ces questions, le texte le plus ancien d'Averroès sur la question de l'intellect est certainement le *Compendium* sur l'âme, écrit à la fin des années cinquante du XIIe siècle, et auquel est à peu près contemporaine la très longue épître sur la *Possibilité de la jonction*, transmise seulement en hébreu sous le titre *Igeret Efsharût ha-deveqût* (éd. et trad. angl. K. P. Bland, New York, 1982).

La doctrine exprimée dans le *Compendium* et dans la *Possibilité de la jonction* est que l'intellect est une « disposition pure » (*isti'dâd fa-qat, hakhana levad*) des formes de l'imagination à devenir intelligibles. Cette thèse est inspirée d'un passage de l'*Epître sur la jonction de l'intellect avec l'homme* d'Ibn Bâjja (Avempace), la psychologie d'Avempace étant elle-même principalement fondée sur le *De anima* d'Alexandre. Avempace et Alexandre sont les deux sources principales pour la psychologie philosophique du jeune Averroès. En outre, l'explication d'Averroès s'inscrit dans la démarche mise en œuvre précédemment dans le *Compendium* : expliquer chaque faculté supérieure en terme de relation de forme à substrat. De la même manière que dans les chapitres précédents de l'ouvrage, Averroès demandait de quelle manière la faculté sensitive se rapporte à son substrat (la végétative), ou l'imaginative à son substrat (la sensitive), au début du chapitre du *Compendium* consacré à la faculté rationnelle, il s'attache à déterminer quel est le substrat de la faculté intellectuelle. Ce substrat ne pouvant être lui-même un intellect (thèse de Thémistius, exposée précédemment par Averroès), ni être (immédiatement) le corps (comme le laisserait entendre une certaine lecture d'Alexandre), il reste que ce soit « l'âme ou une partie de l'âme ». Averroès poursuit : « il n'y a rien qui paraisse plus proche d'être le substrat de ces intelligibles, parmi les facultés de l'âme, que les formes imaginées. Car il est déjà apparu que les intelligibles n'existent que reliées à elles, qu'ils existent avec elles [en arabe *bi-hâ*, ce qui peut aussi s'entendre « par elles »] et qu'ils sont détruites en même temps qu'elles ».

En effet, la notion intelligible universelle résulte de l'abstraction de la forme individuelle. Elle se constitue à partir d'une forme présente dans l'imagination, forme d'un être individuel, comme par exemple, à partir de l'image d'un homme singulier, on arrive à la conception de l'homme universel (c'est-à-dire une forme qui présente une relation une et la même avec chacun des particuliers auxquels il se rapporte). La forme intelligible n'est plus elle-même corporelle, mais elle dépend de son substrat la forme imaginée, qui l'est. C'est un intelligible généré, composé de matière et de forme, la forme étant produite par l'intellect agent, et la matière constituée par la forme imaginée substrat. La forme imaginée, corporelle, est corruptible. Comme c'est elle qui offre le substrat de l'intelligible dans l'homme, cet intelligible dit « théorique » (*nazarî, speculativus*) est dit générable et corruptible.

Donc, l'intellect n'existe pour l'homme que relié à ce fond que constitue l'imagination, ce qui permet à Averroès de conclure le passage mentionné précédemment : « La disposition qui existe dans les formes imaginées à recevoir l'intellect, c'est cela le premier intellect, matériel ». Le terme « disposition », *isti'dâd*, devait figurer dans la version arabe aujourd'hui perdue, du *De anima* d'Alexandre comme traduction d'*epitedeiotes*.

D'une part, donc, l'intellect entretient avec l'imagination une relation semblable à celle que cette dernière entretient avec le sens, il est la forme dont l'imagination est le substrat. Il y a cependant une différence. La faculté qu'est l'imagination, ayant le sens pour substrat, est elle-même une forme corporelle, reconductible au même substrat corporel que le sens. L'imagination, considérée respectivement en puissance et en acte, est *a.* disposition des choses senties dans le substrat corporel à devenir imaginées et *b.* actualité, dans le substrat

corporel, de cette même forme. Lorsque la forme d'une chose de sentie en acte et imaginée en puissance devient imaginée en acte, ce qui est se produit est seulement le transport de cette même forme du pneuma cardiaque (substrat du sens commun) vers le pneuma psychique (substrat des sens internes). Donc, lorsque l'on dit que c'est le sens qui est le substrat de l'imagination, cela est dit en tant que seul un être corporel doué de sensation peut imaginer, mais cela vaut en tant que l'une et l'autre forme sont reconductibles à un substrat corporel commun.

Le modèle est différent pour ce qui concerne l'intellect. Il n'y a pas de substrat commun pour l'imaginé et l'intelligible. L'intellect en puissance a l'imagination pour substrat, comme ce à quoi s'attache la disposition pure qu'il est ; mais l'intelligible en acte (intelligible spéculatif), n'étant pas lui-même dans le corps, se réalise sur le substrat de l'intellect en puissance, disposition non corporelle de quelque chose de corporel, l'imagination. La forme intelligée en acte (intelligible spéculatif) résulte d'un mouvement de la forme imaginée (de même que l'imagination est le mouvement du sens) ; et elle se réalise dans la disposition possédée par la forme imaginée. A titre de puissance, l'intellect a pour substrat l'imagination, et en tant qu'il est en acte, il a pour substrat la disposition dont l'imagination est le substrat.

L'intellect n'est plus une forme (du corps). Mais il est une disposition, il est substrat (de l'intelligible en acte, en tant que « disposition *seulement* » (*isti'dâd faqat*). Il est attaché à l'existence d'un corps, généré avec ce corps, produit par l'activité créatrice qui pourvoit certains êtres corporels, les hommes, d'une faculté telle qu'elle comprend les choses qui ne sont pas dans le corps, les formes intelligibles des choses matérielles, dans un substrat (nommé intellect matériel) proportionné à l'être des intelligibles, qui se caractérisent par le fait de ne pas être dans un corps.

Le deuxième état de la doctrine se rencontre que dans un texte postérieur, le Commentaire Moyen ou paraphrase du *De an.* d'Aristote. Elle peut, comme l'a fait A. Elamrani-Jamal dans l'introduction de sa trad. française de la partie du Commentaire sur la faculté rationnelle (donnée dans A. de Libera, A. Elamrani-Jamal et A. Galonnier [éds] *Langages et philosophie. Hommage à Jean Jolivet*, Paris, 1997), être qualifiée d'intermédiaire entre la première et la dernière doctrine d'Averroès. Selon la Paraphrase, l'intellect matériel est la combinaison de la disposition des formes imaginées et de l'intellect séparé qui ne pense que lui-même. Les formes de l'imagination possèdent une disposition (*isti'dâd*) à devenir intelligible. Mais contrairement à ce qu'Averroès a soutenu auparavant, cette disposition à elle seule ne peut pas être l'intellect en puissance. C'est la lecture d'Aristote, directe cette fois et non plus filtrée par les enseignements d'Avempace et Alexandre, qui explique ce changement. La raison donnée dans le CM est que la « disposition pure » (qui n'a aucune consistance propre avant d'être en acte) n'est rien avant d'être intelligée. Elle est donc constituée comme intellect par la forme qu'elle intelliige, et devient en essence cette forme. Certes, on peut concevoir qu'en recevant une forme, elle devienne celle-ci. Or l'intellect intelliige non seulement la forme, mais aussi la *privation* de cette forme. Donc, si l'intellect disposition pure n'est substantiellement rien avant d'intelliiger, qu'il devient constitué substantiellement par la forme qu'il intelliige, il ne peut pas recevoir la privation d'une forme, car il n'existerait rien pour recevoir la privation. Il faut donc lui reconnaître une certaine consistance substantielle préalable à la réception de la forme.

