



Tópicos, Revista de Filosofía  
ISSN: 0188-6649  
kgonzale@up.edu.mx  
Universidad Panamericana  
México

Baptiste Brenet, Jean  
Averroès a-t-il inventé une théorie des deux sujets de la pensée?  
Tópicos, Revista de Filosofía, núm. 29, 2005, pp. 53-86  
Universidad Panamericana  
Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=323027318004>

- ▶ Comment citer
- ▶ Numéro complet
- ▶ Plus d'informations de cet article
- ▶ Site Web du journal dans redalyc.org

## Averroès a-t-il inventé une théorie des deux sujets de la pensée?

Jean Baptiste Brenet  
Université Paris X-Nanterre

According to Thomas Aquinas, Averroes's philosophy of the mind is characterized by the doctrine of the « double subject », which is found in his *Long Commentary on the De anima*. As it is well-known, Averroes asserts that the intelligibles in act or theoretical intelligibles may be said to have two subjects (*duo subiecta*): the material intellect and the image of the cognitive power, whose connection allows individual human beings to think. We try here to know if it is properly a “theory” produced by Averroes. By analysing all the texts dealing with it, we both intend to justify the use of the term “subiectum” applied to the image and to show that the expression “duo subiecta”, equivocal from a lexical point of view, is totally clear from a conceptual one. The doctrine of the double subject is certainly a thesis of Averroes consequent with his latter stage of his philosophy and his new teaching on the material intellect, but it is not, contrary to the interpretation of his Latin opponents, the doctrine of the two “substrates” which would make man the second place of the intelligible in act.

Dans la *Summa contra Gentiles*, Thomas d'Aquin caractérise la noétique d'Averroès par la doctrine du “sujet double” (*duplex subiectum*)<sup>1</sup>. Cette thèse d'allure singulière que les Latins lisent dans

---

<sup>1</sup> *Summa contra Gentiles* II, 73, Rome: Apud Sedem Commissionis Leoninae et apud Librariam Vaticanam-Descleé-Herder 1934, p. 175. La formule se retrouve ailleurs, par exemple dans les *Quaestiones disputatae de anima*, q. 2, éd. B. C. Bazán, in *Opera Omnia*, XXIV/1, Rome-Paris: Commissio Leonina-Ed. du Cerf 1996, p. 18, l. 250.

le *Grand Commentaire du De anima* d'Aristote consiste à attribuer "duo subiecta" à l'intelligible en acte: l'intellect matériel d'un côté, de l'autre l'image contenue dans l'âme de l'individu cogitant. Ainsi une pensée humaine n'est pas seulement constituée par ce "sujet" qu'est pour elle l'intellect matériel, ontologiquement séparé de tout corps, unique pour l'espèce humaine et subsistant de toute éternité, elle l'est aussi chaque fois par une image déterminée. Certains médiévistes contemporains n'ont pas manqué de relever l'importance de cette "question du sujet" chez le Commentateur<sup>2</sup>, à la fois parce qu'elle est une pièce essentielle de la critique latine anti-averroïste<sup>3</sup> et parce que l'existence d'une noétique propre à Ibn Rushd<sup>4</sup> semble en dépendre. C'est le cas d'A. de Libera, qui parle dans son commentaire linéaire du *De unitate intellectus* de saint

<sup>2</sup> Cf. notamment de LIBERA, A. : "Sujet", in *Vocabulaire européen des philosophies* (sous la direction de Barbara Cassin), Paris: Le Seuil-Le Robert 2004, pp. 1237-1243 ("« Subiectum » dans la psychologie médiévale"). Du même, cf. "Augustin critique d'Averroès. Deux modèles du sujet au Moyen Âge", à paraître dans les Actes du Congrès de la Société Internationale pour l'Etude de la Philosophie Médiévale, tenu à Porto du 26 au 31 août 2002. Voir également le dossier: "Y a-t-il un sujet de la pensée au Moyen Âge?", in *Oriens-Occidens. Sciences, mathématiques et philosophie à l'âge classique*, 4 (2003), pp. 109-169 et JOLIVET, J.: "Averroès et le décentrement du sujet", in *Le choc Averroès. Comment les philosophes arabes ont fait l'Europe, Internationale de l'imaginaire*, 17/18 (1991), pp. 161-169.

<sup>3</sup> Par exemple, cf. DURANDUS DE SANCTO-PORCIANO: *In Sententias theologicas Petri Lombardi commentariorum libri quatuor*, lib. II, dist. XVII, q. 1, Lyon: Gaspard de Portonari 1556, f°136, col. 4, §5; AEGIDIUS ROMANUS: *De plurificatione intellectus possibilis*, Rome: H. Bullotta Barracco 1957, p. 21sqq.; HERVEUS NATALIS: *Subtilissima Hervei Natalis Britonis theologi acutissimi quolibeta*, I, q. 11, Venise: M. A. Zimara 1513; republished in 1966 by The Gregg Press Incorporated, Ridgewood, New Jersey, U.S.A., f°24vb; RADULFUS BRITO: *Quaestiones in Aristotelis librum tertium De anima*, éd. W. Fauser S.J., in *Der Kommentar des Radulphus Brito zu Buch III De anima*, kritische Edition und philosophisch-historische Einleitung, Münster: Aschendorff 1974, p. 149, l. 110-112; THOMAS DE STRASBOURG: *Thomae ab Argentina [...] Commentaria in IIII Libros Sententiarum*, Venise : Jordani Ziletti 1564, f°161va-163vb.

<sup>4</sup> Cf. de LIBERA, A. : "Existe-t-il une noétique averroïste? Note sur la réception latine d'Averroès aux XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles", in NIEWÖHNER, F et STURLESE, L (éds.): *Averroismus im Mittelalter und in der Renaissance*, Zürich: Spur Verlag 1994, pp. 51-80.

Thomas de "la théorie rushdienne des deux sujets"<sup>5</sup> et ajoute que l'Aquinate qui entreprend de la ruiner "ne s'attaque [...] pas à une ombre, mais au coeur de la thèse d'Averroès."<sup>6</sup> On entend revenir sur cela dans ce qui suit, en réexaminant l'idée qu'existe une noétique du Cordouan dont la doctrine des deux sujets formerait le socle. Les développements sur les "duo subiecta" composent-ils une théorie rushdienne?<sup>7</sup> D'où vient leur formulation, quel est leur sens, quelles sont, le cas échéant, la part d'héritage et la part de création?

L'idée explicitement formulée qu'existent "deux sujets" de la pensée ne se lit qu'à deux reprises dans le *Grand Commentaire* au *De anima* d'Averroès, les deux fois dans le très ample commentaire cinq, qui explique *De an.* 429a21-429a24 et porte donc sur la nature de l'intellect "matériel".<sup>8</sup> Après avoir introduit ce qu'il estime être les thèses de Théophraste, de Thémistius, d'Alexandre et d'Avempace, dont il dénonce l'insuffisance ou la fausseté, Averroès ramène à trois problèmes l'ensemble des difficultés psychologico-noétiques qui concernent l'homme: le problème de la *production* des pensées, celui de l'*individuation* de l'acte intellectuel, celui, enfin, désigné comme étant "la question de Théophraste", de l'*étantité* de

<sup>5</sup> *L'Unité de l'intellect* de Thomas d'Aquin, Paris: Vrin 2004, p. 200. Dans son introduction au livre d'AVEROÈS: *La bénédiction de l'âme*, éditions, traductions et études par M. Geoffroy et C. Steel, Paris: Vrin 2001, M. Geoffroy dénonce "ce que l'on n'a pu appeler qu'au prix d'un formidable anachronisme la « théorie des deux sujets. »" p. 77.

<sup>6</sup> *L'Unité de l'intellect* de Thomas d'Aquin, p. 223. Pour l'étude de "la théorie des deux sujets", cf. l'introduction d'A. de Libera dans THOMAS D'AQUIN: *L'unité de l'intellect contre les Averroïstes*, suivi des *Textes contre Averroès antérieurs à 1270*. Texte latin, traduction, introduction, bibliographie, chronologie, notes et index par A. de Libera, Paris: GF-Flammarion 1994 (Bilingue), pp. 65-72; cf. aussi de LIBERA, A: *L'Unité de l'intellect* de Thomas d'Aquin, pp. 197-248, spécialement les pp. 200-225 (consacrées au *De unitate...* III, §§ 62-65).

<sup>7</sup> "Rushdien" veut dire ici : qui concerne Averroès et non ceux qu'on appelle traditionnellement les "averroïstes" latins.

<sup>8</sup> Pour le texte, cf. *Averrois Cordubensis commentarium magnum in Aristotelis de anima libros*, éd. F. S. Crawford, Cambridge (Mass.): The Medieval Academy of America 1953 (ci-dessous: Crawford...). Traduction française partielle du livre III dans AVEROÈS: *L'Intelligence et la Pensée. Grand Commentaire du 'De anima'. Livre III (429 a 10-435 b 25)*, trad. A. de Libera, Paris: GF-Flammarion 1998 (ci-dessous: *L'intelligence...*).

l'intellect matériel<sup>9</sup>. C'est dans la solution donnée aux deux premiers qu'apparaissent les *duo subiecta*.

Le premier problème est posé par l'éternité des deux intellects agent et matériel. Si les deux sont éternels, comme semble l'indiquer la doctrine d'Aristote, ne rend-on pas inconcevable l'idée d'une production de la pensée humaine? Deux principes, l'un éternellement agissant, l'autre éternellement récepteur, peuvent-ils effectuer une opération ponctuelle, inscrite dans le temps (par son apparition, par sa durée)? Si l'on reprend les termes d'Averroès, la question est de savoir "quomodo intellecta speculativa erunt generabilia et corruptibilia et agens ea et recipiens erit eternum."<sup>10</sup> Ces intelligibles théoriques (*intellecta speculativa*) désignent la pensée en acte qui résultent de l'action abstractrice de l'intellect agent et de la réception, par l'intellect en puissance, des formes universalisées. L'intellect théorétique (*intellectus speculativus*), ce sont les intelligibles existant en acte dans l'intellect matériel<sup>11</sup>. Mais peut-il s'agir réellement, et non pas en un sens métaphorique, d'un *factum*<sup>12</sup> ou d'*aliquid generatum*<sup>13</sup> si les deux intellects qui opèrent le font depuis toujours et sans arrêt? Autrement dit, comment rendre raison du fait que toute pensée humaine individuelle est un événement, qu'elle est adventice, qu'elle "arrive"? C'est cela qu'Averroès entend sauver: l'accidentalité de l'intelligible, du point de vue de l'individu, ou sa faisabilité, nonobstant la totale permanence de l'*intellectus*. Sa question est la suivante: d'où vient qu'il y a des pensées chez l'homme, qu'il s'en fait, qu'il s'en crée, et que ces créations ne durent pas? C'est dans sa réponse qu'on note une première fois la "thèse" des *duo subiecta*. Elle repose sur ce qui suit:

Quoniam, quia formare per intellectum, sicut dicit Aristoteles, est sicut comprehendere per sensum,

<sup>9</sup> Pour la présentation des trois problèmes, cf. Crawford III, 5, p. 399, l. 244-361.

<sup>10</sup> *Ibid.*, pp. 399-400, l. 370-372.

