



HAL
open science

L'intellect agent et la lumière : évolutions d'une analogie dans le péripatétisme gréco-arabe

Charlotte Picard

► **To cite this version:**

Charlotte Picard. L'intellect agent et la lumière : évolutions d'une analogie dans le péripatétisme gréco-arabe. Philosophie. 2015. dumas-01301708

HAL Id: dumas-01301708

<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-01301708v1>

Submitted on 12 Apr 2016

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

MÉMOIRE DE MASTER II

**L'INTELLECT AGENT ET LA LUMIÈRE :
ÉVOLUTIONS D'UNE ANALOGIE DANS LE
PÉRIPATÉTISME GRECO-ARABE**

Directeur de mémoire : Jean-Baptiste BRENET

Année 2014 / 2015

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS	5
AVANT – PROPOS	6
1 INTRODUCTION	8
1.1 Contexte historique :	8
1.2 En quoi l’analogie à la lumière est-elle intéressante ?	11
1.3 Problématisation :	13
2 LA LUMIÈRE DANS L’ANTIQUITÉ GRECQUE :	16
2.1 CHEZ PLATON :	16
2.1.1 <i>L’allégorie de la caverne</i> :	16
2.1.2 <i>L’association du Beau à la lumière</i> :	18
2.2 CHEZ ARISTOTE :	21
2.2.1 <i>La vision du monde chez Aristote</i> :	21
2.2.2 <i>La noétique aristotélicienne et le problème de l’intellection des intelligibles</i>	24
2.2.3 <i>Le concept aristotélicien d’intellect « agent »</i> :	26
2.2.4 <i>Le rôle de la lumière</i> :	27
2.2.5 <i>La comparaison de l’intellect agent à la lumière</i> :	28
3 REPRISES ET EVOLUTIONS DE L’ANALOGIE	34
3.1 CHEZ ALEXANDRE D’APHRODISE :	34
3.1.1 <i>- Indications biographiques</i> :	34
3.1.2 <i>La théorie des trois intellects</i> :	35
3.1.3 <i>Etude du De Anima</i> :	40
3.1.4 <i>Alexandre et Plotin, à travers le regard de Frederic Schroeder</i> :	44

3.2 THÉMISTIUS	47
3.2.1 <i>La volonté de réconcilier Aristote et Platon</i> :	48
3.2.2 <i>La naissance d'un quatrième intellect</i> :	49
3.2.3 <i>Le refus d'attribuer la qualité de « divin » à l'intellect agent contre Alexandre</i> :	50
3.2.4 <i>L'intellect agent « unique » et la lumière</i> :	51
3.3 CHEZ AL FÂRÂBÎ :	57
3.3.1 <i>Le commentaire de l'analogie à la lumière</i> :	58
3.3.2 <i>L'idée farabienne de transfert</i> :	66
3.3.3 <i>L'intellect agent et la lumière dans la Cité vertueuse</i> :	67
3.3.4 <i>Imagination et lumière</i> :	70
3.3.5 <i>Farabi et Avicenne</i>	72
3.4 IBN BAJJÂ ou AVEMPACE :	74
3.4.1 <i>Etude de la Conjonction de l'intellect avec l'homme</i> :	75
3.4.2 <i>La tripartition anthropologique</i> :	76
3.4.3 <i>L'intellect agent et la question de la jonction</i> :	80
3.5 LE CAS AVERROËS	83
3.5.1 <i>- Eléments biographiques</i> :	83
3.5.2 <i>Nécessité et actions des deux intellects sur l'âme rationnelle et question de l'intention</i> :	83
3.5.3 <i>Averroès et l'analogie à la lumière, la question de la jonction</i> :	86
3.5.4 <i>L'intellect matériel et la tentation du monopsychisme</i> :	88
3.5.5 <i>Causalité agente et causalité formelle</i> :	90
3.5.6 <i>L'unicité de l'intellect matériel et le problème de l'individuation</i> :	91
4 REMARQUES CONCLUSIVES :	97

BIBLIOGRAPHIE	101
ANNEXE 1	105
ANNEXE 2	106
ANNEXE 3	107
ANNEXE 4	108
ANNEXE 5	109

REMERCIEMENTS

J'adresse mes remerciements aux personnes qui ont contribué, de près ou de loin, à la réalisation de ce mémoire.

En premier lieu, je tiens à remercier mon directeur de mémoire, Monsieur Jean-Baptiste BRENET, pour le temps qu'il m'a consacré et les nombreux conseils, idées et remarques qu'il m'a donné. Je le remercie également pour avoir su me transmettre sa passion éclairée pour la philosophie médiévale arabe.

Je remercie également l'ensemble des professeurs de l'université Paris 1 Panthéon-Sorbonne pour ce qu'ils nous ont appris, et l'exigence qui fût la leur.

Enfin, je tiens à remercier Monsieur Nicolas DESRE, mon professeur de philosophie de terminale, pour la qualité de son enseignement mais aussi ses qualités d'écoute et de conseil, il se trouve à l'origine de mon parcours et continue de s'y trouver.

AVANT – PROPOS

« *La longue geste de l'universel correspond à la longue marche de la philosophie
d'Orient en Occident.* »

Alain de Libera

Lorsque je comprends, je dis « je vois », ou bien « c'est clair » lorsque je suis persuadé d'un contenu. Derrière ces expressions anodines et employées chaque jour se cache une conception antique de l'entendement et une analogie traditionnelle entre le phénomène de la vision et celui de l'intellection.

Les philosophies de l'Antiquité, celles de Platon et d'Aristote, ont fait l'objet de ce qu'il est d'usage de nommer la *translatio studiorum*. Autrement dit, le voyage de ces philosophies par différents territoires et différentes langues, et qui a aboutit à une relecture partielle mais substantielle de chaque corpus.

S'il est une notion qui a particulièrement intéressé les philosophes médiévaux, c'est bien celle de l'universel. Comment deux hommes peuvent-ils saisir un même universel tout en conservant leurs facultés propres ? Quel mécanisme universel permet de régir l'intellection humaine ?

Cette question est largement abordée par Aristote dans son *De Anima*, nous y reviendrons mais un passage à première vue tout à fait anecdotique va retenir

l'attention de plusieurs commentateurs, notamment arabes, qui suivront. La popularité de ce passage et ses nombreux commentaires peuvent s'expliquer de plusieurs manières : tout d'abord, il s'agit d'une analogie entre ce qu'Aristote appelle « l'intellect agent » et qui prend part dans son système noétique, et la lumière. D'autre part, le passage étant particulièrement court, il laisse ouverte la porte aux commentaires les plus libres.

Ainsi, nous nous intéresserons ici à cette analogie et au rôle qu'elle a joué au sein de cette fameuse *translatio studiorum*. Si bien sûr, nous partirons du texte d'Aristote, notre étude se portera ensuite sur cinq auteurs : Alexandre d'Aphrodise, Thémistius, Al Fârâbî, Ibn Bajja, et enfin Averroès.

Si c'est la théorie de l'intellect agent d'Averroès qui demeure la plus célèbre, il n'en demeure pas moins qu'elle intervient au terme d'un long processus. Dans la mesure où il semble que c'est à travers cette analogie de l'intellect agent à la lumière que nous serons en mesure de saisir au mieux les points de contact comme les divergences des différents auteurs, nous travaillerons presque exclusivement sur les commentaires de chacun de ces auteurs sur celle-ci.

Afin de mieux situer notre propos dans le temps, et dans un souci de clarté, ci-joint une frise chronologique intégrant chacun de nos auteurs.¹

¹ Cf. Annexe 1

1 INTRODUCTION

1.1 Contexte historique :

Comme nous l'avons vu, le problème de l'universel ne trouve pas son origine dans le péripatétisme gréco-arabe. En effet, disons que tous les termes du problème étaient déjà présents chez Aristote mais n'avaient fait que peu de bruit.

Il semble en fait que la question de l'universel n'est devenu un réel problème que suite aux divers commentaires des philosophes arabes.

D'ailleurs, les critiques les plus acerbes lancées par Thomas d'Aquin à Averroès² sont issues de cette question en fait déjà traitée par Aristote. En fait, le succès de la critique de Thomas n'est que la fin d'un parcours et de multiples commentaires successifs.

L'analogie de l'intellect agent à la lumière se trouve donc explicitement chez Aristote³, au sein de son *De Anima*. Elle apparaît être un moyen pour Aristote de se faire comprendre et n'est pas plus originale que cela puisque nous retrouvons plusieurs analogies de ce type chez Platon. Si nous prenons d'ailleurs l'allégorie la plus célèbre de l'histoire de la philosophie, à savoir l'allégorie de la

² Cf. Thomas d'Aquin, *Contre Averroès*, GF Flammarion

³ Aristote, *De anima*, III, 5

caverne, nous y retrouvons la lumière qui représente le souverain Bien, et qui revêt une dimension spirituelle certaine.

Rien de nouveau sous le soleil donc, en ce qui concerne le comparant. C'est le comparé qui va poser problème dans le péripatétisme gréco-arabe. En effet, l'intellect agent est très rapidement nommé chez Aristote qui le distingue de différentes puissances (nous en parlerons plus en détails à la section concernant Aristote). Lorsqu'il en est question, le seul point de touche sur lequel les commentateurs peuvent jouer c'est bien l'analogie de ce concept nouveau à la lumière. Cette comparaison a été commentée par les péripatéticiens et nous permet de saisir les enjeux de la *translatio studiorum*. Nous considérons en effet le commentaire de ce passage comme le point de touche nous permettant de relier ou de distinguer les auteurs.

Il faut bien comprendre qu'à l'époque que nous étudions, un genre bien précis occupe la quasi totalité des philosophes ; il s'agit de l'exercice du commentaire. Alexandre d'Aphrodise est surnommé « l'exégète », Al Fârâbî le « second maître » (le premier étant Aristote), et Averroès « le Commentateur ».

La figure d'Aristote est donc bien synonyme de grand maître de la philosophie. Les auteurs que nous allons étudier n'y dérogent pas puisqu'ils le prennent tous comme référence à leurs différents travaux d'interprètes. Les péripatéticiens ont donc à la fois commenté mais aussi souvent déformé la pensée d'Aristote, pour aboutir au XIIème siècle à un véritable triomphe de Thomas face à Averroès.

Notre étude se fera donc à partir des différents auteurs du péripatétisme, courant qui s'étend sur plus de 10 siècles puisque Louis Rougier remarque⁴ que « *au cours des années 60 après J-C (...) on se mit à enseigner la philosophie péripatéticienne dans les grandes villes de l'Empire.* ». Nous assistons donc dès le premier siècle une véritable aristotélisation du monde gréco-arabe.

L'intérêt d'étudier les influences de ces auteurs et leurs différentes interprétations est double : tout d'abord, il s'agit d'essayer de comprendre quel fût le chemin de la pensée d'Aristote dans le monde médiéval mais également de tordre le cou à plusieurs idées selon lesquelles les penseurs arabes – et notamment Averroès, n'ont eu qu'une influence partielle sur la réception d'Aristote que le monde latin a eu. Ces idées sont plus que jamais d'actualité, notamment avec la sortie du livre de Sylvain Gouguenheim au mois d'avril 2008 intitulé « *Aristote au Mont-Saint-Michel* ». Dans ce livre, l'historien remet en cause l'héritage des philosophes arabes mais aussi leur rôle dans la transmission des textes grecs au monde latin, ce qui lui a valu de susciter de nombreuses réactions ; un collectif de 56 philosophes avait d'ailleurs publié une pétition dans Libération⁵ concluant que Gouguenheim « *confirme ainsi que sa démarche n'a rien de scientifique : elle relève d'un projet idéologique aux connotations politiques inacceptables.* ». Nous voyons donc bien que le péripatétisme gréco-arabe a été et demeure l'objet de nombreux travaux, se contredisant souvent.

⁴Cf. Louis Rougier, *Histoire d'une faillite philosophique : la scolastique*, 1966.

⁵ Cf. Libération du 30 avril 2008, rubrique « Tribunes », article « *Oui, l'Occident chrétien est redevable au monde islamique* ».

C'est d'après ce constat que nous avons décidé de réduire notre champ de travail à un passage très particulier du *De Anima*⁶ dans lequel Aristote procède à une analogie entre l'intellect agent et la lumière. En resserrant notre étude à cette analogie, nous serons à la fois plus précis et plus à-même de comprendre son histoire, son parcours et ses influences.

1.2 En quoi l'analogie à la lumière est-elle intéressante ?

Pourquoi avons-nous décidé de nous intéresser à cette analogie plutôt qu'à un autre passage du *De Anima*, voire d'une autre œuvre ?

Tout d'abord, il nous a semblé qu'une analogie était un moyen efficace de reconnaître les différentes interprétations faites du texte original. Cette analogie en particulier a le bénéfice d'être très brève et allusive dans le texte d'Aristote, ce qui fait d'elle un point central dans les commentaires qui suivront.

Deuxièmement, cette analogie ne relie pas deux points anodins de l'histoire de la philosophie : le premier est l'intellect agent qui est essentiel dans la noétique aristotélicienne mais qui fût aussi ce qui déclenchât la colère des lecteurs d'Averroès. Le second est la lumière qui est un sujet classique des analogies en philosophie. En effet, nous avons vu que la célèbre allégorie de la caverne⁷ utilise également la lumière, considérée comme le souverain Bien.

⁶ Aristote, *De l'âme*, III, 5, 430 a 10.

⁷ Cf. Platon, *La République*, Livre VII

Par exemple chez Plotin⁸, l'intellect dérive de Dieu, de la même façon que la lumière dérive du soleil. En effet, dans l'un de ses articles⁹, Hutchinson écrit : « *However, whereas Aristotle holds that Nous is the highest metaphysical principle, Plotinus famously subordinates Nous to the One.* »

Dans ses *Ennéades*, l'analogie à la lumière est bien présente pour décrire sa noétique ; c'est ainsi qu'il écrit que l'on « *peut comparer le Bien à la lumière, l'intelligence au soleil et l'âme à la lune* »¹⁰

Ce qui pourrait expliquer la récurrence de cette analogie, c'est le fait que les philosophes de l'Antiquité comme les péripatéticiens gréco-arabes, ne sont pas spécialistes d'un domaine en particulier mais entendent la philosophie comme l'étude de tous les phénomènes du monde. Ainsi, une noétique ne va jamais sans une cosmologie. Il paraît donc d'autant plus légitime de faire une comparaison entre les deux champs dans la mesure où ceux-ci ont fait l'objet d'une étude approfondie. Cela explique également le fait que deux philosophes puissent avoir une approche différente de cette analogie ; selon si leur conception du monde est différente ou bien leur conception de l'esprit humain.

Il n'est donc pas ici uniquement question de noétique mais bien aussi de cosmologie.

Nous y reviendrons, mais nous voyons bien que même dans le néo-platonisme les références à Aristote sont nombreuses et l'analogie à la lumière permet semble-t-il de bien saisir la noétique des auteurs.

⁸ Cf. Plotin, *Ennéades*

⁹Cf. D. M. Hutchinson, *Aristotle and Plotinus on the Intellect. Monism and Dualism revisited by Mark D. Nyvlt (review)*, in *Journal of the History of Philosophy*, Volume 51, number 3, July 2013.

¹⁰ Cf. Plotin, *Ennéades*, livre VI, IV.

Enfin, l'étude de cette analogie nous intéresse en ce qu'elle met en perspective les différents auteurs du péripatétisme gréco-arabe, elle est en effet le point de touche permettant de les relier.

1.3 Problématisation :

Nous venons de voir en quoi cette analogie présente plusieurs intérêts, il nous faut à présent déterminer quel sera notre problème, sous quel(s) angle(s) nous envisagerons la question, et ce afin de nous montrer le plus clair possible.

Au-delà des perspectives historiques que nous avons énoncées, l'étude de cette analogie devra nous permettre de comprendre au mieux les différentes interprétations du rôle si particulier de l'intellect agent.

L'intellect agent, au contraire de l'analogie à la lumière, est ce qui fait la richesse et la difficulté du texte aristotélicien. En effet, non seulement il s'agit d'un terme nouveau de sa noétique, qu'Aristote introduit au livre III du *De Anima*, mais en plus c'est ce qui a valu à de nombreux péripatéticiens de vives critiques par les auteurs chrétiens tels que Thomas d'Aquin.

Ce qui motive notre intérêt se résume donc en une phrase, lancée par Aristote au livre III du *De Anima*¹¹ ; à savoir « *qu'il y a, d'un côté l'intelligence caractérisée par le fait qu'elle devient toute chose, et, de l'autre, celle qui se*

¹¹ Aristote, *De l'âme*. Ed. GF Flammarion, traduction de Richard Bodéüs, 1993.

caractérise par le fait qu'elle produit toutes choses, comme une sorte d'état comparable à la lumière. »

C'est donc en ces quelques mots que tient la définition d'un élément essentiel de la noétique aristotélicienne. L'intérêt de notre étude sera donc bien d'éclairer cette définition plus que vague à l'aide des différents commentaires réalisés dans le péripatétisme gréco-arabe.

Il s'agira de comprendre comment et pourquoi l'intellect agent peut être comparé à la lumière, ce que cela implique et de quoi cela procède.

Qu'est-ce que l'intellect agent ? Qu'est-ce que la lumière dans la cosmologie aristotélicienne ? En quoi le rôle de la lumière permet-il d'éclairer celui de l'intellect agent ? Qu'est-ce que le péripatétisme a apporté à cette analogie ? Comment la notion d'intellect agent a-t-elle évolué ?

Autant de questions auxquelles notre étude essaiera de trouver des éléments de réponse. Pour ce faire, nous avons sélectionné plusieurs auteurs dont les travaux s'étalent sur une longue période¹² et dont les contextes historiques diffèrent. Ce qu'ils ont en commun ce sont bien les commentaires des textes d'Aristote. Ces auteurs que l'on regroupe sous le nom de « péripatéticiens » ont tous contribué à la réception que nous avons des textes aristotéliciens.

Notre étude débutera donc logiquement à l'Antiquité avec les textes originaux pour se terminer avec les commentaires d'Averroès qui marquèrent la fin du règne en maître d'Aristote sur la philosophie.

¹² Cf. Frise chronologique en annexe 1.

Le travail que nous présentons ici est chronologique afin de suivre au mieux l'histoire de cette analogie. Nous commencerons par étudier ce qu'est la lumière dans les textes de Platon et d'Aristote tant d'un point de vue cosmologique que dans une première mise en lien avec la noétique de chaque auteur.

Puis, le principal moment de notre étude consistera à porter notre regard sur les auteurs du péripatétisme gréco-arabe. Nous en avons sélectionné cinq que nous avons décidé de traiter un par un avant d'en tirer les remarques conclusives qui constitueront le dernier moment de notre étude. Pour autant, d'autres auteurs seront brièvement étudiés dans la mesure où ils ont également joué un rôle certain sur la réception des textes aristotéliens par nos auteurs.

Alexandre d'Aphrodise, Thémistius, Al Fârâbî, Ibn Bajja et Averroès sont les cinq auteurs choisis : ils ont tous commenté le passage du texte d'Aristote qui nous intéresse et appartiennent tous au courant de pensée appelé « péripatétisme ». Si nous avons décidé de les traiter un à un et dans une suite chronologique c'est avant tout pour rendre des explications les plus claires, détaillées et justes possibles. Mais bien sur, cela n'aurait aucun sens si nous ne finissions pas par mettre en lien nos lectures, ce que nous ferons à la toute fin de notre étude.

2 LA LUMIÈRE DANS L'ANTIQUITÉ GRECQUE :

2.1 A – Chez Platon :

Les analogies à la lumière chez Platon sont assez nombreuses et, ce qui est déroutant c'est bien le fait que tantôt la lumière sert à illustrer la vérité, tantôt le beau. Nous allons donc essayer de voir en quoi ces différentes analogies ont du sens entre elles. Puis, nous nous intéresserons aux liens qu'entretient Plotin avec ces analogies.

2.1.1 L'allégorie de la caverne :

L'originalité n'est une fois de plus pas notre priorité ici puisque nous allons commencer notre étude en nous intéressant au passage le plus célèbre (et donc, le plus commenté, parfois le moins bien compris) de l'Antiquité : l'allégorie de la caverne.

Pour résumer les choses, des hommes sont enchaînés dans une caverne, n'ayant à voir que les ombres des objets projetés sur le mur dont ils ne peuvent se détourner. Ce n'est pas le soleil qui projette les ombres mais un feu, et les objets sont des statuettes d'animaux par exemple, et non les animaux eux-mêmes. Platon imagine qu'un homme sort de la caverne ; c'est le philosophe, il est tout d'abord blessé par la lumière trop puissante du soleil, puis se rend compte qu'il est à

présent en face de la vérité. Lorsqu'il décide de retourner dans la caverne pour prévenir les prisonniers, ceux-ci ne le croient pas, et le tuent.