Aussi l'intellect matériel n'est-t-il pas la disposition pure (attachée à l'imagination) mais la combinaison de celle-ci avec l'intellect agent qui est une substance séparée et qui essentiellement, pris en lui-même, ne pense que lui-même. Mais en tant qu'il est ce par quoi autre chose que lui-même pense, la disposition de l'homme à penser s'attache à lui.

Dans la rédaction finale du Grand Commentaire enfin, on rencontre la doctrine connue des scolastiques (la partie du Grand Commentaire sur l'intellect est traduite en français par A. de Libera, Averroès, *L'Intelligence et la pensée*, Paris, 1998). Il faut néanmoins noter que cette doctrine n'est explicite que dans deux passages de cette oeuvre, le C5 du livre III (ad. *De an.* 429a21-24) et le C36 (ad 431b16-19). D'autres passages remontent à une strate de rédaction antérieure. C'est le cas notamment des CC 14 et 20 au livre III, qui supposent une conception de l'intellect en puissance encore voisine de celle du Commentaire Moyen.

Selon le dernier Averroès, l'intellect agent est une substance séparée éternelle dont l'être consiste dans le fait d'« être en puissance », qui n'est rien d'autre en puissance que ce que l'intellect agent est en acte, et qui est unique pour l'espèce humaine. Tous les hommes pensent « dans » et « par » le même intellect en puissance. La forme de l'homme en tant qu'homme est quelque chose d'universel et est partagé par tous les membres de l'espèce. Le sujet, substrat récepteur de l'intelligible est cette entité qui n'est la forme d'aucun être particulier, mais qui entretient une relation seulement accidentelle avec les humains particuliers : du fait que chaque homme actualise l'intelligible par des images qui lui sont propres (les images qui sont dans les facultés immanentes de son âme). Mais en tant qu'il pense actuellement un intelligible, ce n'est pas dans son « moi » individuel que cet intelligible (en acte) est réalisé, et situé, mais dans une instance qui surplombe les individus. L'intellect matériel universel et forme séparée de l'homme en tant qu'homme est aussi le substrat qui acquiert comme forme l'intellect en acte, ou intellect spéculatif, c'est-à-dire le contenu de pensée actuellement réalisé dans un individu, et qui se rapporte encore à cet individu en tant que celui-ci est le producteur des images, lesquelles sont « sujettes » de la pensée en tant que motrices, puisque ce sont elles qui meuvent l'intellect à être éclairées par l'agent.

On présente habituellement la première et la dernière doctrine comme complètement opposées. Elles présentent cependant une réelle continuité. Averroès lui-même empêche parfois de percevoir celle-ci. Le philosophe est en effet sévère avec lui-même dans les rétractations qu'il formule lorsqu'il évoque ses positions antérieures soit dans des additions tardives à des écrits plus anciens, soit dans d'autres écrits où il revient sur la question. C'est le cas dans le C5 du Grand Commentaire, où il critique Alexandre d'Aphrodise pour avoir affirmé que l'intellect en puissance est une disposition (*preparatio*) seulement, comme lui-même l'avait pensé antérieurement, et non un sujet-substance pourvu de cette disposition. En d'autres passages du même commentaire, et dans une addition au *Compendium*, rédigé plusieurs décennies avant, il fait un reproche semblable à Avempace et s'accuse lui-même de s'être laissé induire en erreur par ce dernier.

L'objection porte en particulier sur le point suivant : si l'intellect n'est qu'une disposition attenante à l'imagination et non par soi-même une substance, l'imagination est le substrat de l'intellect, donc ce qui le reçoit. Or il est vrai aussi que c'est l'image en acte dans la faculté imaginative qui déclenche l'intellection (comme le sens en acte déclenche l'imagination). Si l'imagination est le substrat de l'intellect, « ce qui meut (l'image) serait aussi ce qui est mû » (l'imagination comme substrat de l'intellect). C'est à cause de cette objection qu'Averroès affirme avoir changé d'Avis sur la question.

L'écart entre ces différentes conceptions est cependant moins grand que ce que laisse entendre Averroès lui-même. Dans la première doctrine, l'intellect est conçu comme la faculté-disposition qui s'attache à l'imagination, de la même façon, à l'échelon inférieur, que la disposition à imaginer est attachée au sens. L'intellect présente un lien de co-existence avec l'image, qui implique que lorsque cette dernière, qui est une forme matérielle, se corrompt avec la corruption de l'individu, ceci entraîne la corruption de l'intellect parce que celui-ci dépend pour son existence de la forme générable et corruptible. C'est à ce titre que l'intellect est considéré comme générable et corruptible. Il résulte d'une éduction à partir du substrat qui

est le corps humain, comme culminant au sommet d'une série de formes corporelles, mais il n'est en lui-même pas corporel, puisque bien qu'existant avec une forme corporelle, il n'est pas localisé dans une partie du corps, mais « disposition » de quelque chose de corporel. Cet intellect en puissance n'est pas différent, de ce point de vue, de celui du Grand Commentaire. La différence tient seulement à la nature que cet être incorporel entretient avec le domaine des formes corporelles. Dans le Compendium et les autres textes de la première période, la perspective « phylogénétique » impose d'envisager l'existence de la faculté intellectuelle du point de vue de la possibilité de sa génération dans l'animal rationnel. De ce point de vue, et dans la mesure où l'on ne pense pas sans imagination, l'intellect est une faculté incorporelle liée à l'existence d'un être doué d'imagination. Il n'en est pas moins *séparé* du corps en tant qu'il n'est pas une faculté corporelle. Dans le Grand Commentaire, le point de départ de l'explication est différent. C'est la caractéristique ontologique de *séparation* qui prévaut. Un être qui n'est pas individué par son inhérence à une matière corporelle est une substance séparée. Le lien avec l'image devient alors d'un ordre plus accidentel. La substance séparée, universellement parlant, ne dépend pas de l'image, et on ne peut plus dire que celle-ci est une condition de l'existence de l'intellect, encore que celle-ci entre évidemment en jeu dans la relation de l'intellect avec chaque individu pensant.

Le changement d'opinion d'Averroès tient à ce qu'il a fait à un moment prévaloir l'un de ces points de vue sur l'autre. Dans d'autres textes antérieurs, les deux points de vue sont mis en balance et font l'objet d'une hésitation. La séparation de l'intellect non mélangé au corps peut en effet s'entendre de deux manières : lorsque Averroès étudie le *De anima* d'Aristote (après la rédaction du compendium), il y trouve, selon le chap. III, 4, que l'intellect en puissance devait être capable de recevoir la forme, n'a pas d'autre nature propre que celle d'être en puissance, et pour cette raison est « non mêlé au corps » (429a25). Mais il s'agit de savoir ce que veut dire « non mêlé » ou séparé du corps. Une telle hésitation est exprimée dans une petite épître qui (trad. dans Averroès. *La Béatitude de l'âme*, éd. et trad. M. Geoffroy et C. Steel, Paris, 2001, p. 210) :

Aristote soutient à la fois que l'intellect matériel est passif et qu'il est séparé. Et il a peut-être voulu dire par « séparation » que ce n'est pas une faculté dans un corps, divisible selon sa division, quoiqu'il présente nécessairement une certaine dépendance vis-à-vis du corps, par le biais de l'âme. Mais on peut également comprendre à qu'il soutient aussi qu'il est totalement séparé.

Dans ce texte, la première alternative correspond évidemment à ce qu'Averroès, avant même d'avoir étudié le *De anima*, avait décrit comme la disposition des formes imaginées non mélangée au corps ; la seconde, à l'intellect matériel substance séparée.