<sup>11</sup> Cf. *ibid.*, p. 401, l. 426-427: "et intellecta existentia in eo in actu (et est intellectus speculativus)...".

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 392, l. 154.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 400, l. 374.

comprehendere autem per sensum perficitur per duo subiecta, quorum unum est subiectum per quod sensus fit verus (et est sensatum extra animam), aliud autem est subiectum per quod sensus est forma existens (et est prima perfectio sentientis), necesse est etiam ut intellecta in actu habeant duo subiecta, quorum unum est subiectum per quod sunt vera, scilicet forme que sunt ymagines vere, secundum autem est illud per quod intellecta sunt unum entium in mundo, et istud est intellectus materialis. Nulla enim differentia est in hoc inter sensum et intellectum, nisi quia subiectum sensus per quod est verus est extra animam, et subiectum intellectus per quod est verus est intra animam<sup>14</sup>.

Ce qui explique l'engendrement et la corruptibilité des intelligibles en acte, alors que les intellects susceptibles de les produire sont éternels, c'est donc que leur existence dépend nécessairement d'images individuelles (les "forme que sunt ymagines vere") qui, elles, sont engendrables et corruptibles, apparaissent et disparaissent. Les formes universelles, en effet, n'ont pas ce mode d'être que Platon croyait pouvoir donner à ses Idées, elles ne se tiennent pas toujours déjà hors du monde et hors des choses mais ont besoin, pour être intellectuellement reçues, et pensées, d'être tirées de ces choses, d'en être abstraites. C'est donc sur la base des images que l'homme pense, en tant que l'intellect est capable de dégager en elles un noyau d'intelligibilité. Ainsi les intelligibles théoriques (*intellecta*

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 400, l. 379-393; cf. *L'intelligence...*, pp. 69-70: "Et puisque ces intelligibles sont constitués [dans l'être] par deux choses, dont l'une est engendrée et l'autre inengendrée, ce qui a été dit à ce sujet suit la voie de la nature (*est secundum cursum naturalem*). Car, puisque concevoir par l'intellect, comme le dit Aristote, c'est comme percevoir par le sens, et que percevoir par le sens s'accomplit par l'intermédiaire de deux sujets, dont l'un est le sujet par lequel le sens devient vrai (et c'est le sensible extérieur à l'âme) et l'autre, le sujet par lequel le sens est une forme existante (et c'est la perfection première de la faculté sensorielle), il est aussi nécessaire que les intelligibles en acte aient deux sujets, dont l'un est le sujet par lequel ils sont vrais, à savoir les formes qui sont des images vraies, et le second, celui qui fait de chaque intelligentible un étant du monde [réel], et c'est l'intellect matériel. En effet, il n'y a en cela aucune différence entre le sens et l'intellect, si ce n'est que le sujet du sens, par lequel il est vrai, est extérieur à l'âme, alors que le sujet de l'intellect, par lequel il est vrai, est à l'intérieur de l'âme."

*speculativa*) sont engendrés parce que les images vont et viennent et qu'on ne pense pas sans image. Ils sont engendrés parce que les universels n'existent que dans l'intellect et qu'il a fallu, pour qu'ils s'y trouvent, que des images accidentelles fournissent la "matière" dont on a pu les extraire. L'idée, par conséquent, est assez simple et se conforme au principe fondamental de l'empirisme aristotélicien contre l'"idéalisme" de Platon : s'il ne suffit pas d'imaginer pour penser, dans la mesure où l'image ne peut s'universaliser d'elle seule et devenir d'elle-même un concept, l'intellect agent "abstrait"<sup>15</sup> nécessairement une image pour faire advenir l'intelligible, et c'est de cette collaboration immanquablement fluctuante que procède l'aventurier de la pensée. Voilà ce que défend Averroès lorsqu'il fait valoir les *duo subiecta*: si la pensée humaine est bel et bien produite c'est parce qu'elle est "constituée" à la fois par l'intellect matériel, substance éternelle qui la reçoit, et par telle(s) "intention imaginée(s)" (*intentio ymaginata*) dont tel individu humain, à tel moment, dispose. Elle est produite parce que, écrit Averroès, elle a "deux sujets", et que l'un des deux, l'image singulière, survient et ne dure pas. Ainsi "non contingit ut ista intellecta que sunt in actu, scilicet speculativa, ut sint generabilia et corruptibilia nisi propter subiectum per quod sunt vera, non propter subiectum per quod sunt unum entium, scilicet intellectum materialem."<sup>16</sup>

<sup>15</sup> Sur ce que "fait" l'intellect agent, cf. la suggestion philologique de SIRAT, C. et GEOFFROY, M. dans leur livre *L'original arabe du Grand Commentaire d'Averroès au De anima d'Aristote. Prémisses de l'édition*, Paris: Vrin, 2005. Au lieu d'écrire que l'intellect extrait l'intention universelle de la forme imaginée lorsqu'il "contemple" l'image de la forme sensible, Averroès aurait pu noter en réalité que c'est l'intention universelle elle-même qui "se dégage" ou "apparaît" lorsqu'elle est soumise à l'inspection de l'intellect (pp. 58-59). Un point capital, quand on connaît l'ampleur des disputes latines à ce sujet (cf., pour quelques exemples, BRENET, J.-B.: *Transferts du sujet. La noétique d'Averroès selon Jean de Jandun*, Paris: Vrin 2003, pp. 148-165. Nous reprenons dans cet article plusieurs points abordés dans ce livre).

<sup>16</sup> Crawford III, 5, p. 401, l. 419-423; cf. *L'intelligence...*, p. 70: "les intelligibles qui sont en acte, à savoir les intelligibles théoriques, ne méritent la qualification d'engendrables et corruptibles que relativement au sujet par lequel il sont vrais, et non relativement au sujet grâce auquel ils font partie des étants, c'est-à-dire l'intellect matériel."

Passons à l'autre texte caractérisant l'image et l'intellect matériel comme les deux "sujets" de la pensée, un passage dans lequel Averroès entend définitivement justifier la thèse qui veut que l'intellect soit "*à la fois un et multiple (unus et multa)*".<sup>17</sup> Le Cordouan explique en effet que l'*intellectum*, la chose conçue, ne peut ni être seulement une, ni seulement multiple. Si elle était absolument une, il s'ensuivrait la disparition de toute pensée individuelle; si elle était absolument multiple, "la communauté des intelligences serait détruite, la science serait incommunicable." (Renan)<sup>18</sup>. Le problème est formulé ainsi:

Quoniam, si res intellecta apud me et apud te fuerit una omnibus modis, continget quod, cum ego scirem aliquod intellectum, ut tu scires etiam ipsum, et alia multa impossibilia. Et si posuerimus eum esse multa, continget ut res intellecta apud me et apud te sit una in specie et due in individuo; et sic res intellecta habebit rem intellectam, et sic procedit in infinitum. Et sic erit impossibile ut discipulus addiscat a magistro, nisi scientia que est in magistro sit virtus generans et creans scientiam que est in discipulo, ad modum secundum quem iste ignis generat alium ignem sibi similem in specie; quod est impossibile<sup>19</sup>.

Il faut donc que l'*intellectum* soit un pour que la science soit concevable, et multiple pour que l'apprentissage soit possible. La chose intelligible en moi est ainsi relativement une, c'est-à-dire universelle, commune à tous les êtres qui savent, et relativement propre, déterminée par la singularité de ma nature et de ma situation.

<sup>17</sup> Crawford III, 5, p. 411, l. 709-710.

<sup>18</sup> *Averroès et l'averroïsme*, Paris: Maisonneuve et Larose 1997, p. 112.

<sup>19</sup> Crawford III, 5, pp. 411-412, l. 710-721; cf. *L'intelligence...*, p. 80: "Car, si la chose conçue en moi et en toi était une sous tous les modes, il faudrait que, quand je connais un certain intelligible, toi aussi tu le connaisses, et bien d'autres impossibilités. Et si nous posions qu'il est multiple, il faudrait que la chose conçue en moi et en toi soit une en espèce et deux en individu, et ainsi la chose conçue aurait une chose conçue et on régresserait à l'infini. Il serait alors impossible que l'élève apprît du maître, à moins que le savoir qui est dans le maître ne soit une puissance engendrant et créant le savoir qui est dans l'élève, sur le mode par lequel un feu [singulier] en engendre un autre semblable en espèce –ce qui est impossible."

C'est là, en guise de solution, qu'Averroès mobilise à nouveau les deux "sujets":

Cum igitur posuerimus rem intelligibilem que est apud me et apud te multam in subiecto secundum quod est vera, scilicet formas ymaginationis, et unam in subiecto per quod est intellectus ens (et est materialis), dissolvuntur iste questiones perfecte<sup>20</sup>.

De la "chose intelligible" qui est "en" moi et "en" toi, on peut donc dire qu'elle est à la fois une (nous pensons bien la même "chose") et multiple (chacun la pense à son rythme, sur un mode singulier) si l'on s'avise, là aussi, qu'elle a deux "sujets" et que, de façon relative, c'est à l'un qu'elle doit son unité et à l'autre sa multiplicité.

Dans le prolongement de cette solution, Averroès signale un dernier point. Comprendre que l'"intellect" est "unus et multa" nous permet aussi de savoir si l'intellect *matériel* est "extrinsecus" ou "copulatus"<sup>21</sup>. Là non plus, en effet, les deux déterminations ne sont pas exclusives l'une de l'autre. Pris relativement, cet intellect est à la fois "extrinsèque" et "joint": "extrinsèque" considéré en lui-même, comme unique support des intelligibles en acte, "joint" en tant qu'il a rapport aux images individuelles d'où ces intelligibles sont extraits. Le recours aux deux "sujets" de la pensée aura ainsi permis de surmonter trois antinomies psychologico-noétiques fondamentales, celle de l'éternel et de l'adventice, celle de l'un et du multiple, celle de la séparation et de la jonction. Ce premier repérage des textes et des enjeux ne règle pourtant pas d'autres questions essentielles. Que veut dire "sujet" dans ces différents passages? Quel est en détail le contenu conceptuel des solutions d'Averroès? Et correspondent-elles à une doctrine spécifiquement rushdienne? Pour le savoir, il faut revenir aux commentaires cités et en préciser les arguments.

<sup>20</sup> Crawford III, 5, p. 412, l. 724-728; cf. *L'intelligence...*, p. 80: "si nous posons que la chose intelligible qui est en moi et en toi est multiple dans le sujet selon lequel elle est vraie, c'est-à-dire les formes de l'imagination, et une dans le sujet par lequel elle est un intellect qui est (et c'est l'intellect matériel), ces questions sont parfaitement résolues."

<sup>21</sup> Crawford III, 5, p. 413, l. 756.