Une fois l'allégorie de la caverne présentée à Glaucon, Socrate explique :
« Pour moi, telle est mon opinion : dans le monde intelligible l'Idée du Bien est perçue la dernière et avec peine, mais on ne la peut percevoir sans conclure qu'elle est la cause de tout ce qu'il y a de droit et de beau en toutes choses ; qu'elle a, dans le monde visible, engendré la lumière et le souverain de la lumière ; que, dans le monde intelligible, c'est elle-même qui est souveraine et dispense la vérité et l'intelligence ; et qu'il faut la voir pour se conduire avec sagesse dans la vie privée et dans la vie publique. »

Ici, la lumière a un double-rôle déterminé par une division du monde ; elle est à la fois engendrée par « l'idée du Bien », certainement ce que Plotin nommera « l'Un » dans ce que Platon nomme « monde intelligible », c'est à dire le monde des idées, qui est représenté par les différents astres. Autrement dit, ce qui se trouve au-dessus de nous détient la vérité *a priori*.

Mais Platon dira de cette lumière qu'elle a été engendrée pour, semble-t-il jouer le rôle de cette idée du Bien. Elle est donc passive et active ; passive en ce qu'elle est engendrée, active en ce qu'elle permet à l'homme d'accéder à la vérité. Nous voyons bien que dans l'allégorie de la caverne la lumière est partout présente : elle se trouve au commencement et à la fin du parcours initiatique du philosophe. D'abord, la lumière blesse en ce que la vérité qu'elle permet est un trop grand pas à franchir pour l'homme entouré d'images fausses, ensuite elle est

le dernier moment du parcours, lorsque l'Homme se trouve en mesure de la regarder sans souffrir, de parvenir à sa source par un mouvement ascensionnel.

2.1.2 L'association du Beau à la lumière :

Mais cette lumière du Bien est, chez Platon, associée également au Beau. Mais le beau n'a chez Platon rien de personnel ; il n'est pas d'idée du type « tous les goûts sont dans la nature », le beau jouit du privilège de l'être « en-soi », c'est à dire qu'il dépasse toutes les considérations subjectives. Et le philosophe, en tant qu'il tend à la vérité, tend vers le beau : la vérité est la forme la plus accomplie du concept de vérité chez Platon.

Dans *Vérité et Méthode*¹³, Gadamer reprend à son propre compte les théories platoniciennes et émet une thèse selon laquelle l'analogie à la lumière est loin d'être anodine, elle ne permet pas seulement à Platon de mieux se faire comprendre mais en dit long, elle-même, sur sa philosophie. Dans un article¹⁴, François Doyon tente d'expliquer en quoi l'herméneutique selon Gadamer joue sur le même registre que le beau et la vérité chez Platon. Cela nous intéresse tout particulièrement puisqu'il est bien ici question de l'interprétation de cette analogie. Doyon écrit que « *Gadamer réactualise tout de même un postulat fondamental de la métaphysique médiévale : l'identité du beau et du vrai, une*

¹³ Cf. Gadamer, *Vérité et méthode : les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*. Ed. Seuil, collection « L'ordre philosophique ». 1996

¹⁴Cf. François Doyon, « *Philosophie – la lumière de la vérité, métaphore ou métaphysique ?* », Revue *Dire*, Volume 22, numéro 3, automne 2013.

idée que le relativisme contemporain a plongé dans l'oubli (...) La vérité est une manifestation de l'être dont on ne peut avoir part que si on se laisse submerger par la lumière du langage qui en émane. »

C'est donc bien ici que se trouverait l'idée selon laquelle le beau et le vrai entretiennent une relation d'interdépendance qui peut s'apparenter au mode d'être de la lumière. La lumière est ce qui permet d'éclairer, elle se trouve au principe de la saisie du beau comme de la vérité mais n'est pour autant pas suffisante.

Gadamer écrit¹⁵ que « *La beauté a pour mode d'être celui de la lumière. Cela ne signifie pas seulement que, sans lumière, rien de beau ne peut apparaître, que rien ne peut être beau. Cela signifie aussi que la beauté du beau se manifeste en lui comme lumière, comme éclat. La beauté se porte elle-même à l'apparaître. »*

Ainsi, le beau en tant qu'il est beau, est comme lumineux de l'intérieur. De même, l'étude des textes ne peut se faire que dans la mesure où leur sens semble « transpirer » du texte original, donc la vérité. La lumière ce ne serait donc pas ici ce qui permet l'intellection en ce qu'elle permet la mise en acte d'un principe propre à chaque homme, mais elle n'existerait qu'en se manifestant dans les choses. La lumière comme manifestation, cela semble bien être l'idée que Platon transmet.

En fait, ce qui est complexe chez Platon c'est l'idée que « *c'est la forme du bien (...) qui dans le visible a engendré la lumière et le seigneur de la lumière, elle qui dans l'intelligible, étant elle-même souveraine, procure vérité et*

¹⁵ Cf. Gadamer, *Ibid.* p.508

intellect »¹⁶. En ce sens, la lumière serait au visible ce que la vérité et l'intellect seraient à l'intelligible.

La lumière, dans le monde du visible, est ce qui permet à l'homme de voir les choses (d'ailleurs, nous avons vu plus haut que le beau et la vérité « éblouissent » davantage l'homme). En ce sens, l'intellect (qui ne porte pas encore de nom précis, comme on le trouvera plus tard chez Aristote) est ce qui permet à l'homme d'intelliger, qui met en lumière les concepts, les universaux. Mais Platon associe la vérité à l'intellect, comme si la vérité, en ce qu'elle relève également du beau, s'auto-illuminait pour permettre à l'homme de la saisir.

Finalement, nous avons vu que les analogies à la lumière étaient bien présentes chez Platon : tout d'abord dans l'allégorie de la caverne le Soleil représente le souverain Bien, plus loin il compare directement le mode d'être de la lumière dans le monde visible à celui de l'intellect dans le monde intelligible. Cette séparation ontologique du monde est ce qui permet à Platon de penser cette analogie, toutefois, ce qui semble évident c'est que la lumière est elle-même produite. Cette production de la lumière par une entité supérieure déifie le propos ; il semble falloir penser un Dieu au sommet de ce système, ce que nous ne retrouverons pas de manière si claire chez Aristote. Tout du moins, chez Aristote nous verrons que la lumière comme l'intellect agent sont eux-mêmes leur propre principe. A la limite, la question qui peut se poser est celle de savoir si l'intellect « agent » peut être assimilé à Dieu. Chez Platon, il y a bien une séparation ontologique entre la lumière et le Créateur.

¹⁶Cf. Platon, *La République* (VII, 517c). GF Flammarion, Trad. Et présentation par Georges Leroux.

Si bien sûr, nous trouvons de forts liens entre les théories platoniciennes et aristotéliennes, la question de la lumière marque plusieurs ruptures.

2.2 Chez Aristote :

2.2.1 La vision du monde chez Aristote :

La philosophie aristotélicienne s'inscrit dans une conception du monde très particulière. C'est ainsi que nous considérons comme essentiel de rappeler les bases sur lesquelles la philosophie d'Aristote mais également *a fortiori* celles de ses commentateurs se fondent. Nous ne pouvons en effet nous intéresser à la noétique aristotélicienne sans s'attacher à en comprendre les bases physiques puisque nous avons vu précédemment à quel point cosmologie et noétique étaient liées.

Aristote considère en effet que le monde est divisé en deux ; le monde supralunaire d'une part composé d'éther et le monde sublunaire d'autre part composé de l'air, du feu et de la terre¹⁷ .

La première distinction entre ces mondes est qualitative : les corps du premier sont incréés et éternels tandis que les corps du second sont meus selon le schéma suivant : naissance, mort, corruption, évolution. Le premier monde est en cela parfait en acte, le second ne l'est qu'en puissance. Si la lune représente la frontière entre ces deux mondes c'est bien parce qu'à la différence des corps célestes, celle-

¹⁷ Cf. Schéma en annexe 2.

ci est soumise au changement. Cette conception est en fait intuitive puisqu'elle repose sur l'observation stricte du monde; ainsi si la lune change de forme en passant de la « pleine lune » au « quartier », c'est bien qu'elle est diffère ontologiquement entre les corps célestes qui ne sont pas soumis au changement et les corps terrestres qui sont amenés à la corruption. Ainsi, la connaissance des corps du monde supralunaire est parfaitement distincte de celle des corps du monde sublunaire. Non seulement, il n'y est pas question d'évolution qualitative ou quantitative mais en plus leur mouvement est circulaire tandis que les mouvements des corps terrestres se font pour Aristote en ligne droite. En effet, pour Aristote il est « évident que, outre les composés d'ici bas, il y a quelque autre substance de corps plus divine et plus antérieure à toutes celles-là. »¹⁸

Nous avons donc vu qu'Aristote adopte une vision dualiste du monde, qui suit l'expérience effective du monde. Mais quel est donc l'intérêt de cette thèse pour notre étude ? En fait, l'intérêt est double : cette théorie nous informe d'une part sur la qualité et la place de l'intellect agent dans le monde (devons-nous considérer l'intellect agent comme faisant partie intégrante du monde terrestre ou bien n'est-ce pas précisément ce qui fait de l'homme le corps le plus parfait du monde sensible ?). Mais cette thèse nous permet également de bien comprendre de quelle manière Aristote pense l'action de cet intellect.

Ainsi, Aristote considère-t-il que cette intelligence « *une fois séparée d'ailleurs, se réduit à son essence, et il n'y a que cela d'immortel et d'éternel* »¹⁹. Nous voyons donc bien ici qu'il est question de la vie après la corruption du corps : à savoir, est-ce que l'homme perdure une fois son corps corrompu ? Si la

¹⁸ Cf. Aristote, Traité du ciel (livre I, chap. II, §10). Trad. J. Barthélemy Saint Hilaire (1866).

¹⁹ Cf. Aristote, De l'âme (III, 5, 430, a20). Trad. R. Bodéüs (1993).

question est bien trop vaste et la réponse ambiguë chez Aristote, il n'en demeure pas moins que cette phrase nous livre plusieurs indices quant à la qualité de cette intelligence.

Si nous avons vu qu'Aristote distingue les corps du monde selon qu'il se place sous la Lune ou au-dessus et selon les critères suivants : caractère mortel et créé des premiers, immortel et increé des seconds. Or, ce qui est intéressant c'est de voir qu'Aristote attribue à cette intelligence « *une fois séparée* », les caractères « *d'immortel et d'éternel* ». Ainsi, si cette intelligence se rapporte à l'homme, elle semble le dépasser en tant qu'elle seule semble subsister une fois l'enveloppe corporelle disparue. Nous comprenons donc qu'Aristote attribue à cette faculté un statut ontologique particulier se trouvant aux fondements de sa noétique. Elle semble ainsi faire le lien entre les deux mondes. Il semble alors que si ces deux mondes sont différents absolument, le passage de l'un à l'autre n'est pas impossible pour autant, et que l'homme, en tant que récepteur de cette intelligence, puisse s'élever jusqu'au monde supralunaire.

Si Aristote considère comme Platon qu'il existe un monde sensible et un monde intelligible et qu'« *il n'y a de science que de l'universel* »²⁰, il n'en demeure pas moins que les deux auteurs s'affrontent sur le terrain de la noétique.

En fait, pour Aristote, Platon a tort de considérer les Idées comme totalement distinctes des choses. Pour Aristote, le mouvement n'est pas ascendant comme chez Platon, mais il est comme « infusant », c'est à dire que les Idées se trouvent dans les choses elles-mêmes, ainsi, si les deux mondes sont séparés, ils sont

²⁰ Cf. Aristote, *Métaphysique* (XIII, 10, 1086b). Présentation et trad. Par Marie-Paule Duminil et Annick Jaulin. Ed. GF Flammarion.

cependant interdépendants l'un de l'autre puisque sans attribue sensible dans lequel l'idée peut venir infuser, alors la connaissance est impossible. Pour Aristote²¹ « *il semblerait impossible que la substance fut séparée de ce dont elle est substance ; comment donc les idées, qui sont substances des choses, seraient-elles séparées des choses ?* ». Ainsi, Aristote met à mal le dualisme platonicien en remarquant qu'il est ontologiquement insoutenable.

Cependant, si Aristote critique la noétique platonicienne, il va tout de même devoir trouver une solution au problème de l'intellection ; comment deux hommes peuvent-ils intelliger la même idée ?

2.2.2 La noétique aristotélicienne et le problème de l'intellection des intelligibles

Pour Aristote, l'âme est une substance complexe qui revêt plusieurs fonctions²²; il affirme en effet que « *l'âme se définit par les fonctions nutritive, sensitive, cogitative et par le mouvement.* »²³

La première est la fonction nutritive qui a pour objet de se nourrir elle-même et de se reproduire. La seconde est la fonction sensitive, elle donne les sens aux animaux et plus particulièrement l'imagination et le sens commun aux hommes. La troisième fonction, motrice permet aux animaux de se mouvoir afin de satisfaire leurs besoins. Enfin, la dernière fonction appartient exclusivement à l'Homme puisqu'elle représente la puissance de connaître. Ainsi, si les Hommes

²¹ Cf. Aristote, *Ibid* (I, 9, 991b).

²² Cf. Schéma en annexe 3.

²³ Cf. Aristote, *De l'âme* (II, 2, 413 b15). Ed. GF Flammarion.

possèdent bien les mêmes fonctions que les animaux, ils leurs sont supérieurs en ce qu'ils peuvent intelliger.

Cette première déclinaison de fonctions faite, Aristote s'intéresse ensuite plus spécifiquement à la faculté proprement humaine, intellectuelle. En effet, il considère que celle-ci se compose d'un intellect actif (ou agent) et d'un intellect patient (ou passif). Pour Aristote, l'intellect actif que l'on nommera – à tort ou à raison²⁴ – intellect agent est le principe actif de l'âme en ce qu'il est ce qui permet l'intellection. En effet, il y a bien sûr les sensations qui sont reçues dans l'âme par les sens mais il faut ensuite passer de la matière brute à l'intellection. Où se situe donc cette action, par quel biais ?

Comment, après avoir reçu la sensation de la couleur verte par mes sens, puis-je parvenir à créer le concept de vert. Nous voyons bien que ces théories se trouvent à la base de la querelle des universaux. Pour Aristote, s'il est clair que les sens permettent de recevoir les matières particulières, c'est bien cet intellect agent qui nous permet, en puissance d'intelliger, de créer du concept. C'est ce qui nous distingue profondément des animaux. Aristote remarque le caractère spécial de cette fonction en affirmant qu'il « *y a apparence que ce soit un genre d'âme différent* »²⁵

Il est à noter qu'Aristote se dresse ici contre les théories platoniciennes, et plus particulièrement contre la théorie des Formes séparées²⁶

²⁴ La notion d'intellect agent n'apparaît pas en tant que telle dans les textes d'Aristote, mais sera conceptualisée plus tard par Alexandre d'Aphrodise.

²⁵ Cf. Aristote, *De l'âme* (A, 3, 2 Parenthèse : le morcellement de l'âme).

²⁶ Cf. Alain de Libera, *La querelle des universaux (La critique de Platon par Aristote : un paradigme aristotélicien de la problématique médiévale des universaux)*. Ed. Seuil / Des travaux (2011).

2.2.3 Le concept aristotélien d'intellect « agent » :

C'est donc par déclinaisons successives qu'Aristote fonde le concept d'intellect actif : d'une part l'âme humaine a quatre fonctions dont trois sont partagées avec les animaux. La fonction intellectuelle est donc en ce sens une sorte de fonction contingente puisqu'elle n'est pas chez les autres animaux sans que cela pose problème. Chez l'homme, cette fonction est ainsi distinction : elle est à la fois ce qui permet l'intellection comme puissance. Tout homme en tant qu'il est homme possède une âme dotée de cette fonction qui est puissance. Ce qui attirera les commentaires de tous les commentateurs d'Aristote aujourd'hui encore, c'est bien le fait qu'il considère une différence ontologique entre le passif et l'actif de sorte que celle-ci semble entrer en contradiction avec l'ensemble de son corpus. En fait, Christopher Shields, professeur de philosophie classique à l'université d'Oxford, remarque²⁷ : « *There is no passage of ancient philosophy that has provoked such a multitude of interpretations as this half-page chapter* ».

En fait, ce qui pose problème aux commentateurs c'est bien le fait que cet intellect actif (ou agent) soit considéré comme non corruptible à l'inverse de l'intellect passif qui lui se corrompt semble-t-il en même temps que le corps. Ainsi nous sommes face à une moitié d'âme *a priori* non corruptible et pour autant qui ne s'exerce que dans la corps. C'est en ce sens que les commentaires d'Averroès nous éclairerons sur ces passages lacunaires du corpus aristotélien.

²⁷ Cf. Christopher Shields, *The active mind of De anima, III, 5*, article paru sur Stanford Encyclopedia of Philosophy (2000).

Il considère en effet qu'il « y a d'un côté, l'intelligence caractérisée par le fait qu'elle devient toutes choses, et, de l'autre, celle qui se caractérise par le fait qu'elle produit toutes choses, comme une sorte d'état comparable à la lumière. »²⁸

Dans la mesure où notre étude porte sur la réception de ce court passage, nous allons à présent nous attacher à le commenter de la façon la plus précise possible, en tenant compte, autant que faire se peut, de la théorie aristotélicienne des couleurs et de la lumière.

2.2.4 Le rôle de la lumière :

La vision d'Aristote tourne autour du concept de diaphane. Il s'oppose à Platon en niant l'hétéronomie entre obscurité et lumière. Pour lui : « On croit, en plus, que la lumière est le contraire de l'obscurité. Or l'obscurité consiste à priver de ce genre d'état la transparence. Il est par conséquent évident que sa présence constitue la lumière. »²⁹

En ce sens, la lumière est l'entéléchie du transparent, quand le transparent est ce qui est, la lumière est ce qui permet d'être. Le transparent est donc puissance d'être, la lumière entéléchie première. En effet, il poursuit en affirmant que « la réalisation de la transparence est la lumière ».

La transparent est un intermédiaire entre la chose vue et l'organe sensoriel qu'est l'œil (en effet, il suffit de coller une orange à son œil pour se rendre compte que l'on ne voit strictement rien des caractéristiques de l'orange : il faut l'éloigner, c'est à dire inclure du transparent pour que la vue puisse se faire). Il y a donc d'après Aristote trois éléments nécessaires à la mise en place du phénomène de la

²⁸ Cf. Aristote, *De l'âme* (III, 5, 430, a10). Trad. R. Bodéüs (1993). Ed. GF Flammarion.

²⁹ Cf. Aristote, *Ibid*, (II, 7, 418b).

vision : un organe sensoriel en bonne marche, du transparent qui puisse s'interposer entre cet organe et l'objet, et enfin la lumière sans laquelle tout ne demeure qu'à l'état de puissance.

Aristote remarque bien que la nuit, on ne voit quasiment rien. Pourtant, les objets conservent leurs couleurs et l'œil conserve sa faculté de vision. Ainsi, c'est dans le diaphane que se joue la mise en marche du phénomène de la vision : or, sans lumière, pas de diaphane actif. La lumière n'est donc pas un élément suffisant à la vue mais elle est nécessaire en ce qu'elle permet au diaphane de se mettre en acte. Sans lumière, le phénomène de la vision n'est que puissance.

Contre toute attente, c'est véritablement ici que la querelle des universaux débute ; prenons l'exemple d'Alain de Libera³⁰ ; considérons deux stylos noirs ; la « noirceur » qui les caractérise est-elle universelle et donc distribuée à chacun de ces deux stylos, ce qui nous permet de les considérer tout deux comme « stylos noirs » ou bien devons-nous penser ces deux stylos comme « noirs » mais différemment ? En outre, la lumière permet bien de distinguer les couleurs mais ces couleurs sont-elles toutes différentes ou bien existe-t-il un concept préalable de couleur envoyé par la lumière (et donc l'intellect agent) ? La question est cruciale puisque dans un premier cas la lumière révèle la couleur tandis que dans le second, elle la crée.

2.2.5 La comparaison de l'intellect agent à la lumière :

Le passage que nous avons choisi d'étudier est la section B.3.3.4 du *De Anima*. Il est un moment important de l'exposé d'Aristote puisqu'il y explique le processus intellectif. Pour ce faire, Aristote y compare deux « choses » présentes dans la

³⁰ Cf. Alain de Libera, *La querelle des universaux*. Ed. Seuil (1996)

nature aux deux intellects présents dans l'âme. Le système est relativement simple ; il s'agit de calquer l'organisation naturelle à celle de l'âme.

Ainsi, la première de ces « choses » « *fait office de matière pour chaque genre* », c'est à dire qu'elle entretient une relation d'interdépendance avec la matière et donc avec les sens. Notons que cela est logique dans ce système hylémorphique (tout être est composé d'une matière et d'une forme de façon indissociable). En fait, cette première « chose » représente tous les objets créés de la nature et qui peuvent se placer sous divers genres généraux. Ils sont analogues à l'intellect possible ou matériel qui intervient par le fait qu'Aristote soutienne l'idée que l'on ne pense pas sans image (contrairement à Platon pour qui l'Idée existe comme telle). En fait, pour Aristote les concepts n'existent pas « tout faits », c'est bien par un processus d'abstraction que l'homme doué d'intellect pourra se saisir du noyau intelligible des images.