Plusieurs autres textes, notamment un commentaire d'Averroès sur le *De intellectu* d'Alexandre (éd. Mauro Zonta dans les *Annali di Cà Foscari* XL, 3 [2001]) insistent sur le caractère relatif de la caractérisation de l'intellect. L'Averroès qui s'exprime ici est plus proche de la première période que de la dernière. Il y qualifie l'intellect en puissance d'attaché à l'existence de l'individu sans y inhérer, d'être *sui generis* « intermédiaire entre l'être singulier et l'être universel », généré et corruptible relativement aux individus mais éternel relativement à l'espèce, « qui ne cessera jamais d'exister à moins que tous les hommes périssent ». De fait, si l'on considère l'éternité de l'espèce humaine, la puissance à intelliger incorporelle par laquelle l'homme (même si en tant que cette puissance est celle de cet individu, elle a été générée relativement à celui-ci) existe de toute éternité dans l'univers, et y est toujours à l'oeuvre. Cette conception offre évidemment un pont entre la première et la dernière doctrine.

On a dit qu'un argument en faveur de la dernière doctrine avait été pour Averroès que si l'intellect appartenait en quelque sorte à l'imagination, comme celle-ci est par ailleurs ce qui

meut l'intellect, il en résulterait la conséquence absurde que « le moteur serait mû ». Ce problème est déjà présent dans le Compendium, mais il reçoit alors une solution qui n'implique pas, comme ce serait clairement le cas dans le Grand Commentaire, que l'intellect en puissance, mû par les formes imaginées, soit absolument séparé ontologiquement de l'image avant l'action motrice de celle-ci. Le Compendium reconnaît l'image comme motrice de l'intellect, mais maintient qu'elle en est aussi le sujet. Ayant affirmé l'action motrice de la forme imaginée sur l'intellect, Averroès poursuit (al-Ahwânî, p. 89):

Cependant, cela ne suffit pas. Car l'universel est distinct quant à l'être de l'imaginé, et si les formes imaginées étaient motrices pour lui, elles seraient nécessairement de la même espèce [...]. Donc, si les formes imaginées ne sont pas les seules motrices [des intelligibles], et qu'elles sont l'une des choses par lesquelles s'accomplit la saisie de l'universel, elles sont d'une certaine manière semblables au substrat de l'universel, car elles sont l'universel à la manière d'une disposition, et en puissance, et [l'universel] leur est attaché (*murtabit*) [...]. Cette disposition (*isti'dâd*) n'est rien d'autre que la préparation (*tahayyu'*) à recevoir les intelligibles, contrairement à ce qu'il en est dans la faculté du sens.

Ce que pourrait produire le mouvement de l'imagination sans le secours d'un autre moteur est simplement un être de la même espèce qu'elle, individuel, comme la forme sentie produit la forme imaginée. Il faut donc faire intervenir une autre cause pour rendre compte du passage du singulier à l'universel, l'intellect agent. Cet argument trouve d'ailleurs son pendant dans le Grand Commentaire, C18 (Crawford, p. 438-439) :

« Neque etiam possumus dicere quod intentiones ymagineate sunt sole moventes intellectum materialem et extrahentes eum de potentia in actum; quoniam, si ita esset, tunc nulla differentia esset inter universale et individuum, et tunc intellectus esset de genere virtutis ymaginative.

Cela revient au cas du sensible extérieur, qui meut le sens à le percevoir en acte, et demande l'intervention d'une autre cause, la lumière, pour que la vue soit en acte. La lumière de l'intellect agent est « l'autre moteur » par lequel s'actualise l'intelligible. Mais cet éclairage s'exerce dans une condition bien déterminée : l'image doit être présente comme motrice.

L'acte de l'universel ne peut donc avoir lieu qu'en raison d'une certaine « affinité » de l'image, tenant à sa qualité même d'*objet* de la saisie universelle (recouverte par le même terme *mawdû'*), avec l'universel. Elle tient à ce que les images, du fait même qu'elles participent à la constitution de l'universel et qu'elles seules peuvent être constituées comme universelles par l'éclairage de l'agent lorsqu'elles meuvent l'intellect, comme le dit le texte du Compendium, « sont l'universel à la manière d'une disposition, et en puissance » : l'universel « leur est attaché » au sens où il n'a lieu que par elles. Cela implique, dans la structure même de l'image, une sorte d'universalité à l'état latent, qui est la « disposition » définissant l'intellect matériel.

Mais comment, ici, cette conception se soustrait-elle à l'objection que « le moteur ne saurait être ce qui mû » ? Comment la forme imaginée peut-elle mouvoir ce qu'elle-même possède à titre de disposition ? La réponse se trouve dans l'analogie entre l'intellect et la vue, où l'intellect matériel joue le rôle du *diaphane* (Grand Commentaire, C5, Crawford, p. 410-411) :

« [D]ebes scire quod respectus intellectus agentis ad istum intellectum est respectus lucis ad diaffonum, et respectus formarum materialium ad ipsum est respectus coloris ad diaffonum. Quemadmodum enim lux est perfectio diaffoni, sic intellectus agens est perfectio materialis. Et quemadmodum diaffonum non movetur a colore neque recipit eum nisi quando lucet, ita iste intellectus non recipit intellecta que sunt hic nisi secundum quod perficitur per illum intellectum et illuminatur per ipsum. Et quemadmodum lux facit colorem in potentia esse in actu ita quod possit movere

diaffonum, ita intellectus agens facit intentiones in potentia intellectas in actu ita quod recipit eas intellectus materialis ».

La vue saisit son objet par la lumière, qui est l'acte du diaphane. Pour acheminer l'impression depuis le sensible externe vers le récepteur du sens, transporter la forme d'un état, celui de sensible externe, à un autre, celui de forme sentie, l'intermédiaire, l'air, doit posséder une communauté physique avec le récepteur, l'œil constitué d'eau, l'air et l'eau du globe oculaire étant diaphanes. La couleur étant une affection de la surface colorée et aussi du diaphane, peut être transportée sans discontinuité de ce premier lieu d'inhérence, la surface colorée, qui meut la vue, successivement dans le milieu, l'air, jusque dans l'organe, tous deux diaphanes. Comme la sensation, l'intellection transporte la forme d'un état d'être à un autre, faisant de l'être singulier un universel.

La forme imaginée possède une disposition à *devenir intelligible* (comme le visible externe à être vu). Cette disposition s'actualise par l'intellect lumière de l'intelligible, qui est lui-même l'acte de ce dont l'intellect matériel (disposition à *intelliger*), comparé au diaphane, est la puissance. Pour que la perception (sensible ou intelligible) ait lieu, il faut un élément en quelque sorte commun à l'objet reçu et au récepteur, contigu avec ce qui est perçu et existant toujours avec lui, en tant qu'il supporte l'affection qui appartient à l'objet perçu, et sera donnée au récepteur lors de la perception en acte. Le diaphane *n'est pas* l'objet visible externe, moteur, mais il lui est approprié en tant que l'objet est visible en puissance et doit être rendu visible en acte. De même, à la forme imaginée particulière appartient l'intellect matériel, comme la condition de son devenir universel par l'intellect, et c'est à ce titre qu'il est dit, dans le *Compendium*, en être la « disposition ».

Comment la remontée des formes de l'âme, déployées dans le corps comme construction de formes dont les postérieures s'édifient sur les antérieures comme sur leurs « substrats », aboutit-elle à une forme pouvant excéder la capacité de réception du corps, en conservant la même relation, de forme à substrat, avec les formes du corps ? Pour remonter aux sources de l'inspiration d'Averroès, il faut se tourner vers Avempace. S'il est possible pour Avempace que l'intelligible se produise sur le substrat de l'imagination sans être rien de corporel, c'est en tant qu'« intermédiaire ». Dans le chapitre sur l'imagination de son *Livre de l'âme (Kitâb al-nafs)*, éd. M. S. H. Ma'sûmî, Damas, 1958-1960, p. 143), Avempace qualifie l'imagination d'« intermédiaire » (*mutawassît*), ou encore « semblable à une limite (*tukhûm*) entre les êtres capables de séparation d'avec la matière et les êtres matériels, car elle a reçu une part de ceci et de cela (*akhadat min kullⁱⁿ bi-qist*) ». L'imagination, forme du sens qui en est la « matière », est à son tour la « matière » de l'intelligible qui ne se trouve pas dans la matière corporelle. Elle apparaît bien comme « limite » entre le corporel et l'incorporel.