L'explication du caractère engendrable et corruptible des *intellecta in actu* repose sur l'idée qu'Averroès se fait de l'acte de pensée désigné en latin par l'expression « *formare per intellectum* ». Dans sa première formulation, cette idée dépend elle-même d'une sorte de syllogisme dont la majeure est explicitement placée sous le patronage d'Aristote: (1) penser (*formare per intellectum*), ainsi que le Stagirite le dit, c'est comme sentir (*comprehendere per sensum*); (2) or, sentir se fait par deux "sujets"; (3) donc, penser se fait par deux "sujets". Sans conteste, la référence à Aristote est fondée. Non seulement le *De anima* présente à plusieurs reprises l'intellection comme l'analogue de la sensation ("d'ordinaire on considère la pensée et l'intelligence comme une sorte de sensation"<sup>22</sup>), mais c'est bien cette analogie qui commande la compréhension du processus intellectif ("si donc l'intellection est analogue à la sensation..."<sup>23</sup>). On ne lit nulle part en revanche que sentir s'accomplit par l'intermédiaire de deux sujets. Averroès semble donc avoir ajouté là quelque chose de son cru en lestant la comparaison d'Aristote d'un contenu et d'une formule qui n'étaient pas les siens. Pour s'en assurer, il est nécessaire de se référer aux développements qui, dans le livre II de son *Grand Commentaire*, concernent le processus sensitif. Qu'est-ce que *comprehendere per sensum*? Pourquoi fonder cela sur *duo subiecta*?

Conformément à ce que pose Aristote, Averroès soutient que le sens est une puissance passive. Sentir, c'est pârir du sensible. Ce n'est pas le sens qui agit sur le sensible, c'est exactement l'inverse: "dicamus igitur quod sentire fit per aliquam passionem et motum in sensibus a sensilibus, non per actionem sensuum in sensibilia."<sup>24</sup> Pour qu'une telle opération soit possible, il faut qu'existent et coïncident en quelque façon le sensible lui-même et la faculté de

<sup>22</sup> *De an.* III, 3, 427a19-20, in ARISTOTE: *De l'âme*, trad. Barbotin, Paris: Les Belles Lettres 1989, p. 74; pour une traduction anglaise, cf. ARISTOTLE: *De anima*, books II and III (with passages from book I), translated with introduction and notes by D. W. Hamlyn, Oxford: Oxford University Press 1993, p. 52. Cf. aussi *De an.* I, 5, 410a23-26; III, 2, 427a1-10; III, 4, 429a13-15.

<sup>23</sup> *De an.* III, 4, 429a13-14; Barbotin, p. 79.

<sup>24</sup> Crawford II, 51, p. 208, l. 14-16.

sentir. Celle-ci, dit l’Aristote de l’arabo-latine, est “*a generante*”<sup>25</sup>, ce qui signifie que “*cum fuerit generatum, statim est sentire etiam, sicut scientia est.*”<sup>26</sup> Dans les commentaires qui s’y rapportent, Averroès parle de cette puissance comme de la “*prima perfectio sensus*”<sup>27</sup>; c’est la “puissance du sens qui reçoit les sensibles” (*potentia sensus que recipit sensibilia*)<sup>28</sup>, une puissance déterminée, semblable à l’état du savant qui, même s’il n’exerce pas actuellement son savoir, peut passer à l’acte immédiatement, et non à celui de l’enfant, en puissance lointaine, qui doit d’abord apprendre avant de pouvoir savoir en acte. Averroès le précise quand il ajoute que cette *prima perfectio sensus* “non est pura preparatio, sicut preparatio que est in puerō ad recipiendum scientiam”, c’est-à-dire que “est aliquis actus, sicut habens habitum quando non utitur suo habitu.”<sup>29</sup> C’est d’elle, dans le texte des *duo subiecta*<sup>30</sup>, qu’Averroès fait le “*subiectum per quod sensus est forma existens.*” Cela dit, il ne s’agit que de la *première perfection du sens*. La seconde est l’effet du sensible. C’est le sensible qui permet au sens en puissance prochaine de s’actualiser pleinement. A plusieurs reprises dans le livre II, Averroès désigne ce sensible du nom de “*sujet*”, comme lorsqu’il écrit, pour commenter *De an.* 426 b12-426b15, que “*sensus comprehendunt differentias contrarias que sunt in subiectis propriis unicuique sensui.*”<sup>31</sup> Terme inattendu, *a priori*, dont la signification ne laisse pourtant aucun doute. Si le *sensus* est une puissance *passive*, et s’il est vrai, comme il l’écrit plus loin, que “*virtutes [...] passive sunt mobiles ab eo cui attribuuntur*”<sup>32</sup>, le sensible qui agit sur la faculté de sentir est *un moteur*: le sensible en acte *meut* la “*première perfection du sens*” jusqu’à sa perfection dernière, de la même façon que tels ou tels concepts, telles ou telles formes universelles en acte, meuvent le savant de l’état de puissance prochaine à l’état de complète actualité,

<sup>25</sup> *Ibid.*, 59, p. 218, l. 1 (= *De an.* 417b16).

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 218, l. 2-3 (= *De an.* 417b17-18).

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 219, l. 11-12; cf. aussi *ibid.* II, 61, p. 222, l. 17.

<sup>28</sup> *Ibid.*, 61, p. 222, l. 21.

<sup>29</sup> *Ibid.*, l. 21-24.

<sup>30</sup> On lit alors, cela dit, *prima perfectio sentientis* et non *prima perfectio sensus*.

<sup>31</sup> Crawford II, 145, p. 349, l. 6-8.

<sup>32</sup> *Ibid.* III, 4, p. 384, l. 36-37; nous soulignons.

la différence étant que ces intelligibles sont en un sens *dans l'âme*, tandis que les sensibles lui sont extérieurs. Lorsqu'il explique *De an.* 417b22-417b29 ("et causa in hoc est, quod sensus in actu comprehendit particularia, scientia autem universalia quasi essent in ipsa anima..."<sup>33</sup>), *i.e.* le passage qu'il reprend dans le texte des *duo subiecta* du livre III ("subiectum sensus per quod est verus est extra animam, et subiectum intellectus per quod est verus est intra animam"), Averroès fait d'ailleurs du sensible un *motor extrinsecus* (II, 60, p. 220, l. 12). Si l'expression *duo subiecta* est équivoque du point de vue lexical, elle est donc claire du point de vue conceptuel: "sujet" signifie "substrat" pour la puissance sensitive, et "moteur" pour le sensible. Dans le processus sensitif, le sensible agit, le sens reçoit.

Dans ces conditions, cependant, pourquoi maintenir un seul et même mot pour deux réalités différentes? Pourquoi Averroès, assez curieusement, nomme-t-il le sensible-moteur *subiectum*? Pour une simple raison, en vérité, qui ne doit rien à l'inventivité conceptuelle du Commentateur : c'est parce qu'Aristote lui-même le fait<sup>34</sup>. On lit en effet ceci dans le *De anima*:

Puisque, d'autre part, nous sentons que nous voyons et entendons, il faut nécessairement, ou bien que ce soit la vue qui permette de sentir que l'on voit, ou bien que ce soit un autre sens. Mais le même sens alors percevra la vue et *la couleur qui lui est sujette* [tou *hypokeimenou khrômatou*]<sup>35</sup>.

Et, plus loin:

Donc, chaque sens porte sur *le sensible qui lui est assujetti* [tou *hypokeimenou aisthêtou*], avec pour résidence l'organe

<sup>33</sup> *Ibid.* II, 60, p. 219, l. 1-3.

<sup>34</sup> C'est un point que nous avons souligné dans *Transferts du sujet...*, pp. 322-323.

<sup>35</sup> *De anima*, III, 2, 425b12-14 ; trad. Bodéüs, Paris: GF-Flammarion 1993, p. 204 ; nous soulignons.

sensoriel en tant que tel, et il juge des différences que présente *le sensible qui lui est assujetti*<sup>36</sup>.

Ce qui donne comme *textus* dans l'arabo-latine:

Quoniam autem sentimus nos audire et videre, necesse est quod sentire quod nos videmus aut est per hunc visum, aut per aliud; sed illud erit visus, et *coloris subiecti*<sup>37</sup>.

Et, plus bas:

Et unusquisque sensuum est rei *sensibilis subiecte illi*, et est existens in suo sentiente secundum quod est sentiens, et iudicat differentias *sensibilis sibi subiecti*<sup>38</sup>.

<sup>36</sup> *De anima*, III, 2, 426b8-10; trad. Bodéüs, p. 209 (Hamlyn, p. 50, traduit: "Each sense, therefore, is concerned with the subject perceived by it [tou *hupokeimenou aisthétou*], being present in the sense-organ, *qua* sense-organ, and it judges the varieties of the subject perceived by it." Nous soulignons.

<sup>37</sup> Crawford, II, 136, pp. 336-337, l. 1-7. Nous soulignons. Dans son commentaire, Averroès garde le terme, cf. *ibid.*, p. 338, l. 31-34: "necesse est enim ut [sensus] habeat duplarem comprehensionem, scilicet comprehensionem sui primi subiecti, quod sentit, et comprehensionem quod comprehendit." Voir aussi *ibid.*, p. 338, l. 36-38: "Quapropter necesse est nobis ponere eandem virtutem que comprehendat utrumque, scilicet suum primum subiectum, et que comprehendat quod comprehendit." C'est également *subiectum* qu'utilise Guillaume de Moerbecke dans la *nova* dont Thomas d'Aquin se sert, cf. *Sentencia libri De anima*, in *Opera omnia*, XLV, 1, Rome-Paris : Commissio Leonina-J. Vrin 1984, p. 177: "Quoniam autem sentimus quod uidemus et audimus, necesse est uisu sentire quia uidet aut altero. Si autem altero, aut ipso erit quia uidet, aut altero. Si idem, erit uisus et subiecti coloris." Et l'Aquinate de commenter: "Si autem eodem sensu quo sentit colorem sentit uisionem coloris, sequetur quod unus et idem erit sensus et uisus secundum actum, id est uisionis, et subiecti coloris." (p. 178, l. 28-31)

<sup>38</sup> Crawford II, 144, p. 348, l. 1-4 ; nous soulignons. Encore une fois, Averroès utilise *subiectum* dans son commentaire, cf. *ibid.*, l. 16-25: "Et dixit: *Et unusquisque sensuum*, etc. Id est, et manifestum est per se quod unusquisque sensuum iudicat suum subiectum proprium quod est ei secundum quod est illud sentiens, et iudicat cum hoc differentias proprias que sunt in illo subiecto proprio, v. g. quia uisus iudicat colorem, qui est subiectum proprium ei secundum quod est uisus, et iudicat differentias contrarias existentes in eo, v. g. album et nigrum et media, et similiter auditus iudicat sonum, qui est suum subiectum, et grave et leve et media, que sunt differentie soni."

Le sensible, qui meut la puissance réceptrice du sens, est désigné comme “sujet” dans le *De anima* d’Aristote. Aussi la proposition d’Averroès qui fait du sensible un *subiectum* dans le processus sensitif est-elle philologiquement fondée dans le texte qu’il commente. Ce n’est pas, du reste, une originalité du *Grand Commentaire*. Dans son *Commentaire moyen*, le Cordouan écrit pour paraphraser *De an.* 408b24: “the intellect which abstracts intelligible forms from imaginative intentions neither comes to be nor perishes, though its activity does, perishing with the corruption of *the subject* in which it acts”<sup>39</sup>, où “subject” (*ar. mawdū*) désigne l’image qui, recevant l’illumination de l’intellect agent, peut devenir *motrice* de l’intellect matériel.