Disons qu'il semble que cette première chose dont il parle et qui est relative à la matière, ce soit tout ce qui dans la matière, nous renvoie à un genre. Ce sera par exemple tout ce qui dans la matière du cheval (robe, quatre pattes etc.) nous renverra au genre cheval. Mais le problème de cet intellect est technique ; il est possible et cela signifie que pour être en acte il a besoin d'autre chose. En fait, il ajoute que cette chose « *représente ce à quoi s'identifie l'ensemble des objets potentiels du genre en question* ». C'est ce qui donc se trouve dans l'âme et qui a la forme des genres (au sens de genres suprêmes de l'être³¹), ces genres ce sont en fait les catégories qu'il considère comme ce qu'il y a de plus général (mis à part

³¹ Cf. Aristote, *De l'âme*. Trad. R. Bodéüs, note de bas de page n°1 p. 228. Ed. GF Flammarion (1993).

l'être en tant que tel). Il semblerait donc que ces catégories se trouvent dans l'âme et soient comme des images auxquelles les objets particuliers peuvent s'identifier.

Mais si Aristote soutient une théorie matérialiste et un hylémorphisme, d'où viennent ces catégories présentes dans l'âme ? En effet, celles-ci ne peuvent pas être déjà présentes avant même que l'homme ait fait l'expérience de la sensation. C'est d'ailleurs en cela que cet intellect n'est que possible : il lui manque quelque chose pour se déclencher. Ainsi, seul il ne peut rien et pourtant il est en puissance tout.

Ainsi donc, Aristote poursuit en affirmant « *qu'une autre chose tient le rôle de responsable et de producteur, du fait qu'elle produit tous ces objets, à la manière de l'art par rapport à la matière.* » Ici, nous avons bien l'idée d'une sorte de puissance ordonnatrice, immuable, nécessaire et transcendante qui est à l'origine de toutes choses (qui elles sont corruptibles et changeantes).

Cette comparaison peut s'expliquer ainsi : l'art trouve pour s'exprimer, ce dont il a besoin dans la matière. De la même manière, il y aurait une puissance ordonnatrice comparable à l'acte de l'art, qui se servirait de la matière pour créer ce qui est dans le monde naturellement.

Nous avons décidé de représenter l'analogie entre l'organisation de la matière et celle de l'âme sous forme de tableau :

<i>Nature</i>	<i>Âme</i>
<p>* Chose qui « fait office de matière pour chaque genre ».</p> <p>→ Tous les produits présents dans la nature et qui sont créés, donc périssables et soumis au changement puisqu'ils appartiennent au monde sublunaire.</p>	<p>* Intelligence qui « devient toutes choses »</p> <p>→ Tout ce que l'âme perçoit de la nature et de ses catégories. Il s'agit de la matière des genres qui s'imprime dans l'âme et qui est l'universel.</p>
<p>* Chose qui « tient le rôle de responsable et de producteur, du fait qu'elle produit tous ces objets ».</p> <p>→ S'apparente à une sorte de Dieu, une puissance ordonnatrice immuable et transcendante.</p>	<p>* Intelligence qui « produit toutes choses »</p> <p>→ Elle est « <i>séparée, sans mélange et impassible</i> » et une fois « <i>séparée, elle se réduit à son essence, et il n'y a que cela d'immortel et d'éternel.</i> »</p>

Ainsi, il affirme qu'il « *y a d'un côté, l'intelligence caractérisée par le fait qu'elle devient toutes choses, et, de l'autre, celle qui se caractérise par le fait qu'elle produit toutes choses, comme une sorte d'état comparable à la lumière* ».

« Devenir toutes choses » semble caractériser l'âme en ce qu'elle est capable de s'imprégner du monde, de saisir la quiddité et de s'y apparenter. Mais pour que cela puisse se faire, l'Homme a besoin d'un autre intellect, nommé ici « producteur » et comparé à la lumière. Rappelons que la lumière est ce qui met

en acte le diaphane, c'est à dire qu'elle est ce qui permet au phénomène de vision de passer d'un état de puissance à celui d'acte. Rappelons également que la lumière est transcendante, immuable et immortelle, ce qui la distingue de toutes les autres entités du monde sublunaire : elle a les qualités des objets du monde supra-lunaire.

Ainsi, l'intellect agent serait donc transcendant, immuable et immortel et permettrait la mise en acte d'une capacité ; la fonction cognitive. Ce qui est intéressant c'est de voir qu'Aristote considère que sans corps, il est impossible pour l'homme d'intelliger (puisque nous avons vu que l'œil est indispensable au phénomène de vision). Il y a bien un rapport étroit entre forme et matière pour Aristote qui soutient un hylémorphisme ontologique.

Si l'homme a besoin du diaphane pour voir un objet, alors l'âme aurait également besoin d'un intermédiaire pour réussir à saisir le noyau ontologique des objets. La pensée est donc un composé hylémorphique fait d'une forme (c'est l'image, elle est particulière) et d'une matière qui est le substrat de l'universel. Ainsi, le corps n'est plus le « tombeau de l'âme »³² platonicien, mais bien ce qui permet à l'Homme d'intelliger, de même que la matière. Grâce à cette analogie, nous comprenons que pour Aristote il n'y a pas l'âme toute-puissante d'un côté et la matière décadente de l'autre ; les deux éléments s'imbriquent et travaillent ensemble de manière à produire du concept. De la même manière que si seule la lumière existait mais qu'elle n'avait pas d'objet ni de couleur à illuminer, elle ne

³² Cf. Platon, *Phèdre*, 250a-b, tr. L. Brisson, Paris, Flammarion, GF, 1995, p. 123-124. « car, dans une lumière pure, nous étions purs; nous ne portions pas la marque de ce tombeau que sous le nom de « corps » nous promenons à présent avec nous, attachés à lui comme l'huître à sa coquille ».

serait qu'une puissance inactive, l'intellect agent seul ne peut rien. Il me faut un corps duquel je perçois les sensations pour que la cognition ait lieu.

Nous avons donc convenu de la difficulté du texte aristotélicien, d'une part parce que les passages concernant l'action de cet intellect agent sont lacunaires, d'autre part parce que les quelques lignes auxquelles nous nous sommes intéressées semblent entrer en contradiction avec le reste du corpus, du moins en apparence.

Toutefois, cette analogie est si riche de sens que nous pensons qu'elle nous informera sur la noétique des auteurs qui la commenteront. Nous nous intéresserons à voir que de commentaires en commentaires, la théorie originelle s'étirole et laisse place à une véritable réécriture du corpus.

Pour ce faire, nous allons étudier cinq péripatéticiens, nous le ferons dans l'ordre chronologique de leurs apparitions afin de demeurer le plus clair possible.

3 REPRISES ET EVOLUTIONS DE L'ANALOGIE

3.1 CHEZ ALEXANDRE D'APHRODISE :

3.1.1 - Indications biographiques :

Alexandre d'Aphrodise (150-215) fut pour l'Antiquité tardive et le Moyen-Âge, le commentateur d'Aristote par excellence ; il était surnommé « l'exégète ». En fait, nous n'avons que peu d'informations sur sa vie et ses œuvres ne nous sont pas toutes parvenues. Alexandre intervient au tout début de la longue tradition exégétique du corpus aristotélicien puisque ce sont les premiers commentaires que nous connaissons aujourd'hui. Ce qui nous intéresse c'est qu'il y soutient une théorie de l'intellect qui fera de lui l'un des principaux adversaires d'Averroès, à tel point que jusqu'à la Renaissance, on opposera les alexandristes aux averroïstes. Parmi ses nombreux ouvrages, c'est au sein du *De Intellectu*³³ et du *De Anima*³⁴ que nous pensons trouver les réponses à nos questions. Il nous faut tout de même souligner un point important : Alexandre aurait écrit trois textes concernant l'intellect : un commentaire littéral du *De Anima* qui est aujourd'hui perdu³⁵, un *De Anima* personnel et enfin le *De Intellectu*. Cependant, nous nous apercevrons au fil de notre étude que le *De Intellectu* lui-même se base fortement sur le *De Anima* et en cite de nombreux passages.

³³ Cf. Alexandre d'Aphrodise, *De intellectu*. Trad. Moraux.

³⁴ Cf. Alexandre d'Aphrodise, *De l'âme*. Trad. Dufour et Bergeron.

³⁵ Cf. B. Bazàn, article « *L'authenticité du De Intellectu attribué à Alexandre d'Aphrodise* », in *Revue philosophique de Louvain*, Volume 71, numéro 11 (1973). « *Un commentaire littéral du De Anima, est aujourd'hui perdu, et nous ne sommes informés de son existence que par le témoignage de quelques commentateurs anciens* ».

3.1.2 La théorie des trois intellects :

Tout d'abord, il est à noter que bien sûr, le commentaire du *De Anima* reste proche de ce qu'Aristote expliquait. Toutefois, Alexandre renomme les concepts mis en place précédemment. Ainsi, l'intellect qu'Aristote nommait « possible » devient « matériel »³⁶. Ce premier intellect est « *potentialité à l'égard de toute chose* », c'est à dire qu'il ne pense pas mais qu'il peut y parvenir. Plus loin, Alexandre ajoute que lorsque l'intellect matériel pense ; c'est à dire qu'il a atteint ce vers quoi il tend, un second intellect prend sa place : c'est l'intellect « *en habitus*³⁷ ». A côté de ces deux intellects qui n'en sont qu'un seul (l'un en puissance, l'autre en acte), se trouve l'intellect qu'Alexandre nomme « agent ». C'est bien chez lui que se trouve la première occurrence du terme, preuve que les péripatéticiens ont réellement impacté la manière dont nous lisons Aristote aujourd'hui.

La première occurrence de l'analogie de l'intellect agent à la lumière que nous allons étudier se trouve dans le *De Intellectu*, Alexandre écrit la chose suivante : « *Au dire d'Aristote, cet intellect agent est analogue à la lumière : en effet, de même que la lumière est, pour les couleurs visibles en puissance, la cause qui les fait passer à la visibilité actuelle, ainsi ce troisième intellect fait de l'intellect en puissance ou matériel, un intellect en acte, en mettant en lui l'habitus noétique* »³⁸.

Qu'est ce que *l'habitus* ? Nous avons l'habitude de penser que ce terme est arrivé très tardivement avec l'avènement de la sociologie. Pourtant, ce qu'Aristote désigne par le terme grec « *hexis* » ne peut pas être « simplement » pensé comme

³⁶ Cf. Alexandre d'Aphrodise, *Ibid* (106, 20).

³⁷ Cf. Alexandre d'Aphrodise, *Ibid* (107, 30).

³⁸ Cf. Alexandre d'Aphrodise, *Ibid* (107, 31).

une habitude. Pour lui, cela va bien plus loin, c'est la cause motrice qu'il faut ajouter à l'intention pour la concrétiser.

Parvenir au stade de l'intellect en habitus, c'est pouvoir intelliger sans images actuellement présentes, par simple retour sur soi-même (une fois que l'intellect matériel a abstrait le noyau ontologique d'une chose, je peux le ressaisir grâce à l'intellect en habitus). Il ne faut pas penser ces deux intellects comme ontologiquement distincts, ils ne semblent être qu'une perfection ascendante. C'est la troisième déclinaison de l'intellect qui va poser problème.

Alexandre considère donc que l'intellect agent est actif en ce qu'il infuse dans l'intellect matériel (c'est à dire l'intellect prêt à penser, mais pas encore pensant), l'« *habitus noétique* », c'est à dire qu'il est la cause motrice qui permet de concrétiser la penser. En ce sens, l'intellect agent n'agit pas directement sur l'intellection, il met simplement en place l'habitus ; il est donc un intermédiaire nécessaire mais insondable. Jusque là, Alexandre précise le travail amorcé par Aristote sans trop s'en détacher, pourtant il va prendre parti en déclarant que cet intellect est « *séparé de nous puisque ce n'est pas notre pensée qui lui confère sa quiddité d'intellect, mais qu'il l'a possède par nature, étant à la fois intellect en acte et intelligible en acte* »³⁹. Ici, il prend un risque dans le contexte qui est le sien en affirmant sans détour la séparation totale de l'intellect agent. L'idée d'Alexandre est relativement claire : ce n'est pas l'Homme en tant qu'il pense qui donne à l'intellect agent sa quiddité d'intellect (si je ne pense pas, cela ne change rien au fait que cet intellect agent puisse toujours intervenir et de la même manière). Dire de cet intellect qu'il est séparé au sens ontologique du terme, c'est poser plusieurs problèmes : peut-il alors y avoir une réminiscence personnelle de

³⁹ Cf. Alexandre d'aphrodise, Ibid (108, 27).

l'âme ? Y'a-t-il un seul intellect pour l'ensemble de l'humanité ? Suis-je alors maître de mes pensées ?

En fait, nous l'avons vu, l'action de l'intellect agent sur nous est indirecte, il n'infuse pas de la pensée brute dans notre âme mais permet à l'Homme d'intelliger. L'effort noétique, c'est bien l'homme qui doit l'accomplir en abstrayant le noyau ontologique des choses. Là où Alexandre prend véritablement parti, c'est en décidant d'assimiler cet intellect au Premier Moteur, donc à Dieu⁴⁰.

Pour ce qui est de la comparaison à la lumière elle-même, Alexandre n'opère pas de changement évident, c'est bien plutôt dans la tertiarisation des intellects qu'Alexandre s'éloigne d'Aristote et bien sûr dans son assimilation à Dieu.

Plus loin, Alexandre revient sur l'analogie en écrivant que « *Tout comme la lumière, qui est cause de la vision en acte, est perçue elle-même ainsi que ce qui l'accompagne, et, grâce à elle, la couleur, ainsi l'intellect extérieur est cause de notre intellection tout en étant pensé lui-même ; il ne crée pas l'intellect, mais perfectionne par sa propre nature l'intellect existant et le conduit vers ses fonctions propres.*⁴¹ »

Ici, c'est la question de la saisie intellectuelle de l'intellect agent qui nous intéresse : il note que la lumière « est perçue (...) et, grâce à elle, la couleur ». Cela signifie qu'en plus d'être la cause qui vient permettre à l'homme de saisir les couleurs, on la perçoit elle-même en tant que lumière : c'est à dire que l'on saisit son noyau ontologique. En effet, lorsque le jour se lève et que l'on passe de l'obscurité à la lumière, je suis en mesure de saisir ce changement. Mais plus encore, Alexandre note qu'il ne s'agit pas seulement de saisir qu'un changement d'état s'est opéré mais bien de saisir intellectuellement ce moteur en tant que

⁴⁰ Cf. P. Moraux, *Alexandre d'Aphrodise, exégète de la noétique d'Aristote* (Bibl. de la faculté de Lettres et de Philosophie de l'université de Liège, XCIX). Paris, 1942, pp. 125 et 133.

⁴¹ Cf. Alexandre d'Aphrodise, *Ibid* (111, 32 sq).

lumière. D'ailleurs, cette question du passage de l'obscurité à la lumière est traitée par Alexandre et permet d'éclairer la pensée d'Aristote. Il s'agit de déterminer si lorsque le diaphane est en acte, l'obscurité est en puissance et inversement. Pour Aristote, « *la lumière, c'est l'acte de cette transparence, en tant que telle. Là où elle se trouve potentiellement, en revanche, se trouve aussi l'obscurité.* »⁴²

Schroeder remarque que pour Alexandre, la notion de diaphane recouvre à la fois à la transparence mais également à la « *capacity for illumination* »⁴³. Ainsi, il y aurait transparence à la fois entre l'objet et l'œil – de la même façon que chez Aristote, mais également lorsqu'un objet a la capacité d'être illuminé. Rapporté à l'intellect cela signifierait donc que l'intellect agent agit à la fois en mettant en acte le diaphane en tant qu'intermédiaire entre l'objet vu et l'organe sensoriel, mais également en mettant en acte la capacité d'illumination des objets. En ce sens, l'intellect agent agirait sur deux entités différentes et serait ancré dans la matière.

Cela est toutefois logique puisqu'en établissant une noétique basée sur un intellect ontologiquement séparé, il faut se mettre en posture de le penser, sinon l'explication n'aurait aucun sens. Ce qui est intéressant c'est qu'Alexandre se serve de l'analogie à la lumière pour ce faire ; tout comme la lumière est cause de vision, mais peut être perçue elle-même, l'intellect agent est cause de l'intellection mais peut être intelligé lui-même. L'analogie est double ici : non seulement il compare les actions de la lumière et de l'intellect agent mais aussi leur mode d'être ; si la lumière est perçue, alors l'intellect agent est intelligé.

⁴² Cf. Aristote, *De l'âme*, II, 7, 418b (10). Trad. R. Bodéüs.

⁴³ Cf. Frederic M. Schroeder, *Ibid.*

D'autre part, en affirmant que l'intellect agent « ne crée pas l'intellect », il le sépare des deux autres intellects, eux interdépendants. Mais quelle différence y'a-t-il entre le fait d'être la « cause » d'une chose et d'en être le créateur ?

Il semble qu'Alexandre suppose ici l'autonomie en puissance de l'intellect matériel et de l'intellect en habitus qui constituent bien l'intellect humain et qui sont indépendants de cet intellect agent extérieur. Si ce dernier était créateur de l'intellect, alors l'homme ne serait plus l'acteur de ses pensées puisque nous avons vu que l'action cognitive est bien faite par l'homme. De même que la lumière n'est pas créatrice de couleurs (une table rouge est pour Alexandre rouge dans l'obscurité également, mais elle l'est en puissance). L'intellect agent est donc la cause de la mise en acte de cette puissance.

Il ajoute qu'en plus d'être la cause, il « *perfectionne par sa propre nature l'intellect existant* » : il ne faut pas oublier que la cosmologie héritée d'Aristote suppose un monde vertical (on pense que l'animal est une perfection du végétal, l'homme une perfection de l'animal etc.). Le terme de « perfection » suppose donc un mouvement vers le monde supra-lunaire, vers lequel l'homme qui pense tend. Il ajoute que cet intellect « *le conduit (l'intellect existant) vers ses fonctions propres* ». Or, nous l'avons vu, chez Aristote les fonctions de l'intellect agent sont les suivantes : « *séparée, sans mélange et impassible* »⁴⁴. En tentant de s'assimiler à l'intellect agent, l'homme tend donc vers l'immortalité et la dernière étape de la cognition, c'est à dire la saisie totale et sans limite des intelligibles.

Ce qui est à noter dans le corpus alexandrinien, c'est qu'il change de point de vue entre son *De Anima* et son *De Intellectu*. En effet, Moraux⁴⁵ soutient que « *le νοῦς ὑλικός était dans le De Anima une faculté complètement développée en*

⁴⁴ Cf. Aristote, *De l'âme* (III, 5, 430, a 10). Trad. R. Bodéüs. Ed. GF Flammarion.

⁴⁵ Cf. Moraux, *Ibid.* pp. 120-121.

tant que puissance opérative, dans le De Intellectu, seul le νοῦς ἐν ἑξεί peut abstraire ». Ainsi, Moraux met en évidence une vraie progression de la noétique alexandrienne.

3.1.3 Etude du De Anima :

Ce sont ces précautions prises que nous allons nous intéresser à un passage du *De Anima* d'Alexandre⁴⁶. Il y écrit en effet que « *Celui-ci serait la forme intelligible au sens propre et par excellence : telle est celle qui existe séparément de la matière. Dans tous les cas, en effet, ce qui est par excellence et au sens propre quelque chose est la cause, pour les autres, du fait qu'elles sont elles aussi de cette nature. De fait, ce qui est visible par excellence, c'est-à-dire la lumière, est aussi la cause pour les autres choses visibles du fait qu'elles sont visibles ; et le bien par excellence et à titre premier est aussi la cause pour les autres choses bonnes du fait qu'elles sont telles, car les autres choses sont jugées bonnes par leur association à ce bien.* »

Il commence ici par rappeler la séparation ontologique de l'intellect agent quant à la matière : il est absolument séparé de tout corporéité. Toutefois, nous pouvons nous demander si sans matière, il ne demeurerait pas que puissance d'être ? Ce qui intéresse ici Alexandre, au-delà de la nature immatérielle de l'intellect agent, c'est bien son omnipotence cognitive qui retient son attention. Il considère un principe selon lequel ce qui est « *par excellence et au sens propre est la cause, pour les autres, du fait qu'elles sont aussi de cette nature* » ; cela nous rappelle une fois de plus à la verticalité du système aristotélicien. En outre, l'intellect agent est cause pour tous les autres intellects dans la mesure où ils sont de même nature, seulement cela pose un problème puisque c'est bien leur nature

⁴⁶ Cf. Alexandre d'Aphrodise, *De l'âme*, trad. Dufour et Bergeron, p. 211.

qui distingue l'intellect matériel et l'intellect en habitus de l'intellect agent. Ce dernier étant séparé et immortel. L'intellect matériel serait-il lui aussi séparé ou immortel ?