L'origine de cette conception est significative. Elle nous est donnée dans la formulation employée par Avempace dans le *Livre de l'âme* : la médiation entre l'existence individuelle et l'existence intelligible, assurée par l'imagination, tient selon lui à « ce qui est dans l'ordre des choses, pour la nature, de faire toujours, à savoir de ne pas se transporter d'un genre à un autre sans intermédiaire » (*ibid.*). Cette expression renvoie tout simplement à l'explication donnée dans le premier traité du *De sensu et sensato* arabe, non à propos de l'imagination, mais des intermédiaires (*mutawassîtât*) physiques, les organes, l'eau, l'air, grâce auxquels les êtres sensibles externes, à l'existence matérielle, sont conduits dans la faculté sensorielle, où ils sont dotés d'une existence « spirituelle » (*rûhânî*), individuelle mais soustraite à la matière. Avempace peut lire dans ce texte, au témoignage de sa paraphrase par Averroès (Averrois Corubensis *Compendia Librorum Aristotelis qui Parva naturalia vocantur*, éd. H. Blumberg, Cambridge, Mass. 1972, p. 25) que l'âme appréhende les êtres matériels « grâce à des choses appropriées (*munâsiba*) aux êtres particuliers, à savoir les intermédiaires (*mutawassîtât*) ».

Les intermédiaires sont « appropriés » à la nature des objets perçus en tant que relais comblant la distance physique mais aussi ontologique, entre ce qu'il y a à percevoir dans la matière et sa réalisation dans l'âme. L'intermédiaire doit être « du même genre que l'organe qui lui correspond » (*ibid.*, p. 9), c'est-à-dire qu'il doit recevoir le percept d'une manière semblable à celle de l'organe : la vue arrive dans l'air, diaphane, qui laisse passer la lumière dans l'eau de l'œil. La couleur qui se trouve à la surface du corps est une affection du diaphane. Le diaphane intermédiaire, l'air, est nécessaire pour transporter l'affection « couleur » de son substrat – l'objet visible – à l'œil qui reçoit la sensation, puis dans l'âme, où cette existence devient « spirituelle ». L'intermédiaire participe aussi du genre d'être successif. Ainsi, l'impression qui s'y réalise a déjà en commun avec l'impression dans l'âme de n'être pas proprement corporelle : une même partie de l'air, qui achemine les couleurs vers le sens, est capable de recevoir « deux couleurs contraires en même temps », comme le sens lui-même, alors que la matière extérieure ne peut évidemment recevoir deux qualités contraires en même temps (*ibid.*, p. 23-24).

Cette médiation est, toujours selon le *De sensu* arabe, dont la paraphrase d'Averroès rapporte ici un lemme, une nécessité naturelle : « il est dans l'ordre des choses que la nature (*min-ša'ni-hi*), pour transiter d'un être à ce qui lui est opposé, passe d'abord par un intermédiaire ; or il n'est pas possible de dire que le corporel est spirituel, si ce n'est [en transitant] par un intermédiaire » (Blumberg, p. 26). On le voit, c'est précisément la même formule qu'Avempace a appliquée, dans son *Livre de l'âme*, à la faculté imaginative, « intermédiaire » entre les existences singulière et universelle, à cause de « ce qui est dans l'ordre des choses pour la nature » (*min-ša'n al-tabī'a*) de faire toujours, à savoir de ne pas se transporter d'un genre à un autre sans intermédiaire ».

Entre le corporel et le spirituel, ce qui sert d'intermédiaire se situe dans le milieu diaphane de l'air et de l'œil, étendu dans l'espace physique, entre le point d'origine de la sensation, et l'âme qui la reçoit. Les trois existences (corporelle, intermédiaire, spirituelle) se situent dans trois lieux distincts, 1. le sensible externe, objet ; 2. l'air extérieur et l'eau de l'œil (diaphanes) et 3. l'âme. Entre l'imagination et l'intellect, la répartition ne peut être la même. Pour l'intelligible, il ne saurait être question que la succession des trois existences – singulière, intermédiaire (participant à la fois du singulier et de l'universel) et universelle – qui y aboutit soit dépendante de lieux successifs, ce pourquoi la forme spirituelle (objet de la perception intellectuelle) est elle-même le milieu de la perception, *à la fois objet et diaphane*, et le récepteur, semblable à un « organe » de l'intelligible. La qualité d'intermédiaire est dans ce cas inhérente à la forme elle-même en tant qu'elle est ce qui devient intelligible. Cette qualité, qui appartient à la forme spirituelle imaginée, ne doit pas s'entendre, précise Avempace, au sens où il y aurait dans la forme à la fois ceci et cela, comme le tiède est intermédiaire entre le chaud et le froid (*Livre de l'âme*, Ma'sûmî, p. 143) :

Ces deux facultés [le sens et l'imagination] ne sont pas des intermédiaires (*awsât*) entre le chaud et le froid, de sorte qu'il existerait dans le sens (*hiss*) et dans l'imagination (*khayâl*) une part d'universalité, comme c'est le cas pour le chaud ou le froid, où l'intermédiaire est et ceci et cela. Effet, il n'y a ni dans la sensation, ni dans l'imagination rien d'universel, mais elles possèdent des états (*ahwâl*) qui se trouvent avec elles (*bi-hâ*), dont certains sont plus proches de l'universel que d'autres. Ces états sont plus nombreux dans l'imagination, plus dignes (*ahrâ*) d'elle et plus manifestes que dans les sensations.

Ces « états » (*ahwâl*), que l'on pourrait entendre comme dispositions passagères (*hâl* est la traduction arabe de *διόθεσις*), sont probablement les états mentaux du sujet pensant où la forme imaginée est susceptible, du fait de son caractère intermédiaire, d'être conçue comme universelle, c'est-à-dire, en fait, ce qui se produit à chaque fois qu'en imaginant un individu singulier, l'homme le rapporte, naturellement, à la notion universelle qui lui correspond.

C'est dire la fréquence et la généralité de ces états, puisque l'homme n'imagine pratiquement jamais sans avoir, avec cette perception, connaissance de *l'espèce* de ce qu'il imagine. Celle-ci donne alors forme à l'intention imaginée qui en est la « matière ». Quoi qu'il en soit, c'est dans la simple capacité, inhérente à l'être propre de la forme imaginée, de passer de l'état de forme singulière à celui d'universelle que consiste son « être intermédiaire », analogue au diaphane. C'est en elle qu'Avempace reconnaît l'instrument, « l'organe » de l'intellect surgi au terme de la génération de l'être humain.

A première vue, cette conception peut sembler semblable à celle qu'adopterait Averroès. Elle l'est en effet, et elle apparaît comme son modèle, mais avec une différence : Averroès n'admet pas que l'imagination, en tant que telle, puisse être intermédiaire entre le singulier et l'universel. La raison en est qu'il n'y a pas selon lui un être intermédiaire entre le singulier et l'universel, c'est-à-dire un organe de l'intelligible, un être qui, étant *quelque chose*, comme c'est le cas de la forme imaginée, pourrait porter la forme dans un état intermédiaire entre le singulier et l'universel. La nécessité d'un intermédiaire est en effet liée au caractère individuel de la perception organique. Dans sa Paraphrase au *De sensu arabe*, Averroès nie, probablement contre Avempace, qu'une telle nécessité puisse être étendue à l'intelligible (Compendium *De sensu*, Blumberg, p. 26) :

Les sens ont besoin des organes seulement parce que leur perception est spirituelle individuelle. Mais le spirituel universel n'a pas besoin de ces organes. [...]. C'est le fait que ces formes dans l'âme soient spirituelles particulières qui est la cause que leur appréhension a lieu par un intermédiaire.