Malgré l’usage du terme “sujet”, par conséquent, il ressort que la thèse des deux “sujets” des *sensata* (ou, conformément à l’analogie, des *intellecta in actu*) est en fait une thèse sur la double fondation subjective et *objective* de la sensation (ou de la pensée), c’est-à-dire, plus simplement, une thèse sur son support et sur son *objet*. Certains traducteurs modernes du texte grec d’Aristote rendent d’ailleurs, à cet endroit du livre, *hypokeimenon* par “object”<sup>40</sup>. En cela, ils prolongent une lecture médiévale<sup>41</sup>. Jean de Jandun († 1328), par exemple, “le Prince des averroïstes”, remarquait déjà que dans le texte des deux “sujets”, *subiectum* s’entendait tantôt “pro fundamento cui aliquid inest et inhaeret”, tantôt “pro obiecto”:

<sup>39</sup> *Averroes' Middle Commentary on Aristotle's De anima*. A critical edition of the arabic text with english translation, notes, and introduction by Alfred L. Ivry, Provo, Utah: Brigham Young University Press 2002, p. 31, l. 3-6. Nous soulignons.

<sup>40</sup> Tricot et Barbotin, par exemple, le traduisent en français par “objet”.

<sup>41</sup> C'est ce que fait notamment Thomas d'Aquin: “Unusquisque quidem igitur sensus subiecti sensibilis est, qui est in sensitivo in quantum sensituum, et discernit subiecti sensibilis differencias etc.” (*Sentencia libri De anima*, éd. cit., p. 182). Il commente: “Dicit ergo primo quod ex dictis manifestum est quod *unusquisque sensus cognoscitius est sensibilis* sibi *subiecti*, cuius species fit in suo organo in quantum est tale organum (immutatur enim organum uniuscuiusque sensus a proprio obiecto sensus per se, non secundum accidens), et unusquisque sensus *discernit differentias proprii sensibilis* etc.” (*ibid.*, pp. 182-183, l. 19-25). Sur l’importante histoire médiévale de l’“invention” du terme *objection*, cf. l’article de DEWAN, L.: “Obiectum. Notes on the invention of a word”, in *Archives d’Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, 48 (1981), pp. 37-96.

Nam Commentator et Aristoteles aliquando accipiunt subiectum pro fundamento [...], et aliquando pro obiecto, sicut patet in 2 huius cap. de sensu communi, ubi Aristoteles dicit: "... unusquisque igitur sensus subiecti sensibilis est, et discernit subiecti sensibilis differentias". Manifestum est igitur quod ipse accipit ibi subiectum pro obiecto, et in multis aliis locis, accipitur etiam pro subiecto proprio, cui res accidens inhaeret, et sic loquitur Commentator hic<sup>42</sup>.

Une distinction capitale, sans cesse reprise par les maîtres favorables à Averroès<sup>43</sup>, que Jean tenait en fait lui-même de certains prédécesseurs, notamment l'Anonyme de Giele<sup>44</sup> et Siger de Brabant<sup>45</sup>.

<sup>42</sup> *Ioannis de Janduno philosophi acutissimi super libros Aristotelis de anima subtilissimae quaestiones*, Venise: 1587; Minerva, Frankfurt a. M. 1966, III, 5, col. 242. Parlant de l'intellect, il écrit ensuite: "Hic enim accipit subiectum pro subiecto, cui species inhaeret, cum dixit intellectum materialem esse unum de illis subiectis, et accipit subiectum pro obiecto, cum dicit intentionem imaginatam esse subiectum, per quod est verum: quia, scilicet species ei conformatur." (*ibid.*) Sur la noétique de Jean de Jandun et son rapport à Averroès, cf. BRENET, J.-B. : *Transferts du sujet, op. cit.*

<sup>43</sup> Par exemple, cf. TADDEO DA PARMA: *Quaestiones de anima*, éd. S. Vanni Rovighi, *Le 'Quaestiones de anima' di Taddeo da Parma*, Milan: Vita et pensiero 1951, p. 46, et JACOBUS DE PLACENTIA: *Lectura super tertium De anima*, éd. Z. Kuksewicz, *Jacobi De Placentia Lectura cum questionibus super tertium De anima*, Wroclaw-Varsovie-Cracovie: Ossolineum 1967, p. 164, l. 24-30 et p. 165, l. 2-5.

<sup>44</sup> Cf. *Ignoti auctoris quaestiones in Aristotelis libros I et II De anima*, II, 4, éd. M. Giele (ci-dessous: L'ANONYME DE GIELE), in *Trois commentaires anonymes sur le Traité de l'Âme d'Aristote*, éd. M. Giele, F. Van Steenberghe, B. Bazán, Louvain-Paris : Publications Universitaires-Béatrice-Nauwelaerts (Philosophes médiévaux, 11) 1971, p. 75, l. 53-64: "Nunc autem Aristoteles videtur determinare primo huius quod intelligere non est proprium animae, sed animae et corpori; et modus per quem est commune corpori quoniam non est sine phantasmate. Hoc autem non est ut intelligere sit perfectio hominis, sed eget homine ut obiecto. Sic non est dicere intellectum intelligere, sed hominem, non ex hoc modo quo intelligere sit in materia, ut videre in oculo, et per consequens non ut perfectio, sed ut separatum a materia. Eget tamen materiali corpore ut obiecto, non ut subiecto suo; et pro tanto est dicere hominem intelligere; tamen non est ita ut dicimus hominem sentire. Si dicas quod proprie homini <convenit intelligere>, non est probatum, et ideo hoc est negandum." Voir aussi *ibid.*, I, 6, p. 39, l. 71-76: "nam sic probat Aristoteles quod intelligere non est proprium animae, si intellectus est

Après avoir vu que les *duo subiecta des sensata in actu* correspondaient à une sujet-substrat et un sujet-objet, il faut à présent examiner comment Averroès, pour résoudre les trois antinomies cruciales de la noétique humaine, applique à l'intellect cette bipartition.

D. Black a raison d'écrire que l'idée des "deux sujets" de la pensée n'est au fond rien qu'une élaboration du principe aristotélicien selon lequel il n'y a pas de pensée sans image: "on the level of intellection, this doctrine of the double subject is essentially an elaboration on the Aristotelian claim that the activities of the intellect are always dependent upon the concomitant activities of the imagination."<sup>46</sup> C'est ce que l'on a vu plus haut en rappelant l'option empiriste du système aristotélicien contre l'idéalisme de Platon. Trois éléments, donc, concourent à la production d'une pensée humaine : (1) des formes individuelles offertes à l'universalisation; ce sont les

phantasia, ut dixerunt aliqui, aut non est phantasia, sed in veritate non est sine phantasmate; et cum sit phantasia vel non sine phantasmate, non erit sine corpore: nam hoc probat intelligere indigere corpore vel phantasmate sicut obiecto."

<sup>45</sup> SIGER DE BRABANT: *Quaestiones de anima intellectiva*, chap. 3, in *Quaestiones in tertium de anima, de anima intellectiva, de aeternitate mundi*, éd. B. Bazán, Louvain-Paris: Publications Universitaires-Béatrice-Nauwelaerts (Philosophes médiévaux, 13) 1972, pp. 84-85, l. 57-72: "Dicendum est igitur aliter secundum intentionem Philosophi, quod anima intellectiva in essendo est a corpore separata, non ei unita ut figura cereae, sicut sonant plura verba Aristotelis et eius ratio ostendit. Anima tamen intellectiva corpori est unita in operando, cum nihil intelligat sine corpore et phantasmate, in tantum quod sensibilia phantasmata non solum sunt necessaria ex principio accipienti intellectum et scientia rerum, immo etiam habens scientiam considerare non potest sine quibusdam formis sensatis, retentis et imaginatis. Cuius signum est quod, laesa quadam parte corporis, ut organo imaginationis, homo prius sciens scientiam amittit, quod non contingere nisi intellectus dependeret a corpore in intelligendo. Sunt igitur unum anima intellectiva et corpus in opere, quia in unum opus convenient; et cum intellectus dependeat ex corpore quia dependet ex phantasmate in intelligendo, *non dependet ex eo sicut ex subiecto in quo sit intelligere, sed sicut ex obiecto*, cum phantasmata sint intellectui sicut sensibilia sensui." Nous soulignons.

<sup>46</sup> "Consciousness and Self-Knowledge in Aquinas's Critique of Averroës' Psychology", *Journal of the History of Philosophy*, 31 (1993), p. 363; cf. aussi BLAUSTEIN, M.: *Averroës on the Imagination and on the Intellect*, Ph.D. thesis, Cambridge (Mass.): Harvard University 1985, pp. 58-67 et 174-177; enfin, cf. DAVIDSON, H.: "Averroës on the material intellect", *Viator*, 17 (1986), pp. 117-120.

*intentiones ymaginatae*, qui confèrent aux intelligibles un contenu ou une référence; (2) un intellect agent capable d'abstraire ces formes; (3) un intellect matériel capable de les recevoir. Grâce à l'intellect matériel qui leur sert de support, les *intellecta in actu* sont “unum entium in mundo”. Cela vient de ce que “*intellecta sunt intentiones formarum ymaginationis abstracte a materia, et ideo indigent necessario in hoc esse habere materiam aliam a materia quam habebant in formis ymaginationis.*”<sup>47</sup> Les formes universelles (des choses mondaines) sont abstraites, elles n'ont pas d'être séparé, elles n'ont d'existence que mentale. Pour qu'elles existent en acte, il faut donc un principe intellectuel qui, en leur servant de substrat, assurent leur être-connu, *i.e.* leur être. Averroès revient souvent sur ce montage du processus intellectif qui justifie conjointement le recours aux images et l'intervention de l'intellect agent. Sans image, le concept serait vide. C'est l'image qui donne à la pensée sa spécification formelle. Et tant que l'homme a rapport aux choses du monde, il n'y a qu'elle qui puisse le faire étant donné que l'universel, qui n'existe pas en acte comme une Idée platonicienne, n'est toujours d'abord que l'universalisable d'une “intention” imaginée. “Et ideo anima rationalis indiget considerare intentiones que sunt in virtute ymaginativa, sicut sensus indiget inspicere sensibilia.”<sup>48</sup> La pensée n'est donc pas le fruit d'une illumination ou d'un épanchement direct de l'intellect agent sur l'intellect matériel. Elle commence avec l'image, *par elle*. Le tort d'Avicenne fut en effet de n'avoir assigné d'autre fonction à l'image que celle d'occasion d'un acte en lui-même strictement intellectuel. Chez lui, l'âme n'acquiert par l'étude des données sensibles que la capacité de s'unir à l'intellect agent, c'est-à-dire de se rendre apte à en recevoir, comme une science littéralement in-fuse, les formes intelligibles. Dans ce circuit, le sensible n'est jamais la véritable source de l'intelligible, il n'est que le déclencheur d'une donation extrinsèque. A l'inverse, donc, Averroès insiste sur l'idée que l'image est réellement motrice dans le processus intellectif. Mais ce n'est pas

<sup>47</sup> Crawford III, 30, p. 469, l. 31-34.