Alexandre poursuit l'explication en faisant intervenir l'analogie à la lumière. Il compare une nouvelle fois l'intellect agent à la lumière mais non plus dans le but de comparer leurs actions sur le monde mais leurs modes d'être.

Il nous faut ici considérer la remarque de Schroeder⁴⁷ selon laquelle « *Alexander has here in mind the analogy of the sun to the Good in Plato, Republic 508Cff* ». Comme nous l'avons remarqué en introduction, la question de l'analogie à la lumière n'est pas uniquement aristotélicienne. Platon également, a utilisé cette analogie et le fait qu'Alexandre ait à l'esprit cette analogie du Soleil au Bien est un point important.

Ainsi, il considère que la lumière est le « visible par excellence ». Autrement dit, il n'y a pas plus visible que la lumière, dans un système vertical, rien ne se trouve au-dessus. Plus encore, la lumière, du fait qu'elle soit le visible par excellence, est ce qui donne aux autres visibles leur principe de visibilité.

Si nous revenons à des considérations beaucoup plus concrètes, prenons l'exemple du luxmètre. Le luxmètre est un appareil permettant de mesurer la luminosité d'un objet ou d'un lieu. L'unité traditionnelle de mesure est le lux, il correspond à la lumière d'une flamme de bougie prise à un mètre de distance. Quel est donc le rapport entre cet appareil utilisé notamment par les photographes, et notre Alexandre ? Disons que pour être en mesure de capter l'intensité lumineuse d'une pièce ou d'un objet, il faut un référent qui soit lumineux par excellence (ici, la flamme d'une bougie, qui est source de lumière). Ce

⁴⁷ Cf. Frederic M. Schroeder, *The analogy of the active intellect to light in the « De Anima » of Alexander of Aphrodisias*.

qu'Alexandre a certainement voulu dire ici c'est que l'intellect agent est la référence en ce qui concerne l'intellect ; rien ne se trouve en ce monde qui soit plus parfait dans ce domaine. Ainsi, de la même manière que c'est la flamme de la bougie qui produit de la lumière et qui illumine les autres objets, l'intellect agent produit de l'intelligible et permet aux hommes de révéler l'intelligible qu'ils portent en puissance. En fait, ce qui est important pour Alexandre, c'est la notion de contribution : Schroeder note⁴⁸ « *It is the notion of contribution, not of judgment, which is to be extended to the instances of visibility and intelligibility* ». Autrement dit, tout dans le système alexandrinien est pensé sur le mode de la contribution, et cette relation de Bien aux choses « jugées » bonnes peut ouvrir à un contresens : il ne s'agit pas de voir dans l'intellect agent un repère qui permettrait de juger de l'intelligibilité. Au contraire, ce qu'il faut retenir c'est que tout ce qui s'impose comme étant le « suprême » (lumière, Bien ou intelligible) contribue au processus personnel (de vision, d'actes bons ou d'intellection). Pour Schroeder, cette erreur d'appréciation du texte, se situe dans une erreur de traduction : « *the notion of judgment is appropriate to goodness as a term which expresses value* » ; la notion de valeur, si elle peut s'appliquer au bien, ne peut pour autant valoir dans un système de contribution.

Ce passage marque donc un parti-pris quant au texte originel, ce que remarque Schroeder, qui écrit que « *If Aristotle leaves the manner of the presence of the source of light in the transparent an open question, Alexander is more explicit. This presence is interpreted in terms of relation*⁴⁹ ». Schroeder touche ici l'un des points les plus importants de l'analogie ; à savoir la manière d'être de la source

⁴⁸ Cf. Frederic M. Schroeder, *Ibid.*

⁴⁹ Cf. Frederic M. Schroeder, *Ibid.*

lumineuse dans le diaphane, si en effet nous pouvons faire des suppositions, Aristote s'est montré trop lacunaire pour que l'on puisse trancher. C'est donc sur ce point qu'Alexandre et Plotin diffèrent par exemple. En effet, Alexandre décide d'interpréter la présence de la source en termes de relations : c'est parce que la lumière illumine un objet que la vision se fait. Tandis que chez Plotin, la source lumineuse est toute-puissante.

S'en suit une comparaison plus religieuse semble-t-il, dans la mesure où il y est question du « bien par excellence » : dans la religion chrétienne, Dieu représente en effet le Bien par excellence et l'homme y tend de manière inconditionnelle. De sorte que la vie d'un homme ou bien une simple action est toujours jugée bonne en fonction de Dieu.

Pour Schroeder, cette question du « par excellence », transposée à l'intellect agent (qui serait l'intellect par excellence) a été mal comprise, notamment par Moraux, qui en fait la conclusion de son explication. Il nous dit : « *Because Moraux fails to see this, he is not aware that it is by being supreme intelligible that the active intellect is cause to the intelligible forms addressed by the human mind of their intelligibility and that it is thus indirectly the cause of human intellection* »⁵⁰. Il faut en fait que les objets soient illuminés pour qu'ils deviennent diaphanes en acte. Le fait que l'intellect agent soit considéré comme l'intelligible par excellence signifie qu'il est la cause des autres formes intelligibles, pas l'inverse.

Ainsi, nous avons vu qu'Alexandre distingue trois intellects : le premier qu'il nomme « matériel » est le principe d'abstraction présent en puissance en tout homme. Le second, appelé « habitus » représente l'intellect matériel en tant qu'il

⁵⁰ Cf. Frederic M. Schroeder, *Ibid.*

pense et qu'il peut faire retour sur lui-même. Le dernier est l'intellect agent, il est ontologiquement séparé de toute corporité et représente l'intellect par excellence ; il est assimilé à Dieu et est la cause de toute pensée. Cependant, son action n'est pas directe dans la mesure où il ne fait qu'agir sur l'intellect afin d'activer son habitus noétique. Nous avons vu que la comparaison à la lumière était utile ici non plus simplement pour expliquer le rôle de l'intellect agent mais également son mode d'être. Alexandre se sert donc du corpus aristotélicien pour nous livrer sa propre noétique. Son rôle apparaît comme déterminant pour la suite des évènements puisqu'il est le premier commentateur du corpus aristotélicien mais il joua également un grand rôle dans la réception plotinienne d'Aristote.

Si notre étude se borne au péripatétisme gréco-arabe, l'étude préalable de quelques idées plotiniennes nous semble trouver sa place ici, puisque Plotin a lu Aristote par Alexandre et qu'Al-Fârâbî notamment a lu Plotin⁵¹. Ce dernier apparaît donc se trouver aux croisements des différents commentaires que nous avons choisi d'étudier.

3.1.4 Alexandre et Plotin, à travers le regard de Frederic Schroeder :

Contrairement à tous les autres philosophes que nous étudions, Plotin (205-270) appartient au courant du néo-platonisme et non du péripatétisme. Toutefois, il commenta aussi bien les textes de Platon que ceux d'Aristote et fut considéré comme une référence par les philosophes qui suivirent.

Le lien entre Alexandre et Plotin a été pensé par Frederic M. Schroeder dans plusieurs articles. Il y parle notamment de l'analogie à la lumière et souligne

⁵¹ Michel Fattal, *Plotin face à Platon, suivi de Plotin chez Augustin et Farâbî*. Ed. L'Harmattan. Chapitre IV. Fattal écrit « Je me propose de déceler la présence de Plotin chez cet auteur du moyen-âge arabe du Xème siècle qu'est Al-Fârâbî ».

que sur ce point nous pourrions penser qu'Alexandre soutient un néoplatonisme⁵². Il considère que pour mieux comprendre la vision alexandrinienne de l'analogie, il ne fallait pas tant s'intéresser à l'analogie elle-même : « *but about light itself at De Anima 42, 19 – 43, 11.* »⁵³. Schroeder cite ici ce qui nous a intéressé précédemment – c'est à dire le fait qu'Alexandre considère la source de la lumière comme la lumière par excellence, qui permet l'illumination⁵⁴ lorsqu'elle entre en contact avec l'objet qu'elle illumine. Pour Schroeder, c'est cette idée qui est reprise par Plotin dans ses *Ennéades* (il écrit : « *It will be contended here that Plotinus, at Enneads 4, 5 (29), 7, consults Alexander, De Anima 42, 19 – 43, 11.* »). Il va même jusqu'à considérer que les modifications apportées par Alexandre quant au texte d'Aristote sont de la même nature que les modifications apportées par Plotin au texte d'Alexandre. Schroeder procède dans ce texte à un travail particulièrement minutieux afin de déceler toutes les ressemblances comme les différences entre les textes de Plotin et d'Alexandre. Il en vient à conclure qu'un des points de rupture majeurs était le rôle accordé à la source lumineuse. Pour lui, « *Plotinus accords a far more important role to the source, making it the unique cause of illumination* ».

Ainsi, si nous comprenons bien, Alexandre soutient la thèse selon laquelle la source lumineuse et l'objet illuminé se trouvent dans une relation d'interdépendance, telle que c'est seulement le lien entre ces deux-là qui permettent la vision. Si donc pour Alexandre la source est bien cause de la vision,

⁵² Cf. Frederic M. Schroeder, *Light and the active intellect in Alexander and Plotinus*. « *If we were to look only to the notion that the Active Intellect is cause of intelligibility by being the supreme intelligible, then we might wish to see in this a Platonic participation, especially if we think that Alexander has here in mind the analogy of the sun to the Good in Republic 508C ff.* »

⁵³ Cf. Frederic M. Schroeder, *Ibid.*

⁵⁴ Cf. Alexandre d'Aphrodise, *De l'âme*. Trad. Dufour et Bergeron. P.211.

elle n'est pas pour autant suffisante et elle a besoin de rentrer en contact avec la matière – qui joue certainement le rôle le plus important, pour agir.

A l'inverse, il semblerait que Plotin considère la source lumineuse comme toute-puissante, que son rapport à la matière soit un rapport de dominant à dominé, de sorte qu'il finisse par identifier l'intellect agent à l'Un – notion primordiale chez lui. Schroeder écrit : « *Plotinus would identify the Active Intellect with the One, his supreme hypostasis, even as Alexander identifies the Active Intellect with the Aristotelian God.* ». Nous voyons donc que la vision de la lumière de chacun de ces auteurs se répercute sur leurs analyses de l'analogie aristotélicienne pour en tirer deux conclusions différentes, qui s'accordent chacune à leurs systèmes.

D'ailleurs, Plotin affirme que « *Chaque âme individuelle n'est qu'une modalité d'exercice de l'âme unique* »⁵⁵, il n'y a donc plus l'idée – comme chez Alexandre, que la pensée soit le résultat d'un composé hylémorphique entre la forme et la matière. Ici, l'âme rationnelle et personnelle n'est qu'une déclinaison de l'âme unique et toute-puissante.

Mais pour autant, il affirme que « *The use of the analogy of light would establish the harmony of Plato and Aristotle* ». En effet, si ce qui les oppose est simplement le nom attribué à cette source lumineuse – l'intellect agent : à savoir l'Un chez Plotin, le Dieu aristotélicien chez Alexandre, cette analogie semble réconcilier néoplatonisme et péripatétisme.

Pour conclure sur la relation entre ces deux auteurs, il semble que le système coopératif pensé par Alexandre ne se retrouve pas chez Plotin. La cause

⁵⁵ Cf. Plotin, *Ennéades* IV, 9.

semble être le rôle attribué – dans l’analogie à la lumière, à la « source de lumière ». Si pour Alexandre cette source n’est active que dans la mesure où elle coopère avec l’objet illuminé, pour Plotin elle semble être toute-puissante et ainsi s’imposer comme une super-intelligence, dont toutes les autres découlent. Pour illustrer les disparités entre ces auteurs, nous avons représenté leurs théories par un schéma⁵⁶.

Si donc nous avons coutume d’attribuer une famille aux philosophes, il n’en demeure pas moins qu’à cette époque, les commentateurs de Platon avaient également lu Aristote, et inversement, c’est pourquoi l’analogie à la lumière est intéressante en ce qu’elle peut inclure plusieurs strates de lectures (comme chez Alexandre pour qui la lecture de Platon a influencé son interprétation du texte).

Nous poursuivons donc notre réflexion en nous intéressant maintenant à Thémistius, qui a également commenté Platon et Aristote.

3.2 THÉMISTIUS

Thémistius (317-388) est le premier philosophe à avoir paraphrasé Aristote. Son œuvre philosophique nous est largement méconnue dans la mesure où seulement quelques paraphrases d’Aristote nous sont parvenues.

Ce qui complique notre tâche, c’est le fait que ce soit probablement l’auteur qui a été le moins étudié de ceux que nous avons choisis. Il semble que les textes philosophiques qu’il a écrits l’ont été dans une courte période située approximativement entre 345 et 355, et pendant laquelle il ouvrit une école à Constantinople. Par la suite, il se consacra uniquement à la politique. Aussi, les

⁵⁶ Cf. Schéma en annexe 4.

textes qu'il a écrits avaient donc vocation à enseigner la philosophie de Platon et d'Aristote.

3.2.1 La volonté de réconcilier Aristote et Platon :

Ce qui est intéressant, c'est que les liens entre Alexandre et Thémistius sont certains ; dans un article, une élève de Todd, l'un des principaux commentateurs de Thémistius écrit : « *Themistius' relation to the works of Alexander is an interesting historical issue. The Paraphrase certainly depends on Alexander's writings* »⁵⁷. Et ce qui retient d'autant plus notre attention, c'est qu'elle poursuit en affirmant que « *Themistius' Paraphrase is certainly one of the chief sources (both direct and indirect) of the medieval discussions of intellect.* ». Ainsi, l'étude de Thémistius se situe au carrefour entre les philosophies de l'antiquité grecque et celles du moyen-âge arabe.

Ceci explique que Jean Jolivet considère que « *chez Thémistius le concept aristotélicien d'intellect en acte s'articule à l'idéalisme platonicien* »⁵⁸. Il y a donc chez Thémistius la volonté affirmée de réconcilier Aristote et Platon. Plus concrètement, cela signifie que toute la noétique de Thémistius a pour but de montrer que la noétique d'Aristote et notamment l'intellect agent peut tout à faire s'intégrer dans une pensée idéaliste – alors même que l'on y oppose souvent le réalisme d'Aristote.

⁵⁷ Cf. Inna Kupreeva, University of Toronto, in *Bryn Mawr Classical review* 97.7.1

⁵⁸ Cf. Jean Jolivet, *L'intellect selon Kindi*, p. 44.

3.2.2 La naissance d'un quatrième intellect :

Pour réconcilier ces deux auteurs, Thémistius doit d'abord prouver l'unité de l'âme. Ainsi, il décide de créer un quatrième intellect (rappelons que chez Alexandre, il y en a trois : agent, en habitus, possible). Ce quatrième intellect est le *νοῦς παθητικός* ; que l'on pourrait traduire par « intellect sympathique ou commun », au sens où il s'agit de l'âme qui traite les passions, tout ce qui se pense et qui résulte d'un rapport avec autrui. Lorsque je suis amoureux par exemple, j'intellectualise ce sentiment, et pour Thémistius il fallait créer un autre intellect, cette fois entièrement attaché au corps pour inclure cela.

Si ce quatrième intellect est corporel, Thémistius tente de comprendre les liens entre l'intellect en puissance et l'intellect agent, il remarque que l'intellect en puissance est « *pour ainsi dire le précurseur, comme le rayon l'est de la pleine lumière, ou la fleur, du fruit* »⁵⁹. Cette phrase est d'autant plus intéressante que Thémistius se livre de lui-même à une analogie à la lumière. Pour lui donc, l'intellect en puissance est comme le rayon qui indique le soleil, par sa présence, il informe de la présence de l'intellect agent. Il y a donc – comme chez Alexandre, une circularité entre ces deux intellects, mais ce qui est nouveau ici c'est le fait que l'intellect en puissance semble précéder l'intellect agent. Cela pose d'emblée un problème notamment après la lecture de Plotin : comment l'intellect agent peut intervenir après l'intellect en puissance alors même qu'il apparaît comme ce d'après quoi découlent tous les autres intellects ? Comment la puissance peut-elle précéder l'acte ?

⁵⁹ Cf. Alexandre d'Aphrodise cité par Jean Jolivet dans *L'intellect selon Kindi*, p. 44.

Ce qui est certain c'est que quant à leurs puissances ontologiques, l'intellect agent surpasse l'intellect en puissance. Dans les deux cas, ils se trouvent dans une relation d'interdépendance.

3.2.3 Le refus d'attribuer la qualité de « divin » à l'intellect agent contre Alexandre :

Dans son commentaire, Thémistius refuse la position d'Alexandre qui identifie l'intellect agent à Dieu de par les qualités qui lui sont attribués (immortalité, immuabilité, impassibilité). En effet, il dit : « *Also where he says « this alone is immortal and eternal » (430a 23), he could not be speaking with reference to the First God* »⁶⁰.

Pour Thémistius c'est un contre-sens dans la mesure où ces qualités sont partagées par toutes les entités peuplant le monde supra-lunaire. Dans l'un de ses articles, Gérard Verbeke écrit : « *Thémistius estime que ces qualificatifs n'auraient pas de sens si l'intellect actif s'identifiait à la divinité première puisque les moteurs des corps célestes sont également immortels d'après Aristote* »⁶¹. Ainsi, pour Thémistius il faudrait penser l'intellect agent comme indépendant de toute figure divine. Pour cause, il serait parti-prenante d'un système cosmologique et partagerait ainsi les qualités inhérentes à ce monde. De sa jonction avec l'homme, il devient constitutif de nous-mêmes et ne trouve sa finalité que dans cette relation, ce qui demeure impensable pour la divinité qui précède l'acte d'être des hommes.

⁶⁰ Cf. Thémistius, *Paraphrase of De Anima 3.4-8*, translated by Robert B. Todd.

⁶¹ Cf. Gérard Verbeke, « *Thémistius et le « De unitate intellectus » de St. Thomas* » dans la Revue philosophique de Louvain, volume 53, numéro 38 (1955).

3.2.4 L'intellect agent « unique » et la lumière :

En commentant le *De Anima III*, 5, Thémistius se trouve face à une difficulté : ayant auparavant montré le rapport d'interdépendance qu'entretiennent l'homme et l'intellect agent, il remet en cause l'immortalité de ce dernier. Or, lorsqu'Aristote le compare à la lumière, il entend lui attribuer les mêmes fonctions et les mêmes caractéristiques. Ainsi, Thémistius va commenter ce passage de la manière suivante ;

« *On the basis of the light with which it is compared (430a15) it would, that is, be one. For light too, of course, is one, and so too indeed is that which provides the light by which all vision among animals is advanced from potentiality to actuality. So [by this comparison] just as the imperishability of the common light has no relation to each case of vision, so the eternity of the productive intellect has no relation to each [one] of us.* »⁶²

La question est explicitement posée ici : cet intellect agent dont Aristote parle et qui intervient pour permettre à l'homme d'intelliger est-il unique ou multiple ? Le fait de considérer l'intellect agent en un seul exemplaire, embarrasse Themistius ; pourtant il reconnaît ici que la source de la lumière est bien unique, et qu'en comparant l'intellect agent à la lumière, Aristote voulait sans doute lui attribuer ce caractère unique. En fait, pour lui le caractère unique ou multiple de l'intellect agent en lui-même n'a que peu d'importance dans la mesure où il trouve sa réalisation dans sa participation à l'âme individuelle. Pour lui, l'éternité et l'unicité de la lumière n'ont aucun impact sur la manière dont nous saisissons visuellement un objet particulier. En effet, peu importe les caractéristiques de la lumière, l'important c'est qu'elle actualise une puissance déjà présente en moi. Ce

⁶² Cf. Themistius, *Paraphrase of De Anima*, 3.4-8, translated by Robert B. Todd.

n'est pas parce que la lumière me permet de voir un objet, que ses caractéristiques (immanence, immortalité etc.) s'imprègnent en moi. Pour Themistius donc, il faut garder à l'esprit que l'intellect agent s'inscrit dans un système, et considérer son unicité c'est le détacher du système. Ainsi, ces considérations semblent affecter la noétique propre à Themistius. En effet, si la question de l'unicité de l'intellect est secondaire et qu'il ne faut s'y intéresser que dans la mesure où il prend part à l'activité intellectuelle de l'homme, l'intellect agent a-t-il une réalité hors du « moi » ?

En d'autres termes, il semble que la dépendance de l'intellect agent à l'homme soit telle qu'elle interdise toute réalité en dehors du « ça pense ». En effet, la lumière existe en tant qu'elle illumine des objets, si toutefois il n'y avait rien à illuminer, qu'en serait-il de l'existence de la lumière ? Il semble que ces entités trouvent leur pleine réalisation dans l'acte. En effet, il commente le texte d'Aristote et écrit « *And without this (the passive intellect), it (the productive intellect) thinks nothing* »⁶³. L'intellect agent est donc entièrement dépendant de l'intellect passif, il intervient dans le « je pense » mais seulement en tant qu'intermédiaire. Sans homme pour s'individuer, il se trouve dans l'incapacité de penser. Pour Themistius, il n'y a donc pas de réalité cognitive sans intellect passif.