Il ne peut y avoir *d'organe* intermédiaire entre le singulier et l'universel, ce qu'est en quelque sorte la forme imaginée d'Avempace, dans laquelle convergent les fonctions d'objet, d'intermédiaire et d'« organe » de l'intelligible. Cela ne signifie pas qu'il n'y ait absolument pas d'« intermédiaire » entre le singulier et l'universel, mais seulement que cet intermédiaire, « diaphane » de la pensée, ne peut être quelque chose en acte – ce qu'est la forme imaginée. Si en revanche, l'intellect matériel est « intermédiaire » entre le singulier et l'universel, ce ne peut être que comme ce qui, n'étant rien du tout d'universel (parce que c'est une puissance pure), et rien de singulier parce que ce n'est pas mélangé à l'imagination, est dépourvu de toute forme. L'intermédiaire n'est alors plus l'imagination, mais l'intellect matériel, disposition de l'imagination.

En somme, Averroès reporte sur l'intellect matériel la caractérisation d'intermédiaire qu'Avempace attribuait à l'imagination elle-même. Les deux auteurs partant du présumé commun d'une contiguïté immédiate entre l'imagination et l'intellect, Avempace considère que l'imagination est, en puissance, l'intellect, c'est-à-dire, le substrat, *en puissance*, de l'intellect, tandis qu'Averroès comprend que l'imagination est le substrat de *l'intellect en puissance*.

Place et statut de la science de l'âme dans les sciences naturelles

En amont des questions qui sont habituellement soulevées concernant l'exégèse du *De anima* d'Aristote par Averroès, je voudrais faire quelques observations sur la place et le statut de la science de l'âme au sein des sciences naturelles, de la physique, chez Averroès. Parallèlement aussi, puisque cette question en dépend, il s'agira de considérer la place du *De anima* dans le corpus aristotélicien selon la perspective propre au péripatétisme gréco-arabe représenté par Averroès. Il faut avoir à l'esprit que la vision que peut avoir Averroès, ou les philosophes arabes médiévaux, du rôle et de la fonction du *De anima* diffère complètement de la place que l'on accorde à ce traité dans l'exégèse contemporaine d'Aristote. Il est clair pour nous que

l'intention d'Aristote dans ce traité est de donner des principes généraux sur l'être vivant du point de vue de sa forme, et de proposer une explication de l'âme en général.

Je citerai pour illustrer ce propos une phrase lue dans l'introduction de l'importante traduction française du *De an.* par Richard Bodéüs (Aristote, *De l'âme*, Paris, 1996, p. 15) : « Tout donne à penser que le DA manifeste une entreprise destinée à comprendre ce qu'est l'âme en général, en récusant la singularité du point de vue imposé par la psychologie humaine ». De ce point de vue, l'étude générale de l'âme précède dans le corpus les écrits zoologiques, bontaniques, ainsi que les *Parva naturalia*, qui apparaissent alors comme autant d'applications d'une théorie générale de l'âme. Le *De an.* est censé précéder l'étude des êtres vivants en particulier, dans laquelle la science naturelle trouverait son achèvement, achèvement tout empirique. Ceci correspond au point de vue moderne sur ce qu'est la science pour Aristote, confirmé par les études les plus récentes.

Mais ce n'est absolument pas le cas pour Averroès. Pour celui-ci, en effet, la science de l'âme est entièrement finalisée par la connaissance de l'âme humaine : les diverses facultés du vivant sont étudiées dans la perspective de savoir comment elles concourent à achever la forme et la structure de l'homme. Cette connaissance est elle-même finalisée par la connaissance de l'homme à son degré le plus élevé, c'est-à-dire la forme de l'intellect parfait, séparé du corps.

Nous trouvons à ce sujet des affirmations explicites dans plusieurs textes : il semble que la science de l'âme tout entière soit conçue en vue de cet unique but, savoir s'il peut exister une âme entièrement séparée, qui n'entretienne plus de relation avec le corps et puisse rendre compte de l'éternité de l'existence humaine. Aristote demande en effet au tout début de son traité si toutes les facultés, ou les opérations de l'âme, sont liées au corps, ou bien s'il peut y avoir un acte de l'âme qui serait séparé du corps, propre à l'âme elle-même. Pour Averroès, cette question initiale, posée dans le traité, est sans conteste « ce que l'on désire le plus savoir », la question à laquelle on désire le plus ardemment répondre (*mâ huwa akthar tashawwuq^{am}*) en étudiant de la science de l'âme. Il affirme fréquemment aussi que toute la science de l'âme n'a été conçue qu'en vue de celle-ci. Cette idée apparaît dans de nombreux textes. On peut se contenter signaler deux passages du Grand Commentaire sur le *De an.* (Averrois Cordubensis *Commentarium magnum...*, éd. F. S. Crawford, Cambridge Mass., 1953), tirés du C3 au livre I, p. 6 : « [I]llud quod est *magis desideratum* de passionibus anime est utrum possit esse de eis abstractum aliquid, aut non ; quod impossibile est nisi sit aliquod earum proprium anime sine corpore » ; et du C12, *ibid.*, p. 16 : « [I]ncepit dicere etiam quiddam perutile et quod anime est *multum desideratum* ; et est utrum omnes actiones et passiones anime non inveniuntur nisi per communicationem corporis [...] aut inveniuntur in eis aliquod non habens communicationem cum corpore ».

L'étude de toutes les facultés de l'âmes, organisées les unes en fonction des autres selon l'antérieur et le postérieur, est entièrement finalisée par la question de savoir s'il existe pour l'homme une perfection entièrement séparée du corps, par laquelle l'homme existerait sans plus de relation avec rien de matériel, la seule perfection qui serait l'« acte propre » de l'âme sans le corps. Autrement dit, la finalité ultime de la science de l'âme est de résoudre la question de la « conjonction » (*ittisâl*) de l'homme avec l'intellect qui permet à l'homme intellectuellement parfait de s'assimiler en essence avec la substance séparée.

Il faut rappeler qu'Averroès a écrit plusieurs sortes de commentaires sur la plupart des oeuvres du corpus aristotélicien. On a l'habitude de les diviser en « Petits Commentaires », « Moyens Commentaires » et « Grands Commentaires ». L'appellation de « commentaires » vaut pour les deux derniers genres d'œuvres cités, car ces textes sont effectivement consacrés à des parties du corpus aristotélicien, respectivement sous forme de paraphrases et de commentaires littéraux, citant l'intégralité du texte d'Aristote (les Grands Commentaires).

En revanche, l'appellation commune de « Petit Commentaire » ne convient décidément pas, puisque ce ne sont pas des commentaires sur des œuvres d'Aristote, mais des introductions synthétiques à différentes disciplines de la philosophie, qui utilisent parfois comme source l'œuvre d'Aristote correspondante, mais qui font la plus grande place à d'autres auteurs lus dans les cercles philosophiques arabes : Avicenne, al-Fârâbî et Avempace pour les musulmans, et sources gréco-arabes, notamment Alexandre d'Aphrodise, Thémistius, Jean Philopon.

Dans la plupart de ces « Petits Commentaires », que l'on peut plutôt appeler Compendia, Abrégés ou Epitomés (*Jawâmi'*, *mukhtasarât*), le texte d'Aristote est néanmoins considéré et utilisé, mais il n'est pas le fil conducteur principal de l'explication. Celle-ci reflète par contre la tradition exégétique postérieure, gréco-arabe et arabe. Le rôle d'Avempace est également tout à fait considérable.