<sup>48</sup> *Ibid.*, 4, p. 384, l. 45-47; cf. *L'intelligence...*, p. 55: “De là vient que l'âme rationnelle a besoin de considérer les “intentions” existant dans la faculté imaginative, tout comme les sens ont besoin d'inspecter les sensibles.”

tout. Si penser est une forme de passion, l'intellect matériel ne peut pourtant pas recevoir sans médiation son "objet". L'intellect matériel ne pâtit pas de l'image, de l'action directe de l'image. L'image n'est motrice qu'à la condition d'être illuminée par l'intellect agent qui, par son acte de dématérialisation, l'élève au plan de l'intelligibilité en acte. L'image n'est motrice, donc, que par l'intervention d'un *second* moteur, l'intellect agent. C'est le fruit de leur co-opération qui se dépose dans l'intellect matériel:

videtur quod forma rerum extrinsecarum movent hanc virtutem ita quod mens aufert eas a materiis, et facit eas primo intellecta in actu postquam erant intellecta in potentia<sup>49</sup>.

Comme Aristote le fait, Averroès recourt au modèle de la lumière dans le processus de vision:

quemadmodum enim subiectum visus movens ipsum, quod est color, non movet ipsum nisi quando per presentiam lucis efficitur color in actu postquam erat in potentia, ita intentiones ymaginate non movent intellectum materialem nisi quando efficiuntur intellecte in actu postquam erant in potentia. Et propter hoc fuit necesse Aristoteli imponere intellectum agentem [...]; et est extrahens has intentiones de potentia in actum<sup>50</sup>.

Ce qu'on retrouve plus loin:

<sup>49</sup> Crawford III, 4, p. 383-385, l. 47-50; cf. *L'intelligence...*, p. 55: "il appert que les formes des choses extérieures meuvent cette faculté [l'âme rationnelle] dans la [stricte] mesure où l'esprit (*mens*) les retire [préalablement] de [toute] matière et les rend pour la première fois intelligibles en acte, alors qu'elles étaient auparavant intelligibles en puissance."

<sup>50</sup> Crawford III, 5, p. 401, l. 405-410. Cf. *L'intelligence...*, p. 70: "De même en effet que le sujet qui meut la vue, à savoir la couleur, ne la meut que quand, en présence de lumière, la couleur devient couleur en acte après avoir été en puissance, de même les « intentions » imaginées ne meuvent l'intellect matériel que quand elles deviennent intelligibles en acte après l'avoir été en puissance. C'est pour cela qu'Aristote a dû poser un intellect agent [...], car c'est cet intellect qui fait passer ces « intentions » de la puissance à l'acte."

Quemadmodum enim visus non movetur a coloribus nisi quando fuerint in actu, quod non completur nisi luce presente, cum ipsa sit extrahens eos de potentia in actum, ita etiam intentiones ymaginate non movent intellectum materialem nisi quando fuerint intellecte in actu, quod non perficitur eis nisi aliquo presente quod sit intellectus in actu<sup>51</sup>.

En effet,

Neque [...] possumus dicere quod intentiones ymaginate 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. Unde necesse est, cum hoc quod posuimus quod proportio intentionum ymaginatarum ad intellectum materialem est sicut proportio sensibilium ad sensus (ut Aristoteles post dicit), imponere alium motorem esse, qui facit eas movere in actu intellectum materialem (et hoc nichil est aliud quam facere eas intellectas in actu, abstrahendo eas a materia)<sup>52</sup>.

Ainsi, comme on l'a dit, il faut, pour penser, (1) une image, susceptible de mouvoir l'intellect, (2) un intellect agent, capable de

<sup>51</sup> Crawford III, 18, p. 439, l. 66-71. Cf. *L'intelligence...*, p. 108: "De même que la vue n'est mue par les couleurs que quand elles sont en acte, ce qui ne s'accomplit qu'en présence de lumière, puisque c'est elle qui les extrait de la puissance à l'acte, de même aussi les entités de l'imagination ne meuvent l'intellect matériel qu'une fois intelligibles (*intellecte*) en acte, ce qui ne s'accomplit pour elles qu'en présence de quelque chose qui est intellect en acte."

<sup>52</sup> Crawford III, 18, pp. 438-439, l. 46-57; *L'intelligence...*, p. 107: "on ne peut pas dire [...] que les « intentions » de l'imagination sont seules à mouvoir l'intellect matériel et à l'extraire de la puissance à l'acte, car, s'il en était ainsi, il n'y aurait aucune différence entre l'universel et l'individu, et l'intellect appartiendrait au [même] genre [que] la faculté imaginative. Bien que (*cum hoc quod*) l'on pose que le rapport des « intentions » de l'imagination à l'intellect matériel est comme le rapport des sensibles au sens (comme Aristote le dit ensuite), il est donc nécessaire de poser qu'il y a un autre moteur qui les rend à même de faire passer à l'acte l'intellect matériel (ce qui consiste à les rendre intelligibles en acte en les abstrayant de la matière)."

l'universaliser et de la rendre, donc, intellectuellement efficace, (3) un intellect matériel, destiné à recevoir les formes intelligibles créées par l'abstraction. En toute rigueur, par conséquent, la théorie des "deux sujets" de la pensée est la théorie triangulaire de son substrat et de ses deux moteurs. Et si l'image-motrice est appelé "sujet", c'est parce qu'elle est l'analogie du sensible dont Aristote lui-même écrit qu'il est "sujet". Cela dit, une autre raison peut l'expliquer, qui n'annule pas la précédente. Considérons d'abord d'autres possibilités plus ou moins critiquables.

En C31, commentant *De an.* 431a17-431a22, Averroès note: "cum demonstravit similitudinem inter intellectum et sensum in indigentia *subiecti* a quo recipiunt intentiones quas comprehendunt"<sup>53</sup>, et l'on retrouve le terme de "sujet" valable soit pour le sensible extérieur à l'âme, soit pour l'image présente en elle. A. de Libera traduit ainsi: "Ayant montré que la ressemblance entre l'intellect et le sens réside dans le fait d'avoir besoin d'un *objet* (*subiecti*) dont ils reçoivent les "intentions" qu'ils perçoivent, etc."<sup>54</sup>. Pour justifier cette traduction, sans nier la pertinence du terme utilisé par Averroès, il écrit subtilement en note: "Le mot *subiectum* a ici, avant tout, le sens d'« objet », au sens où l'on parle d'un objet de perception. Cet objet est en même temps le substrat, le fondement des entités présentées à l'instance réceptrice – d'où le titre de *subiectum*".<sup>55</sup> Il n'a pas tort, si l'on songe à ce passage de l'*Epitomé* sur le *De anima*: "Si donc les formes imaginées ne sont pas seulement motrices pour cette faculté [l'intellect] et qu'elles sont l'une des choses par quoi advient la saisie de l'universel, elles sont donc d'un certain point de vue semblables à un substrat pour l'universel. Car elles sont selon la disposition et en puissance l'universel, et celui-ci est relié à elles."<sup>56</sup> Ce que paraît confirmer un autre passage du même texte (remanié par Averroès lui-même), préfigurant la position qui sera celle du

<sup>53</sup> Crawford III, 31, p. 470, l. 9-11; nous soulignons.

<sup>54</sup> *L'intelligence...*, p. 139; nous soulignons.

<sup>55</sup> *L'intelligence...*, p. 139; nous soulignons.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 335;

<sup>56</sup> *Talhiṣ kitāb an-nafs*, éd. A. F. al-Ahwānī, Le Caire, Maktabat al-nahdat al-misriyya, 1950, p. 70; trad. M. Geoffroy; nous soulignons.

Cordouan dans le *Grand Commentaire*: “D'où ce qui semble au sujet des intelligibles, à savoir qu'ils sont liés à deux substrats: l'un éternel, et c'est celui dont le rapport à eux [les intelligibles] est le rapport de la matière aux formes sensibles; et le second générable et corruptible, et ce sont les formes de l'imagination qui sont sous un certain rapport un substrat, et sous un autre rapport un moteur.”<sup>57</sup> La fin de ce texte, pourtant, fragilise la suggestion d'A. de Libera. L'image-moteur, ou l'image-objet, n'est pas *en même temps* image-substrat. L'image est substrat de l'intelligible *sous un certain rapport*, c'est-à-dire qu'elle est substrat de l'intelligible *en puissance* (ce qu'on retrouve dans le *Grand Commentaire*, en C30, où on lit que les formes intelligibles ont une *materia in formis ymaginationis*<sup>58</sup>), et elle est moteur de l'intelligible *sous un autre rapport*, c'est-à-dire qu'elle est moteur de l'intelligible *en acte*, ces deux statuts correspondant, si l'on peut dire, à deux “phases” ou deux “états” distincts du processus intellectif. Averroès ne dit donc pas, sans nuances, que l'image-moteur est substrat de l'intelligible en acte. Il ne peut pas le dire. En tant que moteur, l'image n'est pas ou n'est plus substrat. Il est pour Averroès philosophiquement impossible de faire de l'*intentio yimaginata* un “support”, un “sujet d'inhérence” ou encore un “lieu” de l’“*intentio intellecta*” en acte puisque l'intelligible ne peut résider *comme tel* dans cet “*aliquid hoc*” qu'est l'image<sup>59</sup>. Celle-ci, autrement dit, ne saurait être “sujet” de l'intelligible *au même titre* que l'intellect matériel. Elle n'en est pas le second *substrat*. Ce qui veut dire qu'il n'y a pas de bi-location ou de co-présence de l'intelligible en acte. En tant qu'il est en acte, l'intelligible n'est *que* dans l'intellect. C'est ce qu'affirme justement R. Taylor quand il note que “those intelligibles *in act* exist *in particular human beings only operationnally, not ontologically as they do in the Material intellect.*”<sup>60</sup>

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 87.

<sup>58</sup> Crawford III, 30, p. 469, l. 34.

<sup>59</sup> C'est d'ailleurs contre la notion d'*aliquid hoc* qu'Averroès élabore sa conception de l'intellect matériel (cf. *L'intelligence...*, note 21, p. 181). Pour l'amorce du problème, cf. *L'intelligence...*, pp. 51-53.

<sup>60</sup> “Remarks on Cogitatio in Averroes' *Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima Libros*”, in AERTSEN, J.A. et ENDRESS, G. (éds.) : *Averroes and the Aristotelian Tradition. Sources. Constitution and Reception of the Philosophy of Ibn*

On pourrait faire à cela une objection, qui viserait à justifier tout de même l'emploi du terme “sujet”, en son sens propre, pour l'*intentio yimaginata*. Aristote, en effet, écrit lui-même que l'intellect pense les formes *dans* les images<sup>61</sup>. D. Black s'y réfère pour expliquer que l'image, chez Averroès, n'est pas seulement moteur (elle ne l'est que lors de la formation première d'un concept), et qu'elle pourrait donc sans contradiction être désignée comme “sujet”. Elle écrit: “when the image acts as a vehicle for the subsequent exercise of thought, it is no longer a mover, but a constituent element of the activity of thinking itself: the intellect faculty (to *noetikon*) thinks the forms *in* the images (*en tois phantasmasi*) (3.7.431b1-2).”<sup>62</sup> Cela, pourtant, ne vaut pas pour la

*Rushd* (1126-1198). *Proceedings of the Fourth Symposium Averroicum* (Cologne 1996), Leyde-Boston-Cologne: Brill (Islamic Philosophy, Theology and Science. *Texts and Studies*, 31) 1999, p. 135; nous soulignons. Ce passage de H. Davidson, du coup, nous paraît ambigu, in *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on intellect. Their cosmologies, theories of the active intellect, and theories of human intellect*, New York: Oxford University Press 1992, p. 334: “The Long Commentary was seen in the preceding chapter to posit two subjects for human theoretical thought. It located theoretical thought both in the human imaginative faculty, characterizing that guise of theoretical thought as generated-destructible, and in the eternal material intellect, characterizing that guise as eternal”. L'analyse de Ghisalberti, qui prête à Averroès ce que Thomas d'Aquin lui fait dire, est fautive: “questo pensiero in atto propriamente è attività dell'intelletto possibile; tuttavia esso ha una certa continuità (*copulatio, coniunctio*) con il singolo uomo. La specie intelligibile infatti ha due soggetti (o luoghi)” (p. 198); c'est la même chose en français, dans l'introduction à THOMAS D'AQUIN: *Somme contre les Gentils*, II, Paris, GF-Flammarion 1999, p. 53: “c'est parce que les images qui lui sont propres, produites par son âme sensitive, dans sa faculté cogitative, sont le sujet-support de l'intelligible en puissance que l'homme peut être dit à bon droit penser...”.