Mais Themistius va aller plus loin pour régler le problème de l'intellect unique, tout en conservant l'analogie à la lumière pour asseoir son propos.

Il écrit en effet : « *On pourrait dire, il est vrai, que les intellects agents, dont nous recevons l'action, sont à la fois éclairants et éclairés, et le fait est qu'Aristote les*

⁶³ Cf. Themistius, *Paraphrase of De Anima 3.4-8*, translated by Robert B. Todd.

a comparés à la lumière, et non à la source primitive de la lumière, au Soleil, qui est selon Platon l'analogie du Bien, principe de toute intelligence. »⁶⁴

Ici, ce qui est particulièrement étonnant c'est le pluriel attribué à l'intellect agent. La raison en est que Themistius revient à l'analogie de la lumière et remarque justement qu'Aristote compare l'action de l'intellect agent à celle de la lumière et non à celle du Soleil. Si le soleil est bien Un, il en va autrement pour la lumière.⁶⁵ En effet, pour Themistius la lumière se trouve en différents endroits. Alors, est-ce que la lumière produite par une flamme de bougie est de même nature que celle émise par le soleil ? En tous cas, du point de vue de la vision, il ne semble pas que notre vision soit altérée qu'il s'agisse de la lumière du feu ou de celle du soleil.

D'ailleurs, le problème de la lumière produite par l'homme est intéressant ; si l'homme a été capable de créer de la lumière qui s'approche au plus près de la lumière du soleil, cela signifierait-il qu'il n'a plus besoin d'intellect agent ? Sans la lumière du soleil, il est possible de vivre et de voir, alors sans intellect agent l'homme serait-il capable de le recréer ?

Quoi qu'il en soit, le fait qu'Aristote ait décidé de comparer l'intellect agent à la lumière et non au soleil signifie beaucoup pour Themistius qui y voit l'occasion de démultiplier cet intellect. Mais en plus de démultiplier cet intellect, il va lui ajouter une fonction : en plus d'être « éclairant », ces intellects sont « éclairés ». Cela signifierait donc que Themistius pense une réalité supérieure capable d'éclairer l'intellect agent. Ainsi, l'intellect agent ne se trouverait plus – comme chez Plotin, au terme de la chaîne verticale de la cognition, mais se verrait lui aussi pâtir d'une autre réalité. Il écrit « *Yet the intellect that illuminates*

⁶⁴ Cf. Themistius, *De anima*, 103, 32-36. Cfr. O. Hamelin.

⁶⁵ Cf. Schéma en annexe 5.

primarily is one, while those that are illuminated and that illuminate are, like light, more than one. »⁶⁶. En fait, l'analogie que nous retrouvons chez Platon est relie en effet le Soleil au Bien, ce qui – pour Themistius, permet de considérer le Soleil comme Dieu puisqu'il est bien unique et immortel. Pourtant, si Aristote prend la lumière comme comparant c'est bien pour signifier la multiplicité de celle-ci. Ainsi, Themistius réussit à se sortir de cette difficulté en expliquant qu'il existe bien une seule source de lumière, qu'elle est à l'origine de la lumière dans ses formes multiples ; ainsi, les lumières sont illuminées par le Soleil et illuminent à leur tour les objets. Si nous considérons ici l'intellect agent, il semble donc que Themistius concède l'existence d'une entité qui vienne procurer aux intellects leur pouvoir, mais les pense cependant multiples. C'est pourquoi ces intellects sont à la fois éclairés et éclairants, ils apparaissent comme un intermédiaire entre une puissance unique et immortelle et l'âme individuelle.

Ainsi, nous pouvons dire que Themistius reconnaît à la fois l'immanence et la transcendance de l'intellect agent ; immanence en ce qu'ils sont subdivisés et rapportés à chaque individu de manière individuelle, et transcendance car ils sont tous produits par une source commune, unique et immortelle.

Nous pouvons donc en conclure que Themistius a bien essayé – à travers l'analogie à la lumière, de concilier Platon et Aristote. Cette réconciliation se fait sous forme de différentes concessions : si Themistius concède à Aristote qu'il existe bien un Intellect agent unique, il le démultiplie de suite pour conserver une certaine individualité. Il fait communiquer les deux analogies de Platon et d'Aristote pour asseoir son propos : en effet, il remarque une différence sur laquelle il base sa théorie : si dans le texte de Platon, c'est le Soleil qui sert de

⁶⁶ Cf. Themistius, Paraphrase of De Anima, 3.4-8, translated by Robert B. Todd.

réfèrent, chez Aristote c'est la lumière. Pour lui, cette différence n'est pas anodine et ne peut relever d'un quelconque hasard. C'est donc l'occasion pour lui de défendre la multiplicité des intellects actifs. Si pour lui, chez Platon il est clair que le Soleil peut être rapporté au divin, il le nie absolument pour Aristote. En effet, il considère que l'intellect agent ne peut être assimilé au divin, il se dresse en cela contre les commentateurs qui l'ont précédé. En cela, Jean Jolivet remarque que Themistius se rapproche de Théophraste et cite Barbotin qui écrit que « *En effet, l'Érésien suppose que l'intellect réunit les caractères opposés de l'immanence et de la transcendance lorsqu'il le déclare $\epsilon\chi\omega\theta\epsilon\nu \epsilon\pi\epsilon\iota\sigma\iota\omega\nu$: cette expression reconnaît implicitement au $\nu\omicron\nu\varsigma$ une existence autonome, antérieure à sa pénétration dans l'homme, et du fait de cette pénétration même, une réelle immanence.* »⁶⁷. Cela règle en somme un autre problème ; celui de l'existence de l'intellect agent seulement en fonction de sa relation avec l'homme. En pensant un intellect agent unique producteur des intellects agents qui agissent sur l'homme, Themistius peut à la fois soutenir une existence autonome au premier, antérieure à tout contact humain et une existence dépendante et immanente pour les seconds, dépendants de leurs relations avec l'âme humaine.

Toutefois, ce qui nous pose problème c'est bien l'identité de ce principe transcendant, producteur de tous les intellects agents. Celui-ci, peut-il est assimilé à Dieu ? Doit-il être pensé comme le Soleil de Platon ?

Si la réponse à cette question n'est pas donnée par Themistius, nous voyons tout de même en quoi ses commentaires ont révolutionné la manière de penser Aristote, par Platon et parfois contre Alexandre ou contre Aristote lui-même. Il va ainsi de soi que les philosophes qui par la suite prendront les

⁶⁷ Cf. E. Barbotin, *La théorie aristotélicienne de l'intellect d'après Théophraste* (Aristote, traductions et études). Louvain-Paris, 1954, p. 214.

commentaires de Themistius comme argent comptant s'éloigneront d'Aristote, ce qui pourra créer la polémique.

En outre, c'est bien cette question de la transmission des textes depuis l'Antiquité qui nous intéresse en filigrane ici. Nous comprenons au fil de notre étude qu'un seul passage de quelques lignes peut susciter des commentaires si différents que la noétique aristotélicienne se trouve mise à mal. Plus encore, nous sommes face à un problème évident de traduction puisque la paraphrase du *De Anima* de Themistius n'est même pas traduite en français. Il nous semble ainsi souhaitable voire urgent que les textes de ces philosophes, commentateurs d'Aristote ou de Platon voient leurs œuvres traduites et disponibles à un plus large public afin que les erreurs et les différentes polémiques concernant ce voyage des textes cesse.

Nous allons à présent faire un saut dans le temps pour retrouver l'autre pan de notre étude, à savoir les philosophies arabes.

○ *Quelques indications historiques :*

Si l'on a coutume d'appeler ce moment de l'histoire le Moyen-Âge, nous décidons de suivre la définition d'Alain de Libera, grand médiéviste français, qui écrit que le Moyen Age est aujourd'hui compris comme « *l'âge intermédiaire entre l'Antiquité et les Temps modernes (...) la période comprise entre la chute de l'empire romain d'Occident (476) et la prise de Constantinople par les Turcs (1453).* »⁶⁸. Il y remarque et regrette cette « *cassure du monde en deux* », « *comme si l'historien épousait spontanément le point de vue d'un romain d'Occident sur*

⁶⁸ Cf. Alain de Libera, *La philosophie médiévale, (introduction)*, PUF,

les romains d'Orient ». Aussi, il semble vouloir rendre la part-belle à ceux qu'il nomme « *romains d'Orient* » et qui sont comme engloutis dans cette période longue de 10 siècles, souvent stéréotypée. Pourtant, lorsqu'en 529 Justinien fait fermer les dernières écoles philosophiques d'Athènes, les philosophes entament une longue marche qui les mènera jusqu'à Bagdad.

3.3 CHEZ AL FÂRÂBÎ :

Al-Fârâbî (872 – 950) est le premier philosophe de cette époque que nous avons choisi d'étudier. Philosophe turc, il est surnommé « le second instituteur de l'Intelligence » ou encore le « Second maître » par Maïmonide, Aristote étant le premier.

Dans sa préface à *l'Épître sur l'intellect*, Jean Jolivet y note la volonté de retour aux textes grecs de la part de Fârâbî, tout en notant que celui-ci « *occupe un lieu intermédiaire entre la venue au monde de la falsafa et sa consommation dans l'œuvre d'Avicenne* »⁶⁹. L'Intellect apparaît donc comme une notion centrale dans la philosophie arabe du Moyen Age, et Fârâbî comme un auteur tout aussi important. Traducteur de Platon comme d'Aristote, Dyalah Hamzah remarque « *qu'il fut effectivement à l'écoute de l'hellénisme péripatéticien et néoplatonicien, qu'il tenta de conjuguer dans un impossible accord* ». ⁷⁰ Nous remarquons donc ici que de par à la fois son travail et sa volonté, Fârâbî se rapproche de Themistius. Il publiera même un ouvrage intitulé « *L'accord des philosophes Platon et Aristote* ». Cependant, la plupart de ses travaux

⁶⁹ Cf. Jean Jolivet, préface à *L'épître sur l'intellect* d'Al-Fârâbî, traduite de l'arabe, annoté et présenté par Dyalah Hamzah. Ed. L'Harmattan.

⁷⁰ Cf. Dyalah Hamzah, avant-propos à *L'épître sur l'intellect* d'Al-Fârâbî. Ed. L'Harmattan.

concerneront Platon, ce qui pourra expliquer une certaine influence de la noétique platonicienne. *L'épître sur l'intellect* apparaît en fait comme un texte à part dans la mesure où Fârâbî s'intéresse de plus près à la philosophie politique.

3.3.1 Le commentaire de l'analogie à la lumière :

Notre étude se bornera à trois textes : *l'Epître sur l'intellect*, le texte sur *les opinions des habitants de la cité idéale* et enfin le *Régime politique*. Si un seul de ces textes s'intéresse exclusivement à l'intellect, les deux derniers – qui ont un ressort plus politique, mentionnent toutefois la question de l'intellect agent de manière intéressante.

Dans son *Epître sur l'intellect*, Fârâbî revient sur le rapport qu'entretiennent intellect en puissance et intellect agent ; il y écrit la chose suivante : « *Son rapport à l'intellect en puissance est semblable au rapport du soleil à l'œil, qui est vision en puissance, tant qu'il demeure dans l'obscurité. <En effet>, la vision est en puissance tant qu'elle est dans l'obscurité, et ce qu'il faut entendre pas obscurité, c'est le diaphane en puissance et la privation du diaphane en acte. Quant au diaphane, c'est l'illumination par la contiguïté de quelque chose de lumineux.* »⁷¹. La première chose qu'il nous faut noter et qui nous rappelle à Themistius, c'est le fait qu'ici Fârâbî utilise le soleil comme comparant : en outre, cela signifie bien qu'il y a discordance sur ce point entre les commentateurs d'Aristote : est-ce que cela est un parti-pris ou bien simplement un hasard ? Faut-il penser que Fârâbî se réfère ici à Platon et à son analogie du Soleil

⁷¹ Cf. Al-Fârâbî, *Epître sur l'intellect*, p. 83, trad. Dyala Hamzah, Ed. L'Harmattan.

au Bien ? Fârâbî considère-t-il alors que l'intellect agent est semblable au Soleil platonicien ?

Nous nous trouvons donc d'ores et déjà face à une difficulté de l'ordre de la traduction mais aussi de la valeur que nous devons accorder aux différents termes employés. Si Fârâbî a lu Themistius, alors cela est un véritable parti-pris, si au contraire il n'a pas eu connaissance du texte de Themistius revenant sur ce problème de traduction ; alors nous ne pouvons lui prêter les intentions que nous avons décrites.

Toujours est-il que le début du commentaire est relativement traditionnel : il y fait état de la puissance de la vision qui se trouve dans l'organe sensoriel lorsque ce dernier est plongé dans l'obscurité. Ainsi, la capacité n'est pas perdue lorsque la lumière n'est pas, elle est seulement inactive. De même que – nous l'avons déjà vu, les couleurs demeurent propriétés des objets, même dans l'obscurité.

Ce qui nous intéresse c'est la définition qui suit de l'obscurité puisque nous avons déjà vu avec Alexandre que c'est un point qui peut poser problème. Il définit donc l'obscurité en expliquant que c'est « *le diaphane en puissance et la privation du diaphane en acte* »⁷². Ce qui est étrange ici c'est davantage la répétition que le sens du propos. Pourquoi Fârâbî ajoute ici l'idée de « privation » à celle de « puissance » ? Il nous semble que celui-ci a la volonté d'affirmer - par l'idée de privation, sa noétique. En fait, le terme « privation » renvoie au fait perdre quelque chose qui nous appartient. Lorsque par exemple une personne est « privée de ses droits civils », cela intervient après un jugement et à pour but d'enlever à l'individu sa qualité de citoyen. Aussi, dans ce contexte nous

⁷² Cf. Themistius, *ibid.*

pourrions avancer l'idée que Fârâbî considère que l'homme ne se réalise en tant que tel que lorsqu'il est « illuminé ». De la même façon que le diaphane a pour vocation d'être diaphane en acte, et le fait de se trouver dans l'obscurité le prive de sa qualité ontologique.

En fait, il semble que Fârâbî considère que le monde est fait pour se trouver dans la lumière, le diaphane pour être en acte et donc l'homme pour intelliger.

Il définit ensuite le diaphane en disant qu'il est l'illumination, pourvu qu'il soit secondé par « *quelque chose de lumineux* ». Nous nous retrouvons face à une difficulté ; si plus tôt il utilisait le Soleil comme comparant, ici la nature du lumineux ne semble avoir que peu d'importance. En outre, devrions-nous alors considérer comme chez Themistius que plusieurs sources lumineuses, venant d'un même soleil transcendant permettent l'illumination ?

Fârâbî poursuit en écrivant : « *Nous dirons même que la vision ne devient pas vision en acte parce que la clarté et le diaphane en acte viennent en elle, mais bien plutôt <ceci> : puisque les formes des choses visibles lui adviennent quand le diaphane en acte lui advient, alors c'est par l'avènement des formes des choses visibles dans la vision que celle-ci devient vision en acte, et parce qu'elle a préalablement été apprêtée par les rayons du soleil ou quelque chose d'autre, à devenir diaphane en acte et que l'air qui la touche est devenu aussi diaphane en acte, alors ce qui était visible en puissance, le devient en acte.* »⁷³

Fârâbî commence par affirmer sa position en dénonçant l'idée selon laquelle le diaphane en acte viendrait s'imprégner dans l'acte de vision, afin de la permettre. En fait, il refuse d'attribuer au seul organe sensoriel la possibilité de la

⁷³ Cf. Al-Fârâbî, *Ibid.*

vision. Pour lui, comme pour Alexandre, les formes des objets jouent un rôle important dans la vision.

La forme c'est l'image de la chose, elle relève du particulier et chez Aristote elle s'ajoute à la matière qui est le substrat de l'universel. En ce sens, la pensée est un composé hylémorphique.

C'est donc lorsque la forme de l'objet devient visible en acte que la vision se fait. Et le diaphane ne semble pas intervenir directement en agissant sur l'organe sensoriel mais bien sur l'objet illuminé. En fait, il renverse le processus de la vision en disant que ce n'est pas le diaphane en acte qui la permet mais bien la vision des formes des objets. Le fait que la vision devienne vision en acte se fait donc par collaboration de la vision des formes visibles permise par la mise en acte du diaphane. La suite de l'explication est un peu laborieuse et nous a posé plusieurs difficultés.

Tout d'abord, il semble que Fârâbî considère que l'acte de vision résulte de la mise en acte du diaphane, mais pas seulement. Disons que nous relevons quatre conditions à ce que la vision en acte se mette en place : cela nécessite les formes des choses visibles associées au diaphane en acte, l'air qui touche la vision doit également être devenu diaphane en acte. Enfin, il note que la vision doit avoir préalablement été « *apprêtée par les rayons du soleil ou quelque chose d'autre* ».

Tout d'abord, il nous faut noter que les commentateurs ne sont pas tous d'accord sur la traduction de ce passage⁷⁴, lorsque l'un traduit par un participe passé, l'autre conserve l'adjectif. Cette précaution prise, nous allons tenter d'explicitier ce passage. Le terme « *apprêté* » souligne une sorte de préparation, comme si l'œil

⁷⁴ Cf. Al-Fârâbî, *Ibid.* Note n°66.

avait besoin des rayons du soleil pour s'habituer à voir. Cela n'est pas sans rappeler l'allégorie de la caverne platonicienne dans laquelle Platon note bien que le philosophe est dans un premier temps ébloui lorsqu'il se retrouve à la lumière du jour. Il est vrai que pour voir, lorsque l'on se réveille par exemple, il faut préalablement s'habituer à la lumière. Nous pouvons donc imaginer que c'est ce à quoi fait référence Fârâbî ici.

Il note également qu'il faut que « *l'air qui la touche (devienne) diaphane en acte* », nous pouvons penser qu'il parle de la vision et que l'air devienne diaphane est étrange puisque l'air ne peut qu'être diaphane en acte. Cela signifierait donc que Fârâbî pense un air diaphane en puissance, comme si dans l'obscurité l'air et ses qualités étaient altérés. Lire ceci aujourd'hui peut paraître étrange mais Fârâbî semble bien suivre les textes aristotéliens.

Finalement, pour que la vision passe de la puissance à l'acte, il faut que l'œil soit habitué à la lumière, que l'air devienne diaphane en acte, c'est à dire que l'intermédiaire entre mon œil et l'objet soit transparent. Il faut également que la forme de la chose visible se présente à l'œil. Autrement dit, la mise en acte de la vision ne dépend pas d'un changement ontologique de sa qualité physique (le diaphane en acte ne vient pas modifier mon organe sensoriel).

Jusque là il nous semble donc que la lecture et le commentaire d'Aristote lui restent relativement fidèles.

Pourtant, lorsque Fârâbî résume son propos, il dit : « *Donc le principe par lequel la vision en puissance devient vision en acte après avoir été vision en puissance et par lequel les choses visibles qui étaient visibles en puissance*

deviennent visibles en acte, c'est le diaphane advenu dans la vision en vertu du soleil. »⁷⁵

Ce qui nous gêne ici c'est la dernière phrase et notamment l'expression « *le diaphane advenu dans la vision* », alors même que quelques lignes auparavant, il écrivait « *que la vision ne devient pas vision en acte parce que la clarté et le diaphane en acte viennent en elle* ». A première vue, ces deux phrases semblent totalement contradictoires. Dans un cas la vision devient en acte par son addition au diaphane, dans l'autre non. Nous l'avons vu plus haut, Fârâbî considère que le diaphane en acte permet le passage de la vision en puissance à l'acte par le biais de l'air et des formes visibles. Autrement dit, elle ne venait en aucun cas imprégner l'organe sensoriel mais bien changeait la structure du visible pour permettre l'actualité de la vision.

Nous pourrions ici émettre l'idée que le diaphane dont il dit qu'il advient dans la vision, le fait par l'intermédiaire du dehors, c'est à dire qu'il n'est pas premier dans la chaîne permettant à la vision de se mettre en acte.

Si nous rapportons cela à l'intellect agent, il semble qu'il apparaisse, comme le Soleil, aveuglant dans un premier temps et qu'il faille s'y habituer pour parvenir à intelliger correctement. Fârâbî considère donc que l'intellection est un effort qui est a priori contraire à l'inclinaison naturelle, qui doit s'appivoiser. Nous pourrions donner deux exemples à cette thèse : d'un côté, cette analogie rapportée à la vie entière, il est vrai que plus l'homme grandit, plus il est capable d'intelliger correctement. D'autre part, lorsqu'un travail difficile d'intellection s'offre à nous, le premier mouvement est l'incompréhension, à force de travail cela devient possible. Par exemple, lorsque nous expliquons un texte, à la

⁷⁵ Cf. Al-Fârâbî, *Ibid.*

première lecture celui-ci peut sembler incompréhensible, puis en analysant les termes uns à uns, le sens « s'éclaire ».

Comme Aristote le fait, après avoir expliqué le rôle du diaphane pour que la vision s'actualise, il va à présent faire les liens avec l'intellect.