Averroès a écrit trois textes pour le *De anima* : le Compendium, le Commentaire Moyen et le Grand Commentaire, qui n'est connu dans son intégralité qu'en latin dans la traduction faite dans le premier tiers du XIIIe siècle par Michel Scot. Les deux derniers textes sont effectivement des explications de l'œuvre d'Aristote. En revanche, le Compendium non seulement n'est pas un commentaire sur Aristote, mais on peut montrer avec certitude qu'à l'époque où Averroès écrit ce Compendium (fin des années 50 du XII^e s.), il ne connaît pas encore le texte d'Aristote, à moins que, le connaissant, il n'en tienne aucun compte, pour des raisons qui nous échappent, peut-être à cause de son extrême difficulté. Aussi cette œuvre ne peut-elle pas être considérée comme un Compendium sur le *De an.* mais comme un Compendium de la science de l'âme. Toutes les références à Aristote y sont indirectes, et proviennent soit du *De anima* d'Alexandre, soit de la Paraphrase de Thémistius, également connue en arabe, dans une version différente, pour certains passages, de celle qui est transmise en grec. Le *De anima* d'Alexandre joue un rôle décisif dans la constitution de la doctrine de l'âme d'Averroès, et c'est dans le Compendium que ceci apparaît de la manière la plus nette. Mais cette influence va se prolonger jusque dans le Grand Commentaire, explication littérale du texte aristotélicien, mais sur laquelle la perspective alexandrienne reflue *a posteriori* pour déterminer la compréhension de la démarche aristotélicienne par Averroès.

Pour revenir au Compendium : il puise aux sources d'Alexandre et de Thémistius, mais son modèle le plus direct est un traité comparable, le Livre de l'âme (*Kitâb al-nafs*, éd. M. S. H. Ma'sûmî, Damas, 1958-1960). Il sert de fil conducteur à l'ensemble de l'abrégé d'Averroès. La division en chapitres des deux ouvrages est rigoureusement identique. L'œuvre d'Avempace se sert elle-même comme fil conducteur du *De anima* d'Alexandre, de sorte que l'on peut observer un parallélisme de structure entre les trois œuvres, celles d'Alexandre, d'Avempace et d'Averroès. La dernière des trois a suivi le deuxième ainsi que le premier, dans lequel il trouvait la confirmation que sa source plus immédiate, Avempace, donnait une bonne lecture d'Aristote, puisque l'une et l'autre prétendent rendre fidèlement la pensée d'Aristote.

Averroès et Avempace suivent une démarche parallèle à celle d'Alexandre, à l'exception, pour la division en sections, du chapitre sur la faculté motrice, ou impulsive, qui chez Alexandre est traitée avant la faculté intellectuelle alors qu'Averroès la traite après (et sans doute aussi Avempace, bien que son traité soit incomplet de la fin, s'arrêtant au beau milieu du chapitre sur la faculté rationnelle), comme c'est le cas dans le *De an.* d'Aristote, ce pour quoi Averroès a pu s'appuyer sur le témoignage de Thémistius, dont la Paraphrase suit le plan du Stagirite.

Le parallèle entre Averroès et Alexandre est particulièrement frappant pour le premier chapitre du Compendium, qui correspond au premier quart du traité d'Alexandre. Il est intitulé dans un manuscrit de l'œuvre d'Averroès « Sur la substance de l'âme » (*fi jawhar al-nafs*), et il reprend intégralement du *De anima* d'Alexandre la démarche qui consiste à

introduire la science de l'âme en partant de la composition hylémorphique des substances sensibles. P. Accatino et P. L. Donini ont montré dans plusieurs travaux sur l'œuvre d'Alexandre que par rapport au *De an.* aristotélicien, la première partie du texte d'Alexandre était en fait une amplification démesurée du début du livre II d'Aristote, où le Stagirite, pour qualifier l'âme de « substance au sens de forme », énonce la division de la substance en « forme, matière et composé ». Tout le début du texte d'Alexandre (éd. Bruns p. 1-26) introduit à la connaissance de l'âme comme forme du corps à partir de la forme des corps simples, puis composés, en des compositions successives de plus en plus subtiles, ce qui explique que la composition du corps humain puisse causer chez ce corps l'activité qui est celle du vivant. Le point de départ d'Alexandre est la doctrine de la composition hylémorphique des substances sensibles, et la distinction, au sein des corps naturels, entre simples et composés. L'intention, qui n'est pas aristotélicienne, est de démontrer que ce qui s'observe déjà au niveau du corps simple, savoir que sa *forme* s'identifie avec la *puissance* dont dérive l'activité du corps, vaut de même pour les corps composés de manière graduellement plus complexe, jusqu'à la forme du corps humain. La forme des corps composés est une « forme commune » résultant de la forme des corps simples, une « forme de formes » formes constituée à partir d'autres formes. Par conséquent, aucune faculté de l'âme, forme-perfection du corps selon Aristote, pas même l'intellect, ne saurait être coupée de ce lien avec le corps qui fonde son existence. En ce sens, la science de l'âme est la partie la plus éminente de la physique, en ce qu'elle étudie les formes de corps naturels. Mais comme la science de l'âme doit aussi donner à connaître la forme dernière de l'être humain, qui est censée pouvoir être entièrement séparée du corps, la science de l'âme voisine avec la métaphysique. La démarche d'Alexandre est déterminante pour Averroès, comme auparavant pour Avempace, en particulier parce c'est elle qui détermine la place de l'étude de l'âme au sein de la science naturelle : l'âme, en particulier celle de l'homme, l'âme intellectuelle, est la plus parfaite des formes naturelles, immédiatement contiguë avec la substance séparée de l'Intellect, et ainsi la science de l'âme, ultime science naturelle, précède immédiatement la métaphysique.

Un passage du Grand Commentaire, expliquant *De an.* I, 1, 402a4-6, va nous permettre de préciser le statut accordé par Averroès à la science de l'âme. Dans ce questionnaire initial, Aristote, sacrifiant vraisemblablement aux exigences rhétoriques d'un propos introductif, affirme avec quelque emphase : « Il semble que la connaissance de l'âme apporte une large contribution à l'étude de *toute la vérité* et surtout à la science de la nature, car l'âme est en somme le principe des animaux ». Averroès (Crawford, C2, p. 4-5) en donne le commentaire suivant :

Et debes scire quod iuvementum scientie anime ad alias scientias invenitur tribus modis. Quorum unum est secundum quod est pars illius scientie, immo nobilissima partium eius, sicut habet dispositionem cum scientia Naturali. Animalia enim sunt nobilissima corporum generabilium et corruptibilium ; anima autem est nobilior omnibus que sunt in animalibus. Secundum est quia dat pluribus scientiis plura principia, ut scientie Morali, scilicet regendi civitates, et Divine. Moralis autem suscipit ab hac scientia ultimam finem hominis in eo quod est homo, et scientiam sue substantie que sit. Divinus autem suscipit ab ea substantiam sui subiecti. Hic enim declarabitur quoniam forme abstracte sunt intelligentie, et alia multa de cognitione dispositionum consequentium intelligentiam in eo quod est intelligentia et intellectus. Tertium vero est commune iuvementum, et est facere acquirere confirmationem in primis principiis ; quoniam ex ea acquiritur cognitio causarum primarum propositionum, et cognitio alicuius per suam causam est magis firma quam sui esse tantum.

Averroès prend à la lettre l'expression « toute vérité », en la faisant correspondre à l'ensemble des sciences théoriques. La contribution de la science de l'âme à la philosophie est de trois ordres. Le commentaire est très structuré : <1.> une utilité pour *une* science ; <2.> une utilité pour *deux* autres sciences ; et enfin <3.> une utilité dans *toutes* les sciences) :

1. En tant qu'elle en est la partie la plus éminente. C'est son cas vis-à-vis de la science naturelle. La science de l'âme porte sur le constituant le plus éminent (la forme) du plus éminent des êtres générés et corruptibles ; elle culmine au sommet de la science naturelle, et par conséquent elle est l'achèvement ultime vers lequel doit tendre toute la science naturelle. Jusqu'à présent, le propos ne s'écarte pas de ce qui peut effectivement être prêté à Aristote.