<sup>61</sup> *De an.* III, 7, 431 b2.

<sup>62</sup> “Consciousness and Self-Knowledge...”, n. 58, p. 373. L'idée que l'intellect connaît en quelque façon *dans* l'homme, *dans ses images* et non en dehors d'elles, fut développée par Antoine de Parme au début du XIV<sup>e</sup> siècle. Le maître ès arts l'explique ainsi: bien que l'intellect soit ontologiquement séparé de l'individu, l'abstraction de l'image n'est pas une délocalisation puisque l'espèce intelligible en acte, étant incorporelle, n'a pas de lieu propre; on pourrait donc dire qu'elle est abstraite “sur place”, que l'image, en tant qu'elle est spiritualisée, ne quitte pas véritablement l'individu qui la supporte. Antoine le dit explicitement, mais pas Averroès. Sur ce point, cf. Z. Kuksewicz, *De Siger de Brabant à Jacques de*

traduction arabo-latine du *Grand Commentaire* qui a totalement fait disparaître l'idée du grec, puisqu'on lit pour *De an.* III, 7, 431b1-2: "Intelligit enim formas per primas ymaginations."<sup>63</sup> Pas question, donc, d'une intellection *dans* les images qui rendrait en partie légitime le lexique de la subjectivité. On pourrait cependant rétorquer que des formules d'Averroès le suggèrent, comme lorsqu'il parle de la *res intelligibilis* "que est apud me et apud te multam *in subiecto* secundum quod est vera, scilicet formas ymaginationis, et unam *in subiecto* per quod est intellectus ens (et est materialis)"<sup>64</sup>, ou lorsqu'il dit de l'*intelligere* dans le livre II du *Grand Commentaire* que "quandoque sit in potentia, quandoque in actu, non quia intellectus est generabile et corruptibile, sed quia *intra* corpus corrumpitur aliquid aliud, *in quo* est intelligere."<sup>65</sup> Mais cela ne tient pas non plus. D'une part, ce n'est pas dans ces textes qu'Averroès recourt au terme de "subiectum" pour qualifier l'"intentio ymaginata". D'autre part, la traduction latine peut tromper si l'on croit que "in quo" renvoie à ce *dans quoi* la pensée ou l'intelligible vient à se produire, à son siège, à son foyer. Le latin a sans doute rendu par *in* la particule arabe *bi* qui, en l'occurrence, signifie certainement *par*: l'image est, grâce à l'intervention de l'intellect agent, ce moteur "*a quo* est intelligere"; une fois de plus, elle n'est pas un sujet-substrat. L'intellect *en moi* (*intellectus in nobis*) dont il est souvent question dans le commentaire du Cordouan désigne l'intelligible en acte, en tant qu'il est créé sur la base de *mes* images et que, en vertu d'un processus qu'Averroès n'explique pas, je tiens sous le contrôle de ma volonté. Ce qui est en moi, quand je pense ou quand je re-pense, ce ne peut être, comme le note à nouveau R. Taylor, que "images or intentions which are produced by the cogitative power in its collaborative activity with the Material

*Plaisance. La théorie de l'intellect chez les averroïstes latins des XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles*, Wrocław-Varsovie-Cracovie : Ossolineum 1968, pp. 163-165.

<sup>63</sup> Crawford, III, 32, p. 472, l. 13-14. Rien à voir avec la traduction de Guillaume de Moerbecke, qui donne: "Species quidem igitur intellectuum in fantasmatisbus intelligit" (*Sententia libri De anima*, éd. cit., p. 229). Sur le bouleversement de cette thèse capitale pour la noétique, cf. *L'intelligence...*, note 671, pp. 343-344.

<sup>64</sup> Crawford III, 5, p. 412, l. 724-727. Cf. le passage cité plus haut, in *L'intelligence...*, p. 80.

<sup>65</sup> *Ibid.*, I, 66, p. 89, l. 16-22 ; nous soulignons.

intellect and now seen in a new light, that is, which are now seen under the aspect of universality.”<sup>66</sup> A proprement parler, l’intelligible en acte n’est donc pas pensé dans l’image, et ce n’est pas non plus le fait qu’elle l’enveloppe, qu’il “y” soit *en puissance* que recouvre dans le *Grand Commentaire* l’idée précise de l’*intentio yimaginata* comme “subiectum” de l’intention intelligée *en acte*. Il n’est cependant pas impossible que le terme, conceptuellement inadéquat, ait été conservé par Averroès.

Reposons alors la question: si ce qui précède ne rend pas compte d’une façon totalement satisfaisante du terme “sujet” appliqué à l’image, qu’est-ce qui peut l’expliquer? Sans doute faut-il penser à une autre raison, omniprésente dans la mise en place par Averroès de la “thèse” des deux “sujets”: sa rupture avec Avempace.

Avempace fut le modèle du jeune Averroès, comme l’atteste son *Epitomé* du livre *De l’âme* et comme lui-même le reconnaît dans son *Grand Commentaire*<sup>67</sup>. C’est probablement par son biais, *i.e.* par la lecture de ses textes consacrés au *De anima*, qu’il a pris connaissance de la psychologie aristotélicienne<sup>68</sup>, avant d’estimer, de façon radicale et définitive, qu’il s’agissait d’une interprétation fautive de la pensée d’Aristote. Or quelle était, selon Averroès, la lecture d’Avempace? Il le rappelle plusieurs fois dans le *Grand Commentaire*:

Abubacher autem videtur intendere in manifesto sui sermonis quod intellectus materialis est virtus yimaginativa secundum quod est preparata ad hoc quod intentiones que

<sup>66</sup> “Remarks...”, p. 136.

<sup>67</sup> Cf. Crawford III, 30, p. 470, l. 41-42. Sur l’évolution de la noétique rushdienne, cf. l’introduction de M. Geoffroy, in AVERROÈS: *La béatitude de l’âme*, pp. 42-81.

<sup>68</sup> Voici ce que note M. Geoffroy à propos du Compendium sur l’âme, in SIRAT, C. et GEOFFROY, M.: *L’original arabe du Grand Commentaire d’Averroès au De anima d’Aristote*, *op. cit.*, p. 22, n. 1: “le texte ne résume pas le *De anima* d’Aristote, mais s’appuie sur des œuvres considérées par Averroès comme des commentaires de l’œuvre du Stagirite, en particulier le *Kitâb al-nafs* (“Livre sur l’âme”) d’Avempace, le *De anima* d’Alexandre d’Aphrodise et la Paraphrase de Thémistius. La raison en est selon nous qu’Averroès n’a pas encore eu accès au texte d’Aristote au moment où il rédige son Compendium.”

sunt in ea sint intellecte in actu, et quod non est alia virtus subiecta intellectis preter istam virtutem. Abubacher autem videtur intendere istud fugiendo impossibilia contingentia Alexandro, scilicet quod subiectum recipiens formas intellectas est corpus factum ab elementis, aut virtus in corpore; quoniam, si ita fuerit, contingat aut ut esse formarum in anima sit esse earum extra animam, et sic anima erit non comprehensiva, aut ut intellectus habeat instrumentum corporale, si subiectum ad intellecta sit virtus in corpore, sicut est de sensibus<sup>69</sup>.

Pour Avempace, dit Averroès, c'est la disposition à être intelligées des formes imaginatives qui constitue l'intellect matériel. Ce dernier est une disposition inhérente à la faculté de l'imagination. Ce qui signifie que l'image elle-même, en tant qu'elle est préparée à l'actualisation qui donne l'intelligible, est le "récepteur" de la pensée (Averroès parle quelques lignes plus haut du "subiectum intellectorum"<sup>70</sup>): aussi l'image devient-elle le "subiectum recipiens formas intellectas", le "subiectum ad intellecta."<sup>71</sup> Le sujet de la pensée, en somme, c'est l'image. Du point de vue conceptuel, Averroès rompt sans équivoque dans le *Grand Commentaire* avec une telle doctrine<sup>72</sup> qui, selon lui, ne peut rendre raison de l'idée aristotélicienne selon laquelle l'intellect est par rapport aux images comme est le sens par rapport aux sensibles. Ce qui veut dire que l'image est motrice et non réceptrice. D'où le contresens d'Avempace: "hoc subiectum intellectus quod est motor illius quoquo modo est illud quod reputavit Avempeche esse recipiens."<sup>73</sup>

<sup>69</sup> Crawford III, 5, p. 397, l. 299-311.

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 396, l. 270.

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 397, l. 310.

<sup>72</sup> Cf. à nouveau *ibid.*, 30, p. 470, l. 41-45: "Sed illud quod fecit illum hominem errare, et nos etiam longo tempore, est quid Moderni dimittunt libros Aristotelis et considerant libros expositorum, et maxime in anima, credendo quod iste liber impossibile ut intelligatur."

<sup>73</sup> Crawford III, 5, p. 400, l. 395-397. L'intellect matériel n'est pas l'image qui, en puissance, contient l'universel: "Et declaratio Aristotelis quod necesse est ut in intellectu materiali non sit aliqua intentionum existentium in actu, sive fuerit intentio intellecta in actu *aut in potentia*, sufficit in destructione opinionis." (*ibid.*, 30, pp. 469-470, l. 37-41)

L'erreur est patente. Pour exister en tant qu'intelligibles en acte, les formes universelles sont *abstraites* des images (plus exactement: des *intentiones formarum ymaginationis*) comme de leur "matière"; ils ne sauraient s'y re-déposer, auquel cas, de façon contradictoire, l'image se recevrait elle-même. En résumé:

Intentiones enim ymaginate sunt moventes intellectum, non mote. Declaratur enim quod sunt illud cuius proportio sensati ad sentiens, non sicut sentientis ad habitum qui est sensus. Et si esset recipiens intellecta, tunc res reciperet se, et movens esset motum<sup>74</sup>.

Un remaniement théorique clair, déjà réperable dans les corrections de l'*Epitomé*. On lit en effet cette mise au point d'Averroès, qui revient sur sa première doctrine:

Quant aux formes de l'imagination, ce sont celles dont le rapport à l'intellect matériel est comme le rapport du senti au sens, je veux dire [le rapport] du visible à la vue, non le rapport de l'œil à la vue, je veux dire le substrat, comme on l'a dit précédemment. Le premier à avoir dit cela est Abū Bākr ibn al-Ṣā'īg, et il nous a induit en erreur<sup>75</sup>.