Il écrit donc : « *Et c'est suivant cet exemple qu'advient dans cette essence qui est intellect en puissance, quelque chose dont la relation à son égard est la même que celle du diaphane en acte à la vision. Cette chose lui est donnée par l'intellect agent et elle devient le principe par lequel les intelligibles, qui étaient pour elle en puissance, lui deviennent intelligibles en acte.* »⁷⁶

Ici, c'est d'abord le terme « essence » qu'il nous faut expliquer ; c'est ce qui constitue fondamentalement un être, qui ne peut pas ne pas être. Ici, il est appliqué à l'intellect en puissance, c'est à dire l'intellect présent dans l'homme et qui est irréductible. Par la suite, il semble comparer la vision à l'intellect en puissance, certainement en ce qu'ils sont tout deux constitutifs de l'homme, ils en sont « l'essence ». Mais tout deux, ne sont qu'à l'état de puissance si rien ne vient entrer en relation avec eux pour les actualiser. Ce qui jouera le rôle du diaphane en acte, Fârâbî ne le nomme pas : il se contente d'un « quelque chose ». Or, l'intellect agent intervient par la suite comme un médiateur dans cette relation, en effet, il n'est pas cette chose qui doit entrer en contact avec l'intellect en puissance mais bien ce qui donne la « chose » dont celui-ci a besoin. De même donc que le diaphane est en acte par la lumière et illumine les formes visibles, l'intellect agent est ce qui permet de rendre les intelligibles disponibles en acte. Ce qui peut poser problème c'est de savoir si l'intellect agent est comparé au Soleil ou bien à n'importe quelle source lumineuse. S'il est comparé au Soleil,

⁷⁶ Cf. Al-Fârâbî, *Ibid.*

alors il est similaire à Dieu, dans l'autre cas, il est second dans la chaîne de l'intellection.

Par la suite, il écrit : « *Et tout comme le soleil fait de l'œil une vision en acte et fait des choses visibles, des choses visibles en acte, grâce à la lumière qu'il lui confère, de même, l'intellect agent fait passer l'intellect en puissance à l'acte grâce à ce qu'il lui a conféré de ce principe. Et c'est exactement de cette façon que les intelligibles deviennent des intelligibles en acte.* »⁷⁷

Ici, il est clair que Farabi distingue soleil et lumière, en notant que le soleil produit la lumière. La question est donc de déterminer si l'intellect agent est comparé au premier ou au second. Il semble bien que l'intellect agent soit comparé au soleil dans la mesure où c'est lui qui « *fait passer l'intellect en puissance à l'acte* », « *tout comme le soleil fait de l'œil une vision en acte* ».

Mais cette action de l'intellect agent sur l'intellect en puissance n'est pas le seul, puisque le soleil « *fait des choses visibles, des choses visibles en acte* », il faut donc que l'intellect agent intervienne également sur les intelligibles en les faisant passer d'intelligibles en puissance à intelligibles en acte. L'action de l'intellect agent est donc bien double ; à la fois il agit sur l'essence de l'homme mais également sur les intelligibles eux-mêmes. Ici, c'est une référence à Platon puisqu'il semble que « *les formes sont fixes dans le monde intelligible et préexistent au monde intelligent* »⁷⁸. En effet, si l'intellect agent agit préalablement sur les intelligibles, cela signifie que l'homme n'est pas à l'origine de ceux-ci, qu'ils lui préexistent. En fait, il semble que pour Fârâbî les formes perdurent mais pas sous une forme pleinement actuelle. Mais quelle est donc la forme de l'homme qui lui-même intègre d'autres formes ? Pour Fârâbî, l'homme

⁷⁷ Cf. Al-Fârâbî, *Ibid.*

⁷⁸ Cf. Al-Fârâbî, *Ibid.*, note n° 69 de Dyala Hamzah.

est en quelques sortes forme des formes. Et l'âme humaine, en tant qu'ontologiquement liée à la matière semble bien quelque chose d'engendré et de corruptible. Pour autant – comme chez Alexandre d'Aphrodise, plus un être a de perfections, plus il émerge de la matière. Or, nous avons vu l'idée selon laquelle le monde est vertical et chaque réalité tend vers sa perfection. La fonction propre de l'homme lui étant donnée par son intellect en puissance tend donc vers cet intellect agent au sommet de la chaîne noétique, c'est l'idée de la perfection que l'on retrouve chez Alexandre.

3.3.2 L'idée farabienne de transfert :

Cette idée de transfert de nous vers nous-même dans un mouvement de perfection intellectuelle, Fârâbî l'exprime par le terme arabe « *Intiqal* » qui peut être traduit par « *transfert* ». Cette idée est particulièrement importante chez Farabi puisqu'il s'agit de passer de la réalité ontologique mineure (l'intellect en puissance) à une réalité majeure (l'intellect agent). Le second terme important pour Farabi c'est la notion de « *fitra* » : cela désigne la nature au sens de celle qui exerce sur sa matière une causalité formante. Cette notion appartient au vocabulaire coranique, en effet, il est dit dans le Coran : « *Acquitte-toi du culte, en hanîf [pur monothéiste], selon la « conception originelle » (fitra) que Dieu a donnée aux hommes, nulle modification à la création de Dieu. C'est la Religion immuable.* »⁷⁹.

Tous les hommes ont donc cette disposition qui fait d'eux des êtres raisonnables.

Dans la suite du texte, il est une question abordée par Farabi qui pose problème, il écrit en effet : « *L'intellect agent est de l'espèce de l'intellect acquis et les formes des étants séparés au dessus de lui, demeurent en lui*

⁷⁹ Cf. *Coran*, s. XXX, v. 30.

éternellement. »⁸⁰. Ici, le contresens est possible car assimiler les espèces des deux intellects est étonnant ; les deux étant justement distincts chez Aristote. Ce qu'il semble falloir comprendre ici c'est bien qu'en tendant vers l'intellect agent, l'intellect de l'homme s'y assimile. Il est bien question ici de la rémanence de l'âme. Une fois de plus nous retrouvons cette notion de jonction, de transfert vers le monde supra-lunaire. En fait, l'homme se trouve dans une position particulière dans la mesure où il se trouve à la limite entre les deux mondes et que l'intellect agent lui offre l'occasion de se joindre à lui et de s'y assimiler.

3.3.3 L'intellect agent et la lumière dans *la Cité vertueuse* :

Ce qui est intéressant dans la philosophie de Fârâbî c'est qu'il décide de transposer l'idée d'intellect agent à la cité qu'il veut vertueuse. En somme, il utilise la noétique aristotélicienne pour fonder un régime politique heureux. De la même façon que l'intellect agent intervient pour pourvoir l'homme de ce dont il a besoin pour intelliger correctement, Fârâbî pense que le chef politique doit venir pourvoir la cité de ce dont elle a besoin, on peut donc penser un chef du monde, comme l'intellect agent qui agit pour l'ensemble de l'humanité.

D'ailleurs, dans un passage de *la Cité Vertueuse*, Fârâbî revient sur l'analogie, il y explique comment l'homme peut intelliger et revient sur le rôle essentiel de l'intellect agent, il le définit comme cela : « *L'agent qui les fait passer de la puissance à l'acte est une essence dont la substance est une intelligence en acte et est séparée de la matière.* »⁸¹. Il est à noter qu'en arabe, l'intelligence se traduit par le terme 'aql. Or, l'intellect agent se traduit de la manière suivante : *al-*

⁸⁰ Cf. Al-Fârâbî, *Ibid.*

⁸¹ Cf. Al-Fârâbî, *Idées des habitants de la cité vertueuse*, chap. 22, p. 73 sq, trad. Karam, Chlala, Jaussen.

'aql al-fa'âl. En fait, au début de cet ouvrage, Fârâbî établit une cosmologie où il distingue dix intelligences présentes dans le monde supralunaire, tandis qu'il décrit une chaîne de perfectibilité dans le monde sublunaire, en haut de laquelle se trouve l'homme.

Pour en revenir au texte que nous allons commenter, Fârâbî revient sur l'analogie de l'intellect agent à la lumière, en revenant sur l'idée de disposition. Il nous dit que « *la vue est une puissance et une disposition dans une matière* », autrement dit tous les hommes sont pourvus de cette disposition (*fitra*) qu'ils doivent actualiser. Nous voyons bien qu'il remarque que l'intellect est profondément lié à la matière, de la même manière que la vue. Mais la question est de savoir comment cet intellect hylique peut parvenir au rang d'intellect acquis. Fârâbî note qu' « *Il n'y a pas dans la nature de la puissance visuelle qui est dans l'œil d'aptitude à devenir vision en acte, ni dans la nature des couleurs d'aptitude à être vues et regardées en acte.* ». Ainsi, sans l'action de la lumière, les couleurs n'ont d'autre moyen pour parvenir à la vue, de même que la vue, sans la lumière est condamnée à demeurer puissance. Aussi, l'intellect hylique tout comme les intelligibles ne peuvent se convertir en acte sans l'intervention de l'intellect agent. Il n'y a semble-t-il pas chez Fârâbî de perfection possible sans l'intervention de ce tiers. Sans cette intervention, l'homme demeurerait au rang d'animal non raisonnable, c'est par cette jonction avec l'intellect agent que l'homme parvient à se hisser au sommet de la chaîne des êtres du monde sublunaire.

D'ailleurs, lorsque l'homme atteint sa perfection, c'est à dire lorsque le philosophe s'est emparé de tous les intelligibles, il est en mesure d'opérer un saut vers l'intellect agent, autrement dit vers le monde supralunaire.

Cela, Fârâbî l'explique de cette manière : « *Et de même que grâce à la même lumière, la vue perçoit la lumière, cause de sa vision, le soleil, cause de la même lumière en elle (vue), et les choses visibles en puissance lesquelles deviennent visibles en acte ; de même, par cette chose, dont le rapport est semblable à celui de la lumière à la vue, l'intellect hylique intellige cette chose elle-même et, par elle, l'intelligence en acte qui imprime en lui cette chose et qui rend les choses intelligibles en puissance, intelligibles en acte ; il (l'intellect hylique) devient alors lui-même intelligence en acte après avoir été intelligence en puissance.* »⁸²

Dire que la vue perçoit la lumière, cela revient à dire qu'elle perçoit le principe qui lui permet de voir. Non seulement je peux voir les couleurs d'un objet mais en plus de cela, je peux percevoir directement la lumière qui me le permet. Il est vrai que l'homme est par exemple capable de voir les rayons du soleil, il ne perçoit alors pas la lumière par rapport à son action sur un objet mais s'empare d'elle directement. Il considère que ce rapport peut être transposé à l'intellect hylique ; en effet, il ne perçoit pas seulement les intelligibles grâce à l'action de l'intellect agent mais peut aussi intelliger l'intellect agent. C'est d'ailleurs ce que fait le philosophe – et Aristote, considéré comme le plus grand philosophe est bien celui qui a réussi à intelliger l'intellect agent.

Nous notons en étudiant Fârâbî qu'un changement de cap s'est opéré entre les commentaires des péripatéticiens grecs et ceux des péripatéticiens arabes. En fait, le passage de l'analogie de l'intellect agent à la lumière pose davantage problème lorsqu'on lit les philosophes arabes dans la mesure où la question de l'immortalité de l'âme individuelle rentre en jeu. En plus de cette différence

⁸² Cf. Al-Fârâbî, *Ibid.*

conséquence, il faut noter une cosmologie plus précise et donc plus complexe. Par exemple, si la question du Soleil pouvait paraître anecdotique pour d'autres auteurs, nous voyons bien que lorsque Farabi utilise ce terme, il le pense au sein d'une cosmologie particulière.

3.3.4 Imagination et lumière :

Enfin, la dernière occurrence de Fârâbî que nous souhaitons étudier concerne l'impact de l'intellect agent sur la puissance imaginative. Cette puissance imaginative est relative à la matière, elle est particulièrement importante pour notre étude dans la mesure où le terme nous provient du grec « phantasia » qui n'est pas sans lien avec la traduction grecque de la lumière par le terme « phôs ». Ce lien est d'ailleurs remarqué par Aristote qui écrit « *Par ailleurs, le nom (grec de la représentation : phantasia) se trouve aussi tiré du (mot qui signifie) lumière (phaos), parce qu'on ne peut voir sans lumière.* »⁸³. Ainsi, l'imagination telle que nous pourrions la définir aujourd'hui c'est la « *faculté de l'esprit d'évoquer, sous forme d'images mentales, des objets ou des faits connus par une perception, une expérience antérieures* »⁸⁴.

L'image c'est ce que l'homme peut conserver après la perception d'un objet, pour y revenir. Le fait que le terme grec soit construit à partir du terme de lumière est intéressant puisque cela renvoie à l'idée selon laquelle l'esprit conserve, garde en lui ce que l'intellect agent a préalablement mis en lumière.

A ce propos, Fârâbî écrit : « *ce que la puissance raisonnable reçoit de l'intellect agent – savoir cette chose pareille à la lumière par rapport à la vue –*

⁸³ Cf. Aristote, *De l'âme*, III, 3, 429a 1, trad. R. Bodéüs, GF Flammarion.

⁸⁴ Cf. Larousse, dictionnaire en ligne.

peut déborder sur la puissance imaginative »⁸⁵. Nous retrouvons bien l'idée d'une permanence de l'illumination par l'intellect agent dans ce que Fârâbî nomme la « puissance imaginative ». Cela soulève et peut aussi résoudre le problème de l'individuation de la pensée. D'ailleurs, nous verrons avec Averroès que la question du fantasma se trouve au cœur de son système. Si donc, l'homme est capable d'intelliger dans la mesure où l'intellect agent active les intelligibles, ce que Fârâbî nous dit ici c'est que la puissance imaginative peut également en bénéficier, de sorte qu'elle conserve un peu de l'illumination pour la réutiliser de manière personnelle. Cette idée est très intéressante puisque si tel était le cas, le problème de l'individuation des pensées serait moindre – l'intellect agent n'apparaîtrait alors plus comme une pensée commune à tous les hommes, mais bien comme une simple mise en acte première dont les bénéfices demeurent. La puissance imaginative, si comme Fârâbî semble le dire, bénéficie également de l'intellect agent, alors l'homme aurait une puissance cognitive accrue.

Nous avons donc vu à travers l'analyse de quelques textes de Fârâbî que la question de l'intellect agent soulevait de nouveaux problèmes, notamment la question de l'individuation des pensées et de l'immortalité de l'âme. Le passage du grec à la langue arabe fait également intervenir de nouveaux termes qui enrichissent l'analogie mais qui la complexifient également. Si le prochain auteur auquel nous consacrerons une partie conséquente de notre étude sera Ibn Bajjâ, il nous semble important de noter l'influence qu'a eu Fârâbî sur Avicenne, grande figure de la philosophie arabe.

⁸⁵ Cf. Al-Fârâbî, *Ibid*, chap. 24, p. 81.

3.3.5 Farabi et Avicenne.

Avicenne (980-1037), repère un problème dans l'idée de l'intellect agent telle qu'elle est véhiculée ; pour lui, dire que l'intellect agent – qui est parfois assimilé à Dieu, agit en actualisant la puissance est insuffisant. En effet, cela reviendrait à dire que l'action divine n'est que première et temporaire (une fois la mise en acte effectuée, il n'est plus d'aucune utilité. C'est ce que remarque Ghassan Finianos qui écrit que « *L'enjeu du problème n'apparaît nulle part plus clairement qu'à propos de la critique qu'Ibn Sina a adressé aux mutakallimun, en leur reprochant d'avoir, en somme, pensé que l'univers a eu besoin du créateur seulement pour le faire exister, c'est à dire pour le faire passer de l'être en puissance à l'être en acte* »⁸⁶. Il y a donc un souci d'ordre théologique dans la lecture qu'Avicenne aura d'Aristote. Il entend faire en sorte de revoir la lecture de Farabi afin d'accorder au mieux l'intellect agent au Coran.

Le tournant que prend la philosophie arabe à partir d'Avicenne c'est bien celui de la scolastique. Or, Avicenne constitue – avec Averroès, l'une des grandes figures de ce nouveau mouvement. Alain de Libera explique que « *tout deux ont relancé le débat philosophique autour du platonisme et de l'aristotélisme. Tout deux ont servi de mentor à la scolastique latine.* »⁸⁷.

Avicenne rompt avec la méthodologie farabienne, qui consistait en un système vertical de remontée progressive vers le Premier principe, grâce à la saisie des intelligibles. L'objectif d'Avicenne est différent ; il s'agit d' « *expliquer*

⁸⁶ Cf. Ghassan Finianos, *De l'existence à la nécessaire existence chez Avicenne*, presses universitaires de Bordeaux, p. 175.

⁸⁷ Cf. Alain de Libera, *La querelle des universaux, de Platon à la fin du Moyen Age*, p.177, Seuil / Des travaux (1996)

l'origine des universaux à la jonction de l'empirique et de l'intelligible »⁸⁸. Il y a donc un véritable souci épistémologique chez Avicenne, il entend déterminer empiriquement la création des universaux. La volonté de faire communiquer la philosophie grecque et la religion musulmane – plus tard chrétienne pour la scolastique latin, est clairement énoncée. La question de la jonction est certainement la plus importante dans la mesure où l'homme est celui qui se trouve à la jonction du monde empirique – par son corps et ses sensations, et des intelligibles – de par ses facultés cognitives qui le différencient de l'animal.

Le terme qui marquera la philosophie avicennienne c'est le mot « *intentio* » (*ma'qûl* et *ma'nâ* en arabe). Pour Alain de Libera, la définition de ce concept peut se trouver dans le *Ménon*, à savoir « « *ce que l'on a en vue* » lorsque *l'on pense à quelque chose ou lorsqu'on parle de quelque chose, ce vers quoi « tend » la pensée ou « se porte l'attention* » »⁸⁹. C'est à partir de ce concept qu'il définira l'universel, non plus comme une entité absolument extérieure ni encore totalement intérieure au sujet, mais plutôt une *intentio* qui, elle, est partagée. Pour De Libera, cela s'explique par un universel tel que le Soleil (il est un) mais « *rien n'exclut de penser que l'intention de Terre et celle de Soleil s'appliquent à plus d'une chose.* »⁹⁰. Ainsi, comparer l'intellect agent au Soleil ne pose pas de problème d'individuation à partir du moment où Avicenne fait intervenir l'idée d'intention. Mais ce qui est le plus étonnant et que note De Libera c'est le fait qu'Avicenne ait bien lu la distinction entre l'intellect patient et l'intellect agent d'après Alexandre d'Aphrodise, mais la réfute. Il souligne en fait qu'il « *limite l'intellectualité de l'âme humaine au seul intellect patient* »⁹¹. Il réfute du même

⁸⁸ Cf. Alain de Libera, *Ibid.* p.178.

⁸⁹ Cf. Alain de Libera, *La querelle des universaux*, p. 178, Seuil / Des travaux.

⁹⁰ Cf. Alain de Libera, *Ibid.* p. 180.

⁹¹ Cf. Alain de Libera, *Ibid.*, p. 197.

coup les théories platoniciennes affirmant l'existence d'un « réservoir » d'intelligibles dans l'âme. Pour Avicenne, les intelligibles sont saisis par l'intellect humain par l'expérience, mais il n'y a même « *pas de mémoire intellectuelle* ».

La noétique Avicennienne rompt donc à la fois avec les théories des Idées platoniciennes et avec la distinction des intellects aristotélicienne. Le cas de l'universel est réglé par le concept d'intention. Par cette double réfutation, Avicenne prend ses distances quant à la scolastique arabe que nous étudions.

3.4 IBN BAJJÂ ou AVEMPACE :

Ibn Bajjâ, ou Avempace (nom latinisé) a lui aussi commenté les textes d'Aristote, en particulier ceux qui relèvent de la psychologie. Si pour beaucoup de textes il s'est inspiré des commentaires de Farabi, pour le *De Anima*, Charles Genequand remarque que l' « *on peut soupçonner, sans pouvoir le démontrer, que c'est Alexandre d'Aphrodise, dont le De Anima est cité (...) ainsi que de Thémistius, plutôt que de l'œuvre originale du Stagirite, qu'il s'est servi, outre la paraphrase des Parva Naturalia dont il sera question plus loin* »⁹².

Si pour les autres auteurs, la question de l'intellect était primordiale, Genequand note que pour Avempace, elle n'est que secondaire en ce qu'elle concerne la métaphysique, qu'il n'aborde pas dans son ouvrage. De plus, il note d'entrée que la conception d'Avempace de l'intellect agent et de l'intellect acquis comme appartenant à la même réalité, le distingue de ses prédécesseurs.

⁹² Cf. Charles Genequand, *introduction à La conduite des isolés et deux autres épîtres*, p.11, Avempace, Vrin, 2010.