2. La seconde utilité (secundum ...et Divine) qui est ensuite mentionnée, va nettement plus loin. Elle concerne d'une part l'éthique (ou plutôt la politique) et d'autre part la science divine, c'est-à-dire la métaphysique. A ces deux sciences, elle « fournit des principes ». Comment peut-elle fournir des principes à la science politique (ou « morale ») ? On touche là à une caractéristique saillante de la philosophie d'Averroès, qui est de lier la question politique à celle de la fin dernière de l'homme, à savoir l'achèvement de son intellect. Cette perfection a un cadre politique, la cité, qui doit être gouvernée par le philosophe, l'homme arrivé à la perfection intellectuelle. Il incarne à lui seul la perfection de l'espèce humaine, puisque l'intellect parfait est universel, et à ce titre, l'homme parfait est placé à la tête de la société. Selon cet idéal, exprimé dans le Commentaire à la *République* de Platon, le philosophe est habilité à régir la société de sorte à assurer le maximum de leur perfection relative aux humains qui ne sont pas eux-mêmes absolument parfaits, en instaurant des conditions telles que chaque humain puisse arriver à sa perfection relative, à exercer au mieux sa propre fonction dans la société, la coopération de l'ensemble des hommes ayant ultimement pour but d'assurer l'existence du philosophe parfait. Or la science de l'âme, qui culmine avec la démonstration de la possibilité d'une jonction avec l'intelligence séparée, démontre ce qu'est le rang intellectuel du philosophe parfait, et à ce titre, fournit le « principe » de la science politique.

Quant à la raison pour laquelle la science de l'âme fournit des principes à la métaphysique, elle est que la science de l'âme vise ultimement la connaissance de l'intellect. L'intellect agent est une intelligence séparée. Or la métaphysique dans sa partie supérieure a pour but de connaître les intelligences séparées. Cette affirmation a de quoi surprendre, et elle suggère presque que la science de l'âme en sa partie supérieure, est le principe explicatif d'une partie de la métaphysique, et qu'à ce titre, elle lui serait supérieure, puisqu'en bon aristotélisme, c'est la science supérieure qui fournit à la science inférieure ses principes. Dans le C5 du livre III du Grand Commentaire au *De an.*, Averroès affirme explicitement que c'est grâce à cette science, c'est-à-dire la science par laquelle on explique comment l'intellect se parfait dans l'humain, qu'il lui a été possible de connaître la nature des substances séparées, âmes des sphères, perfections des corps célestes séparées de ceux-ci, à la manière dont l'intellect matériel de l'homme, perfection séparée du corps, est parfait par l'intellect agent. C'est ainsi, par la démonstration de la nature de l'intellect humain que le « divinus », c'est-à-dire le métaphysicien, « habet substantiam eius subiecti », parce qu'il peut concevoir par ce biais la nature des intelligences séparées.

3. La science de l'âme possède une utilité commune pour *toutes* les sciences. En effet, toutes les sciences reposent sur des propositions premières que l'on possède et qui ne sont pas elles-mêmes démontrables sans quoi on régresserait à l'infini dans les démonstrations et rien ne serait démontrable (*Anal. post.* II, 19). La science de l'âme sert à donner la cause de la survenue de ces premiers intelligibles, parce qu'elle en explique la genèse comme une première dotation, naturelle de l'intellect agent à l'intellect matériel. Elle explique donc les principes premiers de toutes les sciences par leurs causes, en donne le *di hoti*, ce qui est préférable à leur simple connaissance par le fait qu'ils existe, le *hoti* (*Anal. post.* I, 13).

A cette position éminente de la science de l'âme dans l'ordre des sciences va correspondre une place dans le cursus des études philosophiques. La question se repose de savoir si le *De an.* est une introduction générale à l'étude de l'âme, précédant l'étude des divers vivants, plantes animales, ou bien au contraire si les différentes parties de la philosophie naturelle s'ordonnent suivant la complexité des êtres qu'ils décrivent. Dans ce second cas, on doit étudier d'abord les minéraux, puis les plantes, puis les animaux, et enfin l'âme de l'homme, dont la connaissance ouvre sur les plus hautes réalités métaphysiques.

Le texte dans lequel la tradition aristotélicienne recherche la réponse à cette question se trouve au début des *Météorologiques*, I, 1, 338b20-339a10:

Nous avons traité précédemment des causes de la nature, (2.) de tout ce qui concerne le mouvement naturel, de la translation ordonnée des astres dans la région supérieure, (3.) des éléments corporels, de leurs nombres, leurs qualités, leurs transformations réciproques, et enfin de la génération et de la corruption considérées sous leur aspect général. (4.) Il reste à considérer une partie de la présente recherche que tous nos prédécesseurs ont appelé 'météorologie' [...]. (5.) Une fois ces sujets étudiés, on considèrera s'il nous est possible de rendre compte, selon la manière que nous avons posée, des animaux et des plantes considérés en général et en particulier. En effet, lorsque nous aurons achevé cela, nous pourrions peut-être dire qu'est achevée l'ensemble de la recherche que nous nous étions fixé au début [le programme de la philosophie naturelle].

Aristote, constatant la position centrale des *Meteor.* entre les traités théoriques (*Phys.*, *De cael.*, *De gen. et corr.*) et les traités appliquant ces théories (*De plant.*, *Hist. animal.*), propose un ordre d'étude des sciences naturelles, une « carte à grande échelle de la philosophie naturelle d'Aristote » (« A large-scale map of Aristotle's natural Philosophy », selon l'expression de M. Burnyeat dans F. De Haas and J. Mansfeld (éds.), *Aristotle: On Generation and Corruption, Book I. Symposium Aristotelicum*, Oxford, 2004, p. 13).

Il semble que l'ordre décrit par Aristote suive une double orientation : du général au particulier (principes généraux, *Phys.*, vers les causes plus propres aux mouvements de certains êtres, les éléments, les corps célestes, etc.) ; et, parallèlement, du simple au complexe (des corps simples vers les homéomères, puis les anhoméomères, etc.). Les *Meteor.* font suite dans le corpus de philosophie naturelle à la *Phys.*, au *De caelo*, au *De gen. et corr.*, et précèdent les œuvres psychologiques et biologiques.

La place de l'étude de l'âme dans l'ordre d'exposition (avant ou après la zoologie) n'est cependant pas explicitée. Cette succession répond à un schéma général de développement : la *Phys.* détermine des principes généraux concernant tout être corporel, qui seront ensuite appliqués à des études propres à des secteurs de l'étant corporel impliquant des phénomènes graduellement plus complexes : les corps simples *a*) du point de vue de leurs mouvements (*De caelo* III-IV) ; puis *b*) du point de vue de leurs aspects qualitatifs, plus essentiels (*De gen. et corr.* II) ; puis (*Meteor.* I-III) l'étude des phénomènes sublunaires n'impliquant pas la vie, puis (*Meteor.* IV), la formation des corps homéomères tels que l'huile, l'or, le vin, la chair, etc. Ceux-ci sont composés des corps simples. A un degré ultérieur de composition, les anhoméomères (*Meteor.* IV, fin), qui combinent de façon spécifique les homéomères, sont organiques et composent le vivant. L'introduction, selon cette compréhension (avec *De an.*) de la notion de l'âme, offre un critère distinguant le vivant et l'inerte. Ce serait seulement ensuite que l'on pourrait s'engager dans l'étude (plus particulière) d'animaux et de plantes (plus complexes), dans la zoologie ou la botanique. Il semblerait que le *De anima* réitérerait ainsi, dans ce cursus, à un plan à la fois plus spécifique (l'être animé est un sous-ensemble de l'être corporel) et plus éminent (l'âme est une forme éminente, ce qui détermine le rang de la

science qui s'en occupe), le rôle joué par la *Physique* pour l'ensemble du l'être corporel : énoncer les règles s'appliquant à l'organisation, aux formes, aux mouvements, aux activités des corps vivants.