Et aussi:

Quant à savoir si les formes imaginées jouent le rôle de substrat pour cette faculté [l'intellect] ou celui de moteur, comme c'est le cas des résidus de la perception dans le sens

<sup>74</sup> *Ibid.*, 5, p. 398, l. 334-340. Cf. aussi: "Deinde dixit: *Et ideo nichil intelligit anima sine ymaginatione*. Idest, et quia proportio sensibilium ad sensum, ideo necesse fuit ut intellectus materialis non intelligat aliquod sensibile absque ymaginatione. Et in hoc dicit expresse quod intellecta universalia colligata sunt cum ymaginibus, et corrupta per corruptionem earum. Et expresse etiam dicit quod proportio intelligibilium ad ymagines est sicut proportio coloris ad corpus coloratum, non sicut proportio coloris ad sensus visus sicut existimavit Avempace." (*ibid.*, 30, p. 469, l. 21-31) Sur la rupture avec Avempace, cf. l'introduction de M. Geoffroy, in AVERROËS: *La béatitude de l'âme*, pp. 78-80.

<sup>75</sup> *Talhīṣ kitāb an-nafs*, éd. cit., p. 90; trad. M. Geoffroy.

commun, pour la faculté imaginative, il semble que leur rôle ne soit pas celui de substrat<sup>76</sup>.

Il ne s'agit pas ici de nous prononcer sur la pertinence de la lecture qu'Averroès fait de la pensée d'Avempace – c'est un autre travail, qui exige de confronter son commentaire avec les textes qu'il pouvait lire. Ce qui compte pour nous c'est de noter, d'une part, qu'Averroès prête à Avempace cette thèse qui fait en quelque façon de l'image le "sujet-substrat" de l'intelligible et que, d'autre part, c'est dans le cadre de cette critique de l'ancien modèle bajjién qu'est formulée et défendue la "thèse" des deux "sujets" de la sensation et de la pensée. Dans la dénomination "sujet" donnée par Averroès à l'image-motrice, il faudrait alors voir un reste de la période bajjiénne du Commentateur, un reliquat lexical du premier âge de sa pensée: la rupture théorique ne se serait pas intégralement traduite dans les mots.

Au moins trois sources, par conséquent, alimentent la "thèse" des deux "sujets" du point de vue terminologique: (a) la lettre même du *De anima*, qui fait du sensible, analogue à l'image, un *hypokeimenon*; (b) l'idée, jadis explicitement énoncée par Averroès, que l'image est en un sens "matière" de l'universel, qu'elle l'enveloppe, et que, pour cette raison, elle est pour l'intelligible comme comme un "substrat"; (c) enfin la rémanence d'une désignation bajjiénne désormais investie d'un nouveau sens conceptuel (l'image étant ce qui meut, non ce qui reçoit). Car, encore une fois, la position d'Averroès, sur cette base, est nette: l'intelligible *en acte* (et c'est bien de cela qu'il s'agit en Crawford III, 5, p. 400, l. 379-390) a deux "sujets", mais il n'a pas deux sujets-*substrats*. En tant que tel il n'est pas ici, dans l'intellect matériel, et là, dans l'image. L'image n'est pas le second récipient de la forme universelle en acte, elle est ce qui, illuminée par l'intellect agent, permet à cette forme de se déposer dans le récepteur idoine: l'intellect matériel.

---

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 70.

Précisons maintenant le sens des autres développements d'Averroès concernés par ce montage des "deux sujets". Le problème de l'intelligible un et multiple (avec l'exemple du savant et de l'élève) prolonge en fait la deuxième difficulté liée à la nature de l'intellect, celle de l'individuation de la pensée humaine. C'est, dit Averroès, le problème "le plus difficile". Il s'agit de savoir comment "postrema perfectio in homine sit numerata per numerationem individuorum hominis, et prima perfectio sit una in numero omnibus."<sup>77</sup> Deuxième difficulté qui rappelle l'enjeu de la première. Après avoir demandé comment l'intellect théorétique pouvait être produit si l'intellect agent et l'intellect matériel étaient éternels, Averroès pose à présent cette question: si l'intellect matériel est éternel (non engendrable, non corruptible), *et unique* pour toute l'espèce humaine, comment l'intellect théorétique peut-il être engendrable et corruptible, *et nombré* (individué) par les différents individus humains qui pensent? A l'antinomie de l'éternel et de l'aventice succède donc celle de l'un et du multiple.

La perfection première de l'homme, c'est l'intellect matériel, et la perfection dernière "en" lui désigne la pensée en acte. Si la première est universelle, il semble inévitable que la seconde, qui la continue, le soit aussi. Chaque intellection ne serait alors plus que la pensée de cette substance unique, uniformément communiquée à l'ensemble des êtres humains. Si c'est le même intellect que l'espèce humaine se partage, il ne pourra se faire que différentes pensées distinguent différents hommes. De l'un ne sortira pas le multiple. Un seul intellect, ce serait une seule pensée, la même pour tous, au même moment, et malgré nous. Si l'intellect est un, par conséquent, puis-je exister comme individu pensant?

La réponse est négative si le montage du processus intellectif est analogue à celui de la sensation:

Et si posuerimus quod non numeratur per numerationem individuorum, contingit ut proportio eius ad omnia individua existentia in sua perfectione postrema in generatione sit

---

<sup>77</sup> Crawford III, 5, p. 399, l. 349-350.

eadem, unde necesse est, si aliquod istorum individuorum acquisierit rem aliquam intellectam, ut illa acquiratur ab omnibus illorum. Quoniam, si continuatio illorum individuorum est propter continuationem intellectus materialis cum eis, quemadmodum continuatio hominis cum intentione sensibili est propter continuationem prime perfectionis sensus cum eo qui est recipiens intentionem sensibilem (continuatio autem intellectus materialis cum omnibus hominibus existentibus in actu in aliquo tempore in perfectione eorum postrema debet esse eadem continuatio; nichil enim facit alietatem proportionis continuationis inter hec duo continua), si, inquam, hoc ita est, necesse est, cum tu acquisieris aliquod intellectum, ut ego etiam acquiram illud intellectum; quod est impossibile<sup>78</sup>.

Mais Averroès sort de l’impasse en une phrase: “dicamus [...] quod manifestum est quod homo non est intelligens in actu nisi propter continuationem intellecti cum eo in actu”<sup>79</sup>. Une phrase qui, en fait, revient à invalider le modèle de la sensation. Si penser revient à se joindre à l’intelligible en acte et sentir à se joindre au senti en acte, une pensée individuelle advient lorsqu’une “continuatio” (*ittiṣāl*) s’établit *directement* entre l’intelligible en acte et un individu humain. C’est cette immédiateté qui distingue ici l’intellection de la sensation. Si je me “joins” au senti quand je sens, en effet, c’est parce que je suis *préalablement* “joint” à la faculté sensorielle. Cette faculté, qui reçoit le senti, est toujours déjà *ma* faculté, dans la

<sup>78</sup> *Ibid.*, pp. 402-403, l. 449-465. Cf. *L'intelligence...*, pp. 71-72: “Car, si la jonction de ces individus [avec la chose intelligible en acte] a pour cause la jonction de l'intellect matériel avec eux, de même que la jonction de l'homme avec l'« intention » sensible a pour cause la jonction de la perfection première du sens avec lui qui reçoit l'« intention » sensible (or la jonction de l'intellect matériel avec tous les hommes existant en acte à un certain moment dans leur perfection dernière devra être la même jonction, car, rien ne peut causer ici de différence dans le rapport de jonction entre ceux qui sont joints), si, dis-je, il en est ainsi, il sera nécessaire que quand tu acquiers un certain intelligible, moi aussi j'acquière cet intelligible; ce qui est impossible.”

<sup>79</sup> Crawford III, 5, p. 404, l. 501-503. Cf. *L'intelligence...*, pp. 73-74: “Disons qu'il est manifeste que l'homme n'est doué d'intellection en acte qu'à cause de la jonction de l'intelligible (*intellecti*) en acte avec lui.”

mesure où elle informe substantiellement mon corps, et c'est pour cette raison, par ce biais, que la réception du senti constitue *ma* sensation: la propriété de l'opération (tel ou tel acte sensitif), autrement dit, est conditionnée par celle de son opérateur (telle ou telle puissance de sentir, initialement inscrite dans un corps particulier). Et si c'est bien moi qui sens quand elle est actuée, c'est que l'aptitude à sentir est déjà mienne en tant que faculté de l'âme constitutive de mon corps: en ce cas, l'appropriation de l'acte second continue celle de l'acte premier.

Précisément, il n'en va pas de même dans la pensée. Si penser équivaut à se joindre à l'intelligible en acte, ce rapport n'est pas commandé par une première jonction à cette puissance d'intelliger qu'est l'intellect matériel (auquel cas, l'intellect étant un, il n'y aurait pas de pluralité possible). Ce n'est pas parce que je suis *d'abord* ontologiquement joint à l'intellect matériel que je peux *ensuite* être joint à la pensée<sup>80</sup>; ce n'est pas d'une liaison effective originaire au récepteur que dépend mon rapport au reçu. C'est même l'inverse. S'il me faut, pour être lié au senti, supposer en moi la faculté de sentir, en revanche c'est dans la mesure où je me lie au pensé que son substrat, en quelque façon, se joint à moi. Nul besoin pour intelliger, par conséquent, d'être ou de posséder en soi-même le sujet des intellections ("je pense" ne suppose pas: "je suis le sujet de la pensée", alors que "je sens" suppose: "je suis le sujet du sensible"). Et si l'on peut dire de l'intellect matériel, à la limite, qu'il nous est "joint", ce n'est pas à titre premier mais seulement parce qu'il est avant cela "joint" aux formes imaginées (en tant qu'il reçoit les intelligibles qu'elles enveloppent)<sup>81</sup>.

Soit. Mais comment puis-je me "joindre" à l'intelligible en acte? Et en quoi cette "jonction", qui fait que je pense, assure-t-elle

<sup>80</sup> Cela dit, l'intellect matériel est tout de même caractérisé en C4 comme "forme première de l'homme", la forme qui définit son humanité. En outre, dès sa naissance, l'individu est doté des premiers intelligibles qui en quelque sorte l'équipent pour penser (les *intellecta in nobis naturaliter*).