3.4.1 Etude de la Conjonction de l'intellect avec l'homme :

Dès le début du texte, Avempace écrit que « *le moteur premier de l'homme est l'intellect en acte* »⁹³. Il semble donc d'emblée identifier l'intellect agent au divin, en lui attribuant une toute-puissance sur la cognition humaine. La question qui embarrasse Avempace est celle de l'individuation de la pensée si l'on considère que l'intellect est un. En effet, il considère que « *d'une manière générale, si cet intellect est un en nombre, alors tous les individus qui possèdent cet intellect sont un en nombre.* »⁹⁴. Il réfute donc ce qu'il comprend être une erreur d'interprétation évidente : comment les hommes peuvent à ce point différer dans leurs pensées s'ils ont tous le même intellect en commun ? Quelle serait donc la place laissée à l'individuation des pensées si l'on admet cet intellect transcendant ?

La réponse est double ; tout d'abord, il faut considérer que l'homme est corporel et que donc cette individuation se fait bien par le corps, l'action unique est présente dans les intelligibles et c'est ce qui permet aux hommes de les concevoir et de pouvoir communiquer. S'il n'y avait pas un noyau ontologique commun aux intelligibles, il serait impossible pour l'enseignant de transmettre le contenu à l'élève.

Celui qui transmet donc cette faculté incorporelle à l'homme c'est bien Dieu en personne pour Avempace, il écrit même que « *celui à qui Il donne cet intellect, lorsqu'il quitte le corps, demeure lumière parmi les lumières* »⁹⁵. Il est ici question de la persistance de l'âme individuelle après la corruption du corps,

⁹³ Cf. Avempace, *La conduite de l'isolé et deux autres épîtres, Conjonction de l'intellect avec l'homme*, p. 189 §17, trad. C. Genequand, Seuil / Des travaux, 2010

⁹⁴ Cf. Avempace, *Ibid.*, §21, p. 190.

⁹⁵ Cf. Avempace, *Ibid.*, §23, p. 191.

celle-ci semble être accordée par Dieu à ses serviteurs (nous retrouvons l'idée de vie éternelle). Mais ce qui nous intéresse c'est l'image empruntée par Avempace, qui considère que celui qui est parvenu à intelliger ce que peu d'hommes sont en capacité de faire – grâce au soutien divin, demeure après la mort telle une « lumière ». Nous pouvons donc ici imaginer qu'Avempace pense le monde de cette manière : un Soleil comparable à Dieu et les lumières ce serait les âmes individuelles qui se sont élevées, par l'intellection des intelligibles les plus difficiles, et qui demeurent éternellement, venant à leur tour éclairer les hommes.

Nous pensons ici trouver les prémisses des thèses d'Averroès qui considère l'intellect agent comme une somme des intellects qui ont persisté, et qui, de cette manière, informent les hommes.

La rémanence de l'âme est donc en ce sens impersonnelle si l'on suit l'idée aristotélicienne selon laquelle l'âme ne s'individualise que lorsqu'elle entre en contact avec la matière. Avempace se rend bien compte qu'il ne peut soutenir l'idée d'une unité transcendante de l'intellect agent, c'est pourquoi il décide d'analyser l'analogie de celui-ci à la lumière.

3.4.2 La tripartition anthropologique :

Il écrit que *« les masses regardent l'image de son image, comme le soleil projetant son image sur l'eau et cette image se réfléchissant sur un miroir et étant vue dans un miroir (sans avoir d'individualité) »*⁹⁶

En fait, il distingue trois stades d'accès à l'intelligible, en utilisant l'analogie à la lumière mais en ajoutant celle du miroir. Nous trouvons une fois de plus les prémisses évidentes de la philosophie d'Averroès. Les trois stades sont les suivants ;

⁹⁶ Cf. Avempace, *Ibid.*, §44, p. 197.

le plus bas est celui des « masses » (nous verrons à ce propos qu’Averroès a recours à une tripartition anthropologique, de la même façon), qui voient les intelligibles après leur passage par deux miroirs différents, ce qui déforme l’image à son maximum. Prenons par exemple le cas de la photographie : le photographe est celui qui voit l’objet sans filtre, nous pourrions le comparer au philosophe, ceux qui ont accès à la photographie originale prise par ce photographe sont comme la catégorie intermédiaire pensée par Avempace, à savoir ceux qui voient les intelligibles « *comme le soleil apparaissant sur l’eau* ». Enfin, ceux qu’Avempace appelle « masse » sont les hommes qui n’auraient accès qu’à une photocopie de cette photographie par exemple.

Cette idée de miroir est particulièrement intéressante puisque Avempace soutient l’idée selon laquelle l’homme peut briser le miroir pour avoir accès aux intelligibles sans filtre. En fait, l’idée est que l’homme – qui a besoin de lunettes de soleil pour regarder celui-ci, doit par son exercice faire en sorte de pouvoir regarder ce soleil de face, sans filtre.

Avempace poursuit son examen en définissant l’intellect agent : « *c’est par cet intellect qui n’a pas d’individualité que la forme intelligible devient une chose et s’empreint dans la faculté* »⁹⁷ dit-il.

La faculté c’est bien sûr « *l’intellect comparable à la vision* », le terme « *empreinte* » est lui important dans la mesure où il renvoie à l’idée du morceau de cire, une autre analogie fort célèbre dans le péripatétisme. L’intellect de l’homme apparaît comme un morceau de cire, comme une tabula rasa, sur laquelle s’impriment ses expériences. Ce que souligne Avempace c’est bien que l’intellect agent demeure – par le biais des intelligibles, dans l’intellect acquis. C’est ce qu’il

⁹⁷ Cf. Avempace, Ibid, §46, p. 197.

semble souligner en remarquant que « *De même en ce qui concerne les intelligibles : il s'agit de lumière d'une certaine manière, par analogie* ». En fait, il est évident pour lui que si nous étions capables de voir les entités dans l'obscurité, nous n'aurions pas besoin d'une puissance supérieure, de cette lumière. Or, en illuminant les intelligibles, ils s'en impriment quelque peu et interviennent à leur tour comme de la lumière.

Les lignes suivantes sont très intéressantes puisque Avempace y fait une référence directe à l'allégorie de la caverne platonicienne. Alors que nous avons supposé ce lien pour les autres auteurs – sans pouvoir néanmoins le prouver, ici Avempace est explicite : « *La condition des masses en ce qui concerne les intelligibles est comparable à la condition des gens qui regardent quelque chose dans une caverne sans que le soleil ne leur permette de la voir, mais ils voient toutes les couleurs dans l'ombre* ». Avempace tente donc ici clairement de réconcilier aristotélisme et platonisme en faisant discuter les deux analogies à la lumière. La question des couleurs est également importante dans la théorie de l'auteur ; les masses ne peuvent distinguer que « *les couleurs dans la pénombre* » ; ainsi elles associent la présence de la lumière à celle des couleurs et les considèrent interdépendantes l'une de l'autre. De plus, leur vision des couleurs est faussée par la pénombre dans laquelle elles se trouvent. Les « *théorétiques, eux, occupent la position de ceux qui sont sortis de la caverne au grand air où la lumière resplendit dépouillée des couleurs et voient les couleurs telles qu'elles sont* »⁹⁸. Nous pourrions donc penser que les théorétiques représentent les philosophes en ce qu'ils sont ceux qui sortent de la caverne pour accéder à la lumière du jour et qui saisissent donc les véritables couleurs. Mais finalement,

⁹⁸ Cf. Avempace, *Ibid.*, §47, p.198.

ceux qu'Avempace nomme les « bienheureux » (rappelons que pour lui l'accomplissement intellectuel représente la vie heureuse), « *deviennent eux-mêmes la chose* ». Et si Platon représentait cet état par la vision directe du soleil, Avempace prend ses distances puisqu'il s'agit plutôt d'une assimilation, d'une jonction. Il écrit en effet que « *symboliser l'état des bienheureux par l'état de celui qui regarde le soleil lui-même ne correspond pas au symbole que l'on donne de l'état des masses ; en vérité, le symbole de l'état des masses est plus conforme et adapté que l'autre.* »⁹⁹. En fait, il remet ici totalement en cause la lecture platonicienne, pour affirmer que l'allégorie à la vision est caduque dans la mesure où le sujet et l'objet sont assimilés.

La suite de l'étude d'Avempace est aussi étonnante qu'intéressante ; il prend comme exemple la figure d'Aristote pour expliquer sa tripartition anthropologique : si Aristote se trouve en haut de l'échelle, parce qu'il réussit à s'identifier aux intelligibles, il ne l'est pas a priori, mais y est parvenu. Et tout ceux qui – comme Aristote, sont parvenu à cet accomplissement intellectuel « *sont un en nombre, sans aucune différence entre eux* ». Cette idée est compliquée puisque cela semble revenir à dire qu'en s'accomplissant intellectuellement, l'homme perdrait toute individuation. Il s'explique en notant que « *celui qui est dans ce troisième rang ressemble en cela au soleil lui-même, mais n'a pas de similitude dans les corps matériels, car celui qui se trouve dans les deux autres rangs a une similitude matérielle, étant matériel d'une certaine manière.* »¹⁰⁰ Nous retrouvons ici l'idée platonicienne du corps comme tombeau de l'âme, disons que pour Avempace la matière est une étape indispensable à la perfection intellectuelle, mais elle a pour vocation de disparaître pour s'assimiler

⁹⁹ Cf. Avempace, *Ibid*, §48, p.198.

¹⁰⁰ Cf. Avempace, *Ibid*, §55, p. 200.

uniquement et entièrement à l'intelligible. Il soutient donc l'idée selon laquelle l'homme peut parvenir à la jonction entre le monde sub et le monde supra lunaire, par une ascension (*taraqqi, irtiqa, su'ud*) cognitive qui trouve son paroxysme dans le retour à l'un, par un chemin initiatique du tout matériel vers le pur intellect.

3.4.3 L'intellect agent et la question de la jonction :

Pour Genequand, l'intellect agent chez Avempace joue le rôle de jonction : « *En d'autres termes, elle (cette intelligence agente) rend possible l'union entre deux termes, l'intellect et l'intelligibles, qui possèdent une existence autonome* »¹⁰¹. Nous pourrions donc d'ores et déjà attribuer le rôle de double-jonction à l'intellect agent : il intervient tout d'abord pour lier l'intellect de l'homme aux intelligibles, puis il intervient pour faire la jonction entre l'homme et le monde supralunaire, le monde du divin. Toutefois, Genequand propose de sortir de cette vision verticale, qu'il ne considère pas adaptée à la vision d'Avempace, il écrit donc « *j'ai dit (...) que l'unité intellectuelle ou intellective dont parle IB est plutôt horizontale, liant entre eux des hommes séparés par l'espace ou le temps, que verticale, joignant un intellect humain à une unité transcendante* »¹⁰². Si nous suivons cette interprétation, ce socle commun d'intelligences humaines unies horizontalement, fonderait-elle alors elle-même la divinité ? L'homme serait-il parvenu, par coopération, à encercler le monde d'un anneau intelligible ?

La corruption de l'enveloppe corporelle ne semble pas particulièrement angoisser

Avempace qui trouve la solution en estimant que « *le partage des vérités*

¹⁰¹ Cf. Charles Genequand, *Introduction à La conduite de l'isolé et deux autres épîtres*, p. 78.

¹⁰² Cf. C. Genequand, *Ibid.*, p. 81.

intelligibles pures, peut se réaliser par-delà l'espace et le temps »¹⁰³. Toutefois, il maintient très clairement la juxtaposition des entités individuelles, de sorte qu'il n'y a pas de perte identitaire au sein de son système. Il soutient en effet que « Hermès et Aristote ne sont pas un mais deux juxtaposés. Cela est clair par soi-même si l'on y réfléchit tant soit peu. »¹⁰⁴

Après avoir réglé cette question de l'individuation des pensées, Avempace revient sur la question de la faculté imaginative, déjà soulevée amplement chez Farabi. Ce qui se produit dans cette faculté, Avempace l'explique en utilisant une nouvelle fois la lumière ; il nous dit : « *il se produit en elle quelque chose qui correspond à cet intellect et qui est une lumière qui, lorsqu'elle se mélange à quelque chose, fait voir ce qui est autre d'elle d'une manière dont on ne peut parler ou dont il est difficile de parler (...) cet état est appelé étonnement.* »¹⁰⁵. Ce passage se distingue par l'imprécision dont il fait preuve ; Avempace semble bien embarrassé face à ce qui se produit dans la faculté imaginative. En fait, il semble qu'il soutienne l'idée selon laquelle – comme Farabi, l'intellect agent « déborde » sur la faculté imaginative pour lui permettre d'intelliger par retour sur soi, c'est à dire en faisant appel à de l'anciennement familier (les images), pour créer.

La psychologie d'Avempace semble en plus de cela soutenir une éthique, de sorte que pour être heureux et accéder à l'au-delà, il ne s'agit pas seulement de faire le Bien mais avant tout de perfectionner cette faculté intellectuelle. Les scolastiques arabes soutiendraient donc une piété éclairée et éclairante. La

¹⁰³ Cf. C. Genequand, *Ibid*, p. 82.

¹⁰⁴ Cf. Avempace, *La conduite de l'isolé et deux autres épîtres, la conjonction de l'intellect avec l'homme*, §56, p. 201.

¹⁰⁵ Cf. Avempace, *Ibid*, § 57, p. 201.

jonction dont nous parlions plus haut en amène alors une autre ; celle de l'homme éclairé avec l'au-delà. L'homme serait donc cet être qui, à force de jonctions successives avec l'intelligible pur, est en mesure de rejoindre un monde ontologiquement différent de celui dans lequel il est formé. Pour Genequand, « on perçoit ici un écho de la définition de la philosophie selon les introductions alexandrines tardives, elles-mêmes reprenant la formule du Théétète : « assimilation à Dieu autant qu'il est possible » »¹⁰⁶. La reprise d'Aristote par ses commentateurs – qui furent aussi de fervents lecteurs de Platon, a eu pour conséquence de «diviniser» la théorie de l'intellect agent. S'ils ne l'assimilent pas tous à Dieu, la perfection par l'intellect a toujours pour but de nous rapprocher du divin.

C'est certainement l'effort noétique que refusa de faire Averroès, amenant la théorie aristotélicienne à son paroxysme, et en, nous le verrons, déclenchant la colère, la stupeur et l'inquiétude de ses lecteurs. Pour autant, Jean-Baptiste Brenet remarque à propos du texte d'Avempace que nous venons d'étudier que « *le texte rushdien (en) conserve une trace* »¹⁰⁷, bien que les deux théories de la jonction diffèrent.

Nous allons donc à présent clore avec Averroès notre tour d'horizon du péripatétisme gréco-arabe. Nous allons voir que le commentaire d'Averroès intervient au terme d'une longue tradition exégétique, dont il hérite mais dont il prend également congé parfois. Si la majorité de ses idées a déjà été évoquée par ses prédécesseurs, il en est une, à la fois radicale et géniale, qui fera de lui la cible de toutes les critiques de la scolastique latine.

¹⁰⁶ Cf. C. Genequand, *Ibid.*, §37, p. 265.

¹⁰⁷ Cf. Jean-Baptiste Brenet, *Les possibilités de jonction : Averroès – Thomas Wilton*, p. 118, ed. Walter de Gruyter, 2013.

3.5 LE CAS AVERROÈS

3.5.1 - Éléments biographiques :

Averroès (1126-1198), philosophe et cadî, naît à Cordoue et meurt à Marrakech. Par sa haute fonction administrative, Averroès est contraint de ne pas choquer ses supérieurs en énonçant des thèses contraires à la loi religieuse. C'est en cela que son œuvre peut paraître difficile à décortiquer ; il y fait parfois preuve d'une certaine hypocrisie et c'est alors à nous, lecteurs, de dénouer ce qui relève de sa noétique, et ce qui relève d'un discours de façade purement factice. Si nous voulions étudier la psychologie d'Averroès dans son ensemble, notre travail serait gigantesque. Se limiter à la comparaison de l'intellect agent à la lumière a deux intérêts : cela nous permet – ayant préalablement étudié le même passage chez ses prédécesseurs, de percevoir les altérations apportées directement par Averroès et celles dont il a hérité. D'autre part, nous pensons que cette analogie – comme pour tous les autres auteurs, apparaît comme un condensé de leurs noétiques.

3.5.2 Nécessité et actions des deux intellects sur l'âme rationnelle et question de l'intention :

Averroès part d'un constat simple : les hommes comme les animaux possèdent un corps. Seulement, les animaux ne peuvent intelliger, c'est à dire saisir de l'universel. Qu'est-ce qui, donc, est ajouté à l'homme pour qu'il soit en mesure de saisir de l'intelligible, de l'universel pour créer du concept ?

A partir de ce constat, il reprend les thèses aristotéliennes et sa distinction entre l'intellect matériel et l'intellect agent. Ce qu'il imagine c'est donc un intellect récepteur mélangé au corps et remarque que celui-ci « *aurait une forme propre, forme qui l'empêcherait de recevoir une forme étrangère* »¹⁰⁸. Si en effet, l'intellect possible, récepteur ou matériel prend la forme des particuliers dont il fait l'expérience, alors si celui-ci était mélangé au corps, il ferait interférence et sa capacité serait diminuée voire anéantie.

Contrairement à Alexandre d'Aphrodise pour lequel cet intellect est interdépendant du corps, et donc périssable, Averroès a défini l'intellect matériel comme puissance passive, nécessairement séparée du corps bien qu'ayant un besoin nécessaire de l'expérience pour se mettre en mouvement.

En fait, quand Alexandre s'était évertué à montrer la différence de nature de ces deux intellects, Averroès fait le chemin inverse.

Le point sur lequel Averroès va distinguer ces deux intellects c'est sur la base d'une première distinction entre l'acte et la puissance. Il va donc s'intéresser à l'intellect agent, puissance active. Il explique ainsi que si « *les puissance passives sont mises en mouvement par ce avec quoi elles sont en relation; les puissances actives, en revanche, meuvent ce avec qui elles sont en relation* ». ¹⁰⁹

Ainsi, les puissances passives ont besoin de quelque chose qui soit en acte pour être activées, tandis que les puissances actives sont toujours en acte et ont besoin de quelque chose en puissance pour les activer.

¹⁰⁸ Cf. Averroès, *L'intelligence et la pensée, III, comm. 4*, trad. Alain de Libera.

¹⁰⁹ Cf. Averroès, *Ibid*, p. 54.

La chaîne causale est donc la suivante : sensibles = étants en acte → sens → âme rationnelle. Averroès considère donc que « *de là vient que l'âme rationnelle a besoin de considérer les « intentions » existant dans la faculté imaginative* ». ¹¹⁰

Nous voulions citer ce passage pour bien montrer le lien qu'entretiennent Avicenne et Averroès dans la mesure où la question de l'intention (*ma'na*) est profondément avicennienne. Pour autant, le fond de la pensée avicennienne étant marqué par des liens à la philosophie platonicienne, Averroès entend éjecter Platon de sa noétique.

Pour nous éclairer sur la question de l'intention, nous nous sommes donc référés à l'analyse menée par J.-B Brenet¹¹¹ ; il apparaît que le terme renvoie bien à la faculté imaginative de l'individu mais pas seulement; elle a manifestement besoin de la puissance cogitative également pour être en acte. Averroès ajoute à cela une comparaison notant que l'intention existant dans la faculté imaginative est semblable au fait que « *les sens ont besoin d'inspecter les sensibles.* » Ainsi, de la même manière que pour être en acte, les sens doivent avoir des sensibles pour s'exercer, les intentions ont pour objet les productions des facultés imaginatives. Le rôle des intentions est donc de renvoyer à l'individuel : il ne s'agit plus d'abstraire l'universel de l'individuel mais il s'agit d'une sorte d'état inverse. Ainsi, l'intention semble être ce qui permet à l'homme d'imaginer des individuels.

La question qui se pose alors est de déterminer quel est le rôle de l'intention quant à l'individualité. Pour nous éclairer, nous nous référons ici au travail de

¹¹⁰ Cf. Averroès, Ibid, p. 55.

¹¹¹ Cf. Jean-Baptiste Brenet, *Transferts du sujet : la noétique d'Averroès selon Jean de Jandun*. Vrin, collection Sic et non (2004). « *L'intention quant à elle, est la forme du senti accidentel, présent dans la forme imaginée, dégagée par la cogitative des autres formes, parce qu'il en va ainsi dans la sensation (humaine), lui étaient adjointes.* »

Déborah Black¹¹² sur la question des intentions. Elle soutient l'idée selon laquelle celles-ci sont individuelles en tant qu'elles s'activent dans l'imaginative. Pour autant, elle souligne leur incapacité à saisir l'universel par elles-mêmes. Elle poursuit d'ailleurs en disant : « *Averroès is quite comfortable with the idea that an intention can be transferred to a higher level of being through the operations of an appropriate agent : it is the imaged intention itself that becomes an intelligible by the operation of abstraction* ».

Nous pensons comprendre ici que l'intention serait une sorte de préalable nécessaire mais non suffisant à l'abstraction de l'intelligible. Mais ce basculement ne peut se faire que par le soutien de l'intellect agent, en tant qu'il apparaît se trouver à la jonction entre le tout matériel et le tout intelligible.

3.5.3 Averroès et l'analogie à la lumière, la question de la jonction :

Que ce soit dans son Grand commentaire ou dans le commentaire moyen, Averroès reprend l'analogie à la lumière pour définir l'intellect agent, sa qualité et son action.