C'est bien ainsi que l'entend, par exemple, Avicenne, dans le prologue de la partie du *Shifâ'* correspondant à *Meteor. IV* (« les actions et les passions »), qui fait suite à son *De gen. et corr.* :

Il nous convient donc de parler maintenant des actions et des passions universelles [= *Météor. IV*] qui surviennent du fait des qualités élémentaires selon la contrariété et par l'effet des corps célestes. Lorsque nous en aurons fini, nous nous engagerons dans l'explication de ce qu'il en est des [différentes] sortes d'êtres générables et corruptibles, en commençant par les « effets supérieurs » et les métaux, puis nous examinerons ce qu'il en est de l'âme. En effet, l'examen de l'âme est plus général que l'examen des plantes et des animaux ; puis nous examinerons les plantes et les animaux.

Mais cette compréhension ne va pas de soi. Ce n'est pas Aristote, dans le texte des *Meteor.*, qui cite le *De anima* (rangée dans les œuvres zoologiques) qui doivent suivre immédiatement à celles de physique générale. Il n'est pas évident non plus que l'étude du *De an.* soit à même de présider, comme étude générale, à celle des formes particulières du vivant, puisque si la *Physique* est capable de formuler les lois s'appliquant effectivement à tout être en mouvement, ce qui concerne l'âme des vivants est le plus souvent propre à certains vivants. C'est ce que suggère Alexandre dans son commentaire du début des *Meteor.* (CAG, éd. Hayduck, p. 3-4) :

On doit placer dans l'étude des animaux aussi celle du *De an.*, et celle du *De sens.*, du *De mem.* et du *De som.*, du *De div.*, du *De juv.*, du *De long.*, et tous ses autres écrits ayant trait aux animaux. Parmi ceux-ci, certains contiennent une étude commune à tous les animaux, comme l'*Hist. An.*, le *De gen. an.* et le *De partibus*, ainsi que le *De incessu animalium* et le *De motu*. D'autres portent sur des choses propres à certains animaux, comme le *De memoria*, le *De somno*, le *De divinatione*, dont la plupart appartiennent même à l'homme seul.

Le *De an.*, ici, ne fait manifestement pas partie pour Alexandre des œuvres qui apportent une étude commune à tous les animaux, mais plutôt de celles qui parlent de choses propres à *certaines animaux*, comme le *De memoria*, le *De somno*, le *De divinatione*, dont la plupart « appartiennent même à l'homme seul. », ce qui est le cas si l'on considère que la recherche d'Aristote portant sur les différentes facultés de l'âme est strictement finalisée, dans le *De an.*, par la connaissance de l'âme humaine.

C'est un point de vue diamétralement opposé à celui qui prévaut chez les interprètes modernes. Dans quel ordre faut-il lire Aristote ? Pour Averroès, c'est seulement lorsqu'on a rendu compte de la structure physique de l'être animé (la génération de l'animé sur le substrat de l'inanimé) que l'on peut aborder la science de l'âme, celle-ci étant finalisée principalement par la connaissance de la séparation de l'âme. C'est pourquoi la zoologie *précède* la science de l'âme.

La justification de cette démarche se trouve chez Aristote, à la fin de *Meteor. IV* (390b10sq), où il est question des « parties homéomères du corps vivant, tel la chair, l'os, les poils, etc. qui peuvent se former sous l'action du chaud et du froid et à partir de leurs mouvements, et [des] parties organiques générées à partir d'elles ». Celles-ci sont distinguées des organes qui constituent des parties du vivant : « Au contraire, personne ne pourrait imaginer qu'il en est de même pour les parties qui sont constituées à partir des homéomères, c'est-à-dire les anhoméomères, comme la tête, la main, le pied ». Pour ceux-ci, Aristote invoque la nécessité

d'une forme artisanale expliquant la formation de parties organiques pouvant opérer des fonctions répondant à une fin qui les mette en mesure de remplir les fonction du vivant. Commentant ces derniers mots de *Meteor.*, Alexandre note que :

Une fois que l'on sait que ces homéomères sont ainsi générés, il [Aristote] dit qu'il faut en outre parler de la même façon des parties anhoméomères, et ensuite aussi des êtres qui en sont constitués, et qui sont les plantes et les animaux. Il semble que ce doive faire suite au présent livre, ce soit les *Parties des animaux*. C'est en effet dans le deuxième [livre] des *Parties des animaux* qu'il a parlé de ce dont il a dit ici qu'il fallait parler : il y parle d'abord des parties homéomères, puis aussi des anhoméomères qui en sont constituées.

Averroès (Compendium *Meteor.*, éd. R. al-'Ajam et J. Jihâmî, Beyrouth, s.d., p. 105-106) s'accorde avec Alexandre pour voir dans les derniers mots de *Meteor.* (390b19-22) l'annonce du *Livre des animaux* (*Kitâb al-hayawân*) :

Quant aux corps organiques composés de ceux-ci [les homéomères], leurs différences sont plus apparentes, parce que leurs formes ne procèdent pas du mélange et ne lui sont pas attribuées. [...]. Si, donc, nous voulons connaître toutes les sortes de composition, il nous faut parler d'abord de la plus simple, qui est [celle des] corps homéomères, puis ensuite des choses qui sont composés d'une composition seconde [...]. En effet, les corps homéomères sont de deux sortes : l'une faite de telle manière que rien d'autre ne sera composé à partir de [ce corps], comme les métaux ; de cela il faudra parler à une place spéciale, et indiquer de quoi est constituée chacune des espèces que l'on en voit. [...] ce qui se trouve dans ce traité [*Meteor.*] n'est pas suffisant, pas plus que cela n'est suffisant à connaître ce qu'est le sang, la chair, et les autres membres homéomères qui appartiennent aux animaux, et qui constituent la seconde sorte des corps homéomères, en somme, ce qui est fait de sorte à pouvoir faire partie d'un membre organique tel que la main ou le pied. La composition [dans laquelle entre l'homéomère pour former l'anhoméomère] est pour lui comme la forme (*sûra*), lui-même étant la matière (*hayûlâ*).

On retrouve ici l'idée fondamentale d'Alexandre : la forme de tout être plus complexe prend pour substrat l'être moins complexe ; c'est ce qui détermine l'ordre des sciences naturelles, et par-delà, la hiérarchie des êtres de l'univers qui va de la matière à l'intellect :

[...]. C'est pourquoi on ne parle de cette sorte d'homéomères que lorsque l'on parle de l'organique, c'est à dire dans le livre *Des animaux*. Quant aux plantes, elles sont intermédiaires entre ces deux sortes, mais elles sont plus proches de relever de la seconde sorte de composition que de la première, car elles sont d'une certaine manière organiques. C'est pourquoi il faut les examiner après les métaux (*al-ma'âdin*) et avant les animaux.

Le Commentaire indique ensuite, en fonction de cela, la succession de lecture des différents traités : 1. *De gen et corr.* 2. *Meteor.* 3. *Métaux* 4. *Plantes* 5. *Animaux* [*De gen. an. et De part. an.*] 6. *De an.*

Cet ordonnancement des sciences physiques donne aussi l'organisation que doit suivre l'étude de la science de l'âme : à chaque degré de complexification de la matière, il se présente une alternative pour l'être matériel entre rester à ce stade et rentrer dans une composition ultérieure, où il va à son tour servir de substrat à un être plus complexe. On peut étudier les corps simples en tant que tels ; ou en tant qu'ils se mélangent entre eux ; puis les êtres mélangés en tant que tels ; ou en tant qu'ils entrent, comme substrats, en tant qu'ils sont en puissance ce que l'être supérieur est en acte, dans la composition ultérieure qui leur donne la forme d'êtres organiques, par l'intervention du pneuma vital, ou de la forme de ce pneuma, la *vis formativa*, qui donne forme aux corps anhoméomères. A ce

stade de composition, on parvient au domaine de l'être animé, au niveau de la faculté végétative. Le même agencement se poursuit pour toutes les formes de l'âme, organisées entre elles selon l'antérieur et le postérieur. L'étude de la philosophie naturelle et l'ordre de lecture du corpus qui lui correspond sont réglés sur cet ordonnancement hiérarchique des formes de la plus simple à la plus complexe, la forme de l'homme parfait, avec laquelle la science de l'âme débouche sur la métaphysique.