<sup>81</sup> Cf. Crawford III, 36, p. 486, l. 200-202: "intellectus materialis non copulatur nobiscum per se et primo, sed non copulatur nobiscum nisi per suam copulationem cum formis ymaginalibus."

l'individuation de ma pensée? Cela vient de ce qu'est la pensée et de ce qui la constitue. Pour commencer, écrit Averroès, il est manifeste que ce qui arrive à la matière et à sa forme, lesquelles "copulantur adinvicem ita quod congregatum ex eis sit unicum"<sup>82</sup>, est par excellence le cas de l'intellect matériel et de l'"intention" intelligible en acte: ce qui se compose à partir d'eux n'est pas une troisième chose distincte d'eux, comme c'est le cas des autres composés de matière et de forme<sup>83</sup>. Autrement dit, l'intelligible en acte est une forme universelle reçue dans l'intellect matériel, et en tant que telle elle ne fait qu'un avec lui. Il n'est pas faux de dire, cependant, si l'on songe aux deux éléments qui fusionnent, que cette pensée est constituée de deux "parties": une partie matérielle (l'intellect récepteur, qui lui assure l'assise dont elle a besoin pour exister comme intelligible, la forme universelle n'ayant pas d'autre être possible que l'être-intelligé-par-l'intellect), une partie formelle (la détermination issue de l'image qui leste l'intelligible de son contenu). Or si l'homme se joint à cet intelligible, c'est qu'il se joint à l'une ou l'autre de ses parties. En effet, "continuatio [...] intellecti cum homine impossibile est ut sit nisi per continuationem alterius istarum duarum partium cum eo, scilicet partis que est de eo quasi materia, et partis que est de ipso (scilicet intellecto) quasi forma"<sup>84</sup>. Mais que sait-on déjà, qui permet de trancher? Que ce n'est pas par l'intellect matériel, qui est universel et ne m'appartient pas d'emblée, qu'il m'est possible, à moi qui suis singulier, d'entrer en rapport à la pensée. C'est-à-dire "quod impossibile est ut intellectum copuletur cum unoquoque hominum et numeretur per numerationem eorum per partem que est de eo quasi materia"<sup>85</sup>, et qu'il reste, donc, que

<sup>82</sup> *Ibid.*, 5, p. 404, l. 504.

<sup>83</sup> Cf. *ibid.*, p. 404, l. 506-508: "quod enim componitur ex eis non est aliquod tertium aliud ab eis sicut est de aliis compositis ex materia et forma."

<sup>84</sup> *Ibid.*, l. 508-512. Cf. *L'intelligence...*, p. 73: "il est impossible que la jonction de [cet] intelligible (*intellecti*) avec l'homme ait lieu sans la jonction de l'une de ces deux parties avec lui [l'homme], que ce soit cette partie de lui (c'est-à-dire l'intelligible) qui est comme [sa] matière ou l'[autre] partie qui est comme [sa] forme."

<sup>85</sup> Crawford III, 5, p. 404, l. 514-516. Cf. *L'intelligence...*, pp. 73-74: "qu'il est impossible que l'intelligible soit uni avec chacun des hommes et multiplié par leur nombre pour ce qui est de la partie de lui qui est comme [sa] matière, à savoir l'intellect matériel."

“continuatio intellectorum cum nobis hominibus sit per continuationem intentionis intellecte cum nobis (et sunt intentiones ymaginate), scilicet partis que est in nobis de eis aliquo modo quasi forma”<sup>86</sup>. Si nous nous joignons à la pensée, par conséquent, c'est en nous joignant à la “partie” formelle de l'intelligible en acte. Et si cela est faisable, c'est dans la mesure où ce sont nos images qui, en quelque façon (c'est-à-dire: par l'illumination de l'intellect agent), la détermine. Nous sommes donc joints à la partie formelle de l'intelligible en acte parce que c'est de nos images, des images qui sont singulièrement en nous, que dérive, au terme d'un processus abstractif, cette spécification. Bref, nous pensons parce qu'il n'y a de pensée, de pensée définie, que sur la base (ou mieux: qu'en vertu, partiellement) de nos imaginations. C'est ce que l'on expliquait plus haut: “intellecta speculativa copulantur nobiscum per formas yimaginabiles”<sup>87</sup>.

Tout repose donc une fois encore sur l'existence des deux “sujets” de l'intelligible en acte. Quoique l'intellect matériel, substrat de la pensée, soit unique et séparé, nous pensons – c'est-à-dire, d'abord: il y a des intellections individuelles<sup>88</sup> – parce qu'il faut à la pensée un autre “sujet”, un sujet-moteur, et que par nos images, destinées à agir sur cet intellect-substrat, nous le possédons. Ici le modèle de la sensation ne vaut plus. S'il est indéniable que l'homme singulier est prêt à sentir autant qu'à penser, qu'il sent parce qu'il préparé à sentir et pense parce qu'il est préparé à penser, ces préparations sont en fait de nature radicalement différente: dans le cas de la sensation, c'est la

<sup>86</sup> Crawford III, 5, p. 405, l. 517-520. Cf. *L'intelligence...*, p. 74: “la jonction des intelligibles avec nous autres hommes se fait par la jonction des « intentions » intelligibles avec nous, [plus précisément] de cette partie des [« intentions » intelligibles] qui est en nous d'une certaine manière comme [leur] forme – et ce sont les « intentions » imaginées.”

<sup>87</sup> Crawford III, 36, p. 500, l. 592-593.

<sup>88</sup> En forçant un peu la lettre du texte, mais pas son sens, il est bon en effet de distinguer la question de l'individuation de la pensée et celle de son attribution. Le rapport de l'intelligible à l'image explique l'individualité de l'acte intellectif, mais cela ne suffit pas à faire de cet acte l'acte de tel ou tel individu. Pour élucider ce second point, il faudrait étudier ce qu'Averroès dit de la faculté cogitative et du rôle de la “volonté” dans le déclenchement de la pensée. Nous réservons cela pour une autre étude.

perfection première d'une faculté de l'âme (la faculté sensorielle) qui prépare l'individu à sentir, en le disposant à *recevoir* des sentis; dans le cas de l'intellection, c'est l'existence de ses "intentions" imaginées qui le prépare à penser, en le disposant à *mouvoir* l'intellect (lui-même disposé par nature à recevoir quelque chose des images). En tant qu'il est un corps animé, l'homme est donc diversement engagé dans ses actes. La sensation, il est prêt à l'accueillir; l'intellection, il est prêt à la causer, la différence entre ces deux préparations résidant "in hoc quod illa est preparatio in motore ut sit motor, scilicet preparatio que est in intentionibus ymaginatis; secunda autem est preparatio in recipiente, et est preparatio que est in primis perfectionibus aliarum partium anime."<sup>89</sup> Si l'homme, par conséquent, est le sujet-substrat de la sensation, il ne l'est pas de la pensée. En tant qu'être imaginant, il n'est que le sujet-substrat du moteur de la pensée ou des formes individuelles corrélées aux intelligibles en acte. L'analogie qui existe entre la sensation et l'intellection et qui fonde l'idée d'un sujet double pour l'intelligible est bien partielle. Pour comprendre comment s'effectue la rationalité de l'individu humain, c'est-à-dire pour élucider cette proposition: "l'homme intèrige", il faut renoncer à croire qu'il pense en tout point comme il sent<sup>90</sup>.

En raisonnant de la sorte, comme on l'a dit, Averroès estime avoir démontré que "l'intellect [matériel] est à la fois un et multiple (*unus et multa*)"<sup>91</sup>, réglant du même coup le fait de savoir s'il est "extrinsèque ou uni (*extrinsecus aut copulatus*)."<sup>92</sup> La conclusion est, comme on l'a vu plus haut, que les deux déterminations n'ont rien d'absolu et qu'elles sont partiellement valables l'une et l'autre.

<sup>89</sup> Crawford III, 5, pp. 405-406, l. 544-548. Cf. *L'intelligence...*, pp. 74-75: "en cela que cette préparation, à savoir la préparation qui est dans les « intentions » imaginées, est dans un moteur et en fait un moteur, alors que le second type de préparation, à savoir celle qui est dans les perfections premières des autres parties de l'âme, est dans un récepteur."

<sup>90</sup> Ce qu'aura parfaitement compris l'Anonyme de Giele: "ex hoc sequitur ut proprio sermone homo non intelligat sicut sentit." (*Quaestiones de anima*, II, 4, éd. cit., p. 75, l. 49-50)

<sup>91</sup> Crawford III, 5, p. 411, l. 709-710.

<sup>92</sup> *Ibid.*, p. 413, l. 756.

En tant que substance ontologiquement séparée des corps humains, l'intellect matériel est "extrinsèque". Mais en tant qu'il est le principe récepteur d'intelligibles nécessairement issus d'images individuelles, il est "uni" aux corps qui les portent. Parallèlement, il est "un" en tant que substrat d'un intelligible *universel*, mais "multiple" en tant que les universels qu'il reçoit sont extraits des images *singulières* de *divers* hommes. Et seule la combinaison de ces perspectives permet d'éviter les apories: celle, déjà abordée, de la pensée unique qui, du point de vue intellectuel, nous emporterait tous dans le même tempo; et celle de l'émettement des pensées, à l'inverse, qui, en rendant impossible l'existence du concept, condamnerait "la communauté des intelligences" et la transmission du savoir.

Ce qu'on appelle dans l'historiographie contemporaine "la doctrine des deux sujets" revêt donc sans conteste une importance considérable dans la noétique d'Averroès. Comme le prouve l'histoire de sa réception dans le monde latin, où les contresens succèdent aux contresens<sup>93</sup>, sa formulation équivoque peut en fausser la compréhension. La "théorie" des "deux sujets" n'est pas une théorie des deux "substrats" de la pensée qui ferait de l'homme, par ses images, le second lieu de l'intelligible en acte. C'est bien une thèse rushdienne, solidaire de sa dernière noétique (celle de l'unicité, de la séparation ontologique et de l'éternité de l'intellect matériel) et intimement liée à sa relecture critique d'Avempace. Du point de vue lexical (le sensible désigné comme *hypokeimenon*) et conceptuel (on ne pense pas sans images), elle repose sur le *De anima* d'Aristote dont elle réaménage l'analogie entre le sentir et l'intelliger, à la fois parce que le sentir est présenté comme un processus nécessitant deux sujets (ce qui n'est pas le cas chez le Stagirite) et parce que l'intelliger inverse les rapports de dépendance qui s'imposent dans la sensation (je ne pense pas parce que je suis préalablement joint à l'intellect). Ce n'est pas cette thèse, dénoncée par les Latins, d'une pensée en acte dont la bi-location assurerait une "jonction" (*continuatio*) entre l'intellect et l'individu cogitant. Bien

---

<sup>93</sup> Sur certains de ces contresens, cf. BRENET, J.-B. : *Transferts du sujet*, op. cit., pp. 311-340.

qu'Averroès ne nie pas que l'homme individuel pense, jamais il n'a prétendu que ce dernier devait de penser à la réalisation ou à la présence en lui de l'intelligible en acte. La grande nouveauté, en quoi les Latins veulent voir l'échec de la noétique du Commentateur, c'est précisément l'inverse. L'homme, compris comme corps animé, est *objet* de l'intelligible en acte (dont il contrôle cependant la création par le pouvoir de sa cogitative). Il n'est, en tant qu'être imaginant, *que* le sujet de l'intelligible *en puissance* (même si, du point de vue d'Averroès, la maîtrise de ses images lui assure la maîtrise de sa vie intellectuelle). L'homme n'est donc pas le lieu d'actualisation de la pensée, il n'est pas son dépositaire, contrairement à la thèse latine (bâtie, justement, contre le Commentateur) exigeant de l'homme qu'il soit sujet-substrat de la pensée, et qu'il se saisisse comme tel pour qu'une pensée personnelle soit possible<sup>94</sup>. Dans l'interprétation de la thèse des "deux sujets" se joue ainsi la réponse à la question qui commande le désaccord de fond séparant Averroès de ses adversaires latins : "qu'appelle-t-on penser?"

---

<sup>94</sup> Sur ce point, cf. BRENET, J.-B. : *Transferts du sujet*, op. cit., pp. 328-340 et pp. 367-371.

**Copyright of Tópicos. Revista de Filosofía** is the property of Universidad Panamericana and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.