Tout d'abord, dans son commentaire moyen, il commence par dire que « *L'état de cet intellect vis-à-vis des intelligibles est d'une certaine façon semblable à l'état de la lumière vis-à-vis des couleurs.* »¹¹³

Ce qui est postulé ici c'est donc bien que les intelligibles ne le sont pas en-soi : ils ont – comme l'intellect matériel, besoin du support de l'intellect agent. Cela rentre en contradiction avec la théorie des Idées platonicienne ; pour Averroès il

¹¹² Cf. Déborah L. Black, *Intentionality in medieval arabic philosophy* (2010). « *Imagined intention are individuals and not universals, hence they are insufficient on their own to move the material intellect to understand immaterial intelligibles.* »

¹¹³ Cf. Averroès, *Commentaire moyen du traité de l'âme*, trad. Elamrani-Jamal, p. 297.

n'y a pas de réalité intelligible qui précède l'action de cet intellect. Il utilise pour cela le rôle de la lumière quant aux couleurs.

Il y explique en effet que « *c'est la lumière qui fait passer les couleurs de la puissance à l'acte* ». Cette façon de considérer le problème est étonnante puisque cela signifie qu'Averroès pense que les couleurs, propriétés des objets, ont un mode d'être double, selon la distinction entre l'acte et la puissance. Autrement dit, la lumière n'agit plus seulement sur l'organe de la vision mais aussi sur l'objet pour le rendre visible en acte. Cela peut nous rappeler le schéma alexandrinien sous le mode de la coopération, l'intellect agent agissant à la fois sur l'intellect et sur les intelligibles.

En faisant le lien avec les intelligibles, Averroès nous dit que l'intellect agent est ce qui les « préforme », cela est particulièrement intéressant puisque c'est une chose de penser l'action de l'intellect agent sur le mode du passage de la puissance à l'acte mais c'en est une autre de la penser sur le mode de la création première. La forme c'est Averroès c'est l'image, elle s'oppose à la matière qui est le substrat de la forme.

Autrement dit, Averroès pense une toute-puissance de cet intellect agent qui, en plus de mettre en acte la puissance de penser humaine, « préforme » les intelligibles, c'est à dire leur donne le socle formel leur permettant de faire sens.

Il poursuit en définissant le rôle de l'intellect agent par le diaphane ; l'intellect agent n'est pas le diaphane, il est ce qui met en acte ce dernier.

Si concernant le rôle de l'intellect agent, Averroès ne semble pas particulièrement éloigné des thèses de ses prédécesseurs, c'est la question de l'intellect matériel qui posera problème.

3.5.4 L'intellect matériel et la tentation du monopsychisme :

Nous avons vu que si l'intellect agent – par ses qualités, était la plupart du temps pensé comme une entité transcendante, l'intellect matériel est lui comme son nom l'indique profondément relatif à la matière et cause d'individuation.

Pourtant, Averroès écrit que « *le sujet des intelligibles théoriques et de l'intellect agent est unique et identique, à savoir <l'intellect> matériel.* »¹¹⁴

Ici, nous voyons d'emblée ce qui pose problème et cela tient dans la question de la jonction. Ici, cette jonction – dont nous avons déjà parlé avec Avempace, est celle de l'intellect matériel à l'intellect agent, et donc aux intelligibles.

Autrement dit, comment l'homme est-il en mesure de saisir de l'universel et que celui-ci soit unanimement partagé ? En fait, comment sommes-nous en mesure de nous comprendre ?

Marc Geoffroy¹¹⁵ a d'ailleurs contribué à nous éclairer sur cette question ; en effet nous avons remarqué que pour Avempace, l'ascension intellectuelle et la jonction avec l'intellect agent, représentaient la béatitude. Nous nous étions rendu compte du problème que posait cette thèse quant à la religion, qui passait du coup au second plan. Geoffroy explique qu'en effet dans ce système « *les vertus religieuses sont des conditions nécessaires à l'obtention de la félicité spéculative (ou théorétique, nazariyya), mais non suffisantes* ». Cette idée apparaît donc comme la première vexation de la religion par la philosophie aristotélicienne ; elle n'est plus la seule voie pour se hisser vers le divin, mais pire encore, elle est insuffisante.

¹¹⁴ Cf. Averroès, *Grand commentaire du traité De l'âme*, C36 ; Crawford, p. 499, 562 sq.

¹¹⁵ Cf. Marc Geoffroy, « *Averroès sur l'intellect comme cause agente et cause formelle, et la question de la « jonction* », contribution éditée par J.-B. Brenet dans *Averroès et les averroïsmes juif et latin*.

Il s'agit en fait pour Averroès de montrer en quoi l'intellect agent est cause formelle (et non seulement cause agente) de l'homme. Cette thèse, il l'élabore contre Al-Fârâbî. Nous avons en effet vu que ce dernier préférait le terme de « transfert » (intiqa) pour désigner le parcours noétique de l'homme. Pour Geoffroy, il semble qu'Averroès se hisse en fait contre Farabi dans la mesure où il aurait lu un texte soutenant l'impossibilité pour l'homme de se joindre à l'intellect agent. Pour lui, ce qui est évident c'est que si l'intellect matériel est corruptible il ne peut se joindre à l'intellect agent ; « *puisque la jonction implique que l'intellect de l'homme devienne éternel* »¹¹⁶.

Par la suite, Averroès explique que « *<l'on peut illustrer> cela par une comparaison avec le diaphane, qui reçoit simultanément la couleur et la lumière – la lumière étant ce qui actualise la couleur* »¹¹⁷.

En fait, Averroès exprime par cette analogie les deux modes de causalité de l'intellect agent. En effet, la lumière est à la fois ce qui actualise la couleur mais qui met également en acte notre puissance de voir. Donc le diaphane reçoit la lumière par deux biais : d'une part elle la reçoit directement puisqu'elle est ce qui met le diaphane en acte mais également indirectement puisqu'elle est présente également par le biais des couleurs qui sont également actualisées par elle. Cela signifie que l'intellect agent est perçu par deux biais : à la fois directement parce qu'il est ce qui met en acte notre intellect, et indirectement dans la mesure où il est aussi présent dans les intelligibles qu'il a préformés.

¹¹⁶ Cf. Marc Geoffroy, *Ibid.*

¹¹⁷ Cf. Averroès, *Ibid.*

3.5.5 Causalité agente et causalité formelle :

Pour se défaire des thèses qu'Averroès attribue à Farabi, il met donc en place une double causalité de l'intellect agent, lui permettant de soutenir la jonction entre ce dernier et l'homme.

Nous pouvons expliquer les choses de cette manière¹¹⁸ : de même que la lumière met en acte le diaphane (on l'appelle alors causalité formelle dans la mesure où elle modifie la structure ontologique de ce dernier) d'une part, et met également en acte les couleurs (on l'appelle alors causalité agente).

En fait, tant que l'intellect a pour objet les intelligibles matériels, l'intellect agent n'est qu'une cause agente. C'est lorsque l'homme parvient à penser l'ensemble des intelligibles et qu'il se hisse jusqu'à être en mesure d'intelliger la cause agente elle-même, alors l'intellect agent devient causalité formelle voire finale. Cette double causalité permet à Averroès de soutenir la possibilité pour l'homme de se hisser jusqu'au premier moteur, par la pensée. Geoffroy nous dit que « *la saisie immédiate de l'intelligible séparé devenu « notre forme » est une illumination, distincte du stade de l'intelligence discursive, à l'égard de laquelle l'état antérieur de l'intellect acquérant les intelligibles matériels par le raisonnement est semblable à la cécité* »¹¹⁹.

Cette idée peut nous rappeler ici la partition anthropologique réalisée par Averroès. En fait, la partition se fait à partir des différentes capacités d'abstraction des hommes. Comme Geoffroy le fait remarquer, il distingue les hommes seulement capables de saisir les intelligibles matériels (c'est la foule), et ceux qui

¹¹⁸ Cf. Schéma en annexe 5.

¹¹⁹ Cf. M. Geoffroy, *Ibid*, p. 86.

peuvent saisir l'intelligence séparée (l'élite). Cela fait écho à la tripartition réalisée auparavant par Avempace.

Ce qui permet à Averroès de distinguer entre ces différentes facultés, c'est l'image. L'image est en effet un terme clé de la philosophie d'Averroès en tant que celui qui parvient à s'en détacher parvient à la béatitude intellectuelle.

En effet, il remarque que les hommes ont besoin d'images pour faire retour sur un intelligible (par exemple, lorsque nous parlons de « cheval », une image vient directement à notre esprit). Pour penser correctement, il faudrait donc se séparer de l'image. Thomas d'Aquin considèrera d'ailleurs cela comme une disjonction. Pour Averroès, tant que l'homme a besoin d'images qui appartiennent au monde matériel, il ne peut pas se hisser jusqu'à l'intellect agent. Ce n'est qu'en parvenant à se détacher des images que l'homme peut penser ce qui n'est pas matériel, et finir par s'y assimiler. L'intellect agent n'est alors plus simplement cause agente mais devient cause formelle et finalement cause finale.

3.5.6 L'unicité de l'intellect matériel et le problème de l'individuation :

Ce qui a rendu la figure d'Averroès comme particulièrement inquiétante¹²⁰. A partir du moment où l'on pose deux intellects distincts, la question de l'individuation des pensées est réglée lorsque l'on n'accorde le caractère universel seulement à l'un des deux (l'intellect agent).

¹²⁰ Cf. Jean-Baptiste Brenet, *Averroès l'inquiétant*, Les belles lettres, 2015.

Le problème que nous venons de voir c'est qu'Averroès accorde à ce deuxième intellect (matériel) l'unicité. A partir de là, plusieurs questions se posent : qui pense lorsque je pense ? Mon corps est-il « possédé » par une puissance intellectuelle universelle ? Suis-je maître de mes pensées ?

Jean-Baptiste Brenet remarque en effet que « *chez lui, disent les scolastiques, l'intellect par quoi l'homme pense n'est plus sa forme essentielle, mais une Intelligence extrinsèque censée contribuer à la réalisation de son acte mental en vertu d'un couplage (copulatio) au corps imaginant* »¹²¹.

Déposséder l'homme de sa « forme essentielle », cela revient à la renvoyer au rang de l'animal. En effet, ce qui le distingue de ce dernier, c'est bien ce que l'on appelle la « raison ». Mais si l'homme n'est plus le maître de ses pensées, que lui reste-t-il ?

L'affirmation d'un monopsychisme, commun à tous les hommes, vaudra à Averroès nombre de critiques, la plupart certainement basées sur une lecture faussée de son corpus. C'est ainsi que Leibniz écrira à son sujet : « *lorsque l'on va jusqu'à dire que cet Esprit Universel est l'esprit unique, et qu'il n'y a point d'âmes ou d'esprits particuliers, (...) je crois qu'on passe les bornes de la raison, et qu'on avance sans fondement une doctrine (...) qui détruit l'immortalité des âmes et dégrade le genre humain.* »¹²². C'est bien sur la thèse de la corruption des âmes individuelles qui vaudra toutes ces critiques au philosophe cordouan. Mais pour autant, rendons à César ce qui lui appartient; le système paraît on ne peut plus logique et se trouve aux fondements même de la psychanalyse. En effet, cet intellect agent, pensé comme puissance universelle et incorruptible, individualisée par le corps et immortelle sans lui,

¹²¹ Cf. Jean-Baptiste Brenet, *Ibid*, p. 51.

¹²² Cf. Leibniz, *Système nouveau de la nature*, p. 221.

n'est-il pas sans doute le précurseur du « ça » freudien ? C'est en tout cas ce qu'Alain de Libera revendique : un Averroès précurseur de toutes les théories du « ça pense en moi »¹²³. Bien sur dans des modalités différentes puisque le « ça » averroïste est profondément déifié, et la puissance est universelle, mais tout de même, nous sommes visiblement face à une filiation méconnue, il affirme : « *Et il est étonnant de voir que nous retombons sur Averroès dont nous parlions avant. En effet, tous ces penseur du Es denkt (ça pense) nous disent en un sens que je ne suis pas le sujet de mes pensées. Certes ils ne disent pas que c'est un intellect unique et séparé, commun à tous les hommes qui pense en moi quand je pense. Mais il y a une continuité entre l'averroïsme et la tradition du Es denkt in mir* ».

C'est sur ce point précis que porte d'ailleurs le dernier ouvrage de Jean-Baptiste Brenet qui a travaillé sur cette filiation. Il fait ainsi un lien particulièrement intéressant entre la notion d'« inquiétante étrangeté » freudienne et les théories d'Averroès. Par exemple, il remarque qu'Averroès peut nous rappeler à une angoisse de possession démoniaque (qui est un motif d'inquiétante étrangeté), en tant que sa philosophie « *décentre la mens (...) qui fait de l'homme, par nature, un être dément dont peut s'emparer une intelligence étrangère* »¹²⁴.

Avant les critiques adressées à la psychanalyse, Averroès en a donc essuyé : pour cause, la tentation de voir en ses thèses celle d'un monopsychisme, empêchant l'attribution des pensées.

¹²³ Cf. Henri de Monvallier, « *Entretien avec Alain de Libera autour de l'archéologie du sujet* », Actua philosophia, 2009.

¹²⁴ Cf. Jean-Baptiste Brenet, *Ibid*, p. 68.

Plus tard dans son Grand Commentaire, Averroès reprend l'analogie à la lumière pour bien définir le double-rôle de l'intellect agent. Nous avons bien vu plus haut qu'il y a deux causalités (agente et formelle) chez Averroès. Il dit « *et de même que la lumière fait passer la couleur de la puissance à l'acte pour qu'elle puisse mettre en mouvement le diaphane, de même l'intellect agent fait passer les « intentions » intelligibles en puissance pour que l'intellect matériel les reçoive.* »¹²⁵.

A propos de cette question de l'intention, J.-B. Brenet propose de noter que « *le Grand Commentaire ignore l'expression species intelligibilis, que l'universel est désigné comme intentio intellecta et que les formes reçues dans l'intellect matériel sont des intellecta ou des intelligibilia* »¹²⁶.

L'intention intelligible en puissance est donc l'universel en puissance. En tant qu'intention, l'universel est postérieur aux singuliers. Cela est contraire à la théorie des Idées platonicienne. Il n'y a pas d'universel a priori, tout est toujours postérieur à l'expérience.

C'est sur ces bases que rentre en compte une notion centrale de la noétique d'Averroès ; celle du phantasme. Pour Averroès, la jonction avec l'intelligence première est possible si l'intellect est le miroir de nos phantasmes. En plus, cela vient résoudre le problème de la production et de l'individuation de la pensée. J.-B. Brenet nous dit donc que « *l'on peut en déduire que l'image est à l'espèce intelligible ce que la lumière d'un corps*

¹²⁵ Cf. Averroès, *Grand commentaire du traité de l'âme*, Crawford, p.439, 58sq.

¹²⁶ Cf. J.-B. Brenet, *Transferts du sujet*, note n°3, p.135.

lumineux (lumen corporis luminosi) est à l'illumination du diaphane (lumen in diaphano ou lumen diaphani) : une cause active. »¹²⁷.

En fait, pour Averroès les images sont à la base de l'universel. Autrement dit, si pour penser il faut s'en détacher (penser au sens de s'assimiler à Dieu), les images sont pour autant un passage nécessaire à la saisie de l'intelligible. Ainsi, la théorie d'Averroès ne fonctionnerait pas pour un platonicien dans la mesure où les universaux sont des entités préexistantes, antérieures aux images. Mais si la saisie des images est nécessaire à la formation de l'espèce intelligible, alors l'homme retrouve sa puissance intellectuelle.

Finalement, nous avons vu que la véritable révolution du système d'Averroès était l'attribution du caractère unique à l'intellect matériel. Ainsi, il est tentant de voir en son système la thèse hallucinante du monopsychisme universel, réduisant à néant l'individuation des pensées.

Pour ce faire, Averroès a repris à son compte l'analogie à la lumière en distinguant causalité agente et causalité formelle ; si une première étape nécessaire à l'intellection est bien la saisie des intelligibles par les images, pour penser et se hisser jusqu'à la première intelligence, il s'agit par la suite de se détacher des images pour finir par s'identifier aux intelligibles.

Averroès estime que l'homme qui ne parvient pas à se défaire des images pour intelliger, se trouve dans une situation de cécité. Autrement dit, il y a deux étapes d'illumination, la première étant une mise en acte et non une fin en soi.

¹²⁷ Cf. J.-B. Brenet, *Ibid.* p. 139.

Enfin, nous avons vu que les thèses d'Averroès ont subi toutes les critiques, notamment par Thomas. Pour autant, aujourd'hui nous comprenons que celles-ci sont inquiétantes dans la mesure où elles nous renvoient à une angoisse de possession démoniaque.

4 REMARQUES CONCLUSIVES :

En cette année internationale de la lumière, nous pouvons tout d'abord remarquer que l'analogie à la lumière apparaît comme être le prisme favori par lequel les péripatéticiens ont décidé d'aborder la question noétique. D'ailleurs, si notre travail peut paraître s'intéresser à des considérations aujourd'hui obsolètes, nous voyons bien que le champ lexical de la lumière est favori pour désigner les actions de la pensée (il n'y a qu'à voir le nombre d'occurrences du verbe « voir » dans ce travail).

Si la question de la lumière nous a intéressée, c'est d'abord parce qu'Aristote a décidé de définir, par elle, le rôle de l'intellect agent. Le passage concernant celui-ci étant si allusif, nous avons pu voir quelles modifications les commentateurs d'Aristote lui avaient apporté.

Ce qui nous a sauté aux yeux dès la première lecture de ces commentaires, ce sont les différents regards portés sur l'analogie. Mais au-delà, il semble évident que plus nous avançons dans le temps, plus l'analogie originale à la lumière se trouve subsumée sous une tradition exégétique, ce qui rend d'autant plus compliqué l'exercice de commentaire.

Si en effet, le commentaire le plus célèbre par les critiques qu'il a suscité, c'est bien celui d'Averroès, pourtant nous avons remarqué qu'il intervient au terme d'une série de relectures dans lesquelles Averroès a puisé des informations.

De plus, nous avons vu que nous limiter aux péripatéticiens était une erreur puisque ceux-ci ont travaillé en ayant également en tête les textes de Platon : il s'agissait alors pour certains de tenter d'accorder les deux auteurs, pour les autres de s'élever contre l'un au moyen de l'autre.

La seconde difficulté rencontrée fut celle de la langue ; entre les grecs et les arabes, de nouveaux termes sont apparus et ont pris une place primordiale dans la noétique des auteurs (nous pensons à la question de l'intention, à celle de l'image). C'est ainsi que l'on parle d'intellect agent d'Aristote alors même que ce dernier ne l'a jamais nommé ainsi (c'est chez Alexandre que l'on trouve la première occurrence).

L'analogie à la lumière en elle-même nous a également posé de nombreux problèmes : tout d'abord, il faut noter que celle-ci fait intervenir la cosmologie de chaque auteur.

La lumière intervient dans un autre domaine qui est celui de la religion : en effet, l'acte du créateur sur le monde est représenté par une illumination. De même, de façon plus anecdotique, lorsqu'une personne échappe à la mort, elle peut dire avoir vu la lumière le temps d'un instant. Si donc cette analogie est favorite pour parler de noétique, elle l'est également en matière de religion, ce qui peut poser problème. Si en effet les deux analogies interfèrent entre elles, cela pousse les auteurs à assimiler l'intellect agent aristotélicien à Dieu.

Par exemple, lorsque Thémistius émet l'idée que l'intellect agent serait multiple (ce qui résout le problème de l'individuation de la pensée) en distinguant la lumière de la source lumineuse (qu'est le Soleil). Nous verrons que cette distinction – qui est la conséquence des commentaires du texte originale, perdue d'auteurs en auteurs. Par exemple chez Fârâbî, nous retrouvons les vestiges de la pensée de Thémistius.

De plus, plusieurs auteurs ont suivi la volonté de Thémistius de réconcilier Aristote et Platon. Le problème qui s'en suit est la qualité accordée aux intelligibles. Par exemple, chez Fârâbî, nous retrouvons l'idée selon laquelle les intelligibles seraient des formes fixes, tandis que chez Averroès, c'est absolument le contraire.

Si d'autre part, nous avons vu que Thémistius démultiplie l'intellect agent, Averroès procède exactement de la manière inverse en pensant un intellect matériel unique.

Tous les auteurs remarquent bien le problème ontologique posé par l'intellect agent ; à savoir l'individuation des pensées mais également la rémanence individuelle de l'âme ; tous le traitent d'une manière différente. Seul Averroès pourtant ira au bout de l'idée aristotélicienne en ne cherchant pas à résoudre le problème mais en l'admettant : il y a bien rémanence de l'âme mais celle-ci se fait par un retour à l'universel et l'individuation des pensées trouve sa résolution grâce à la question du fantasme.

Le point essentiel est soulevé par Avempace : c'est la question du miroir. Il y a bien plusieurs étapes à la saisie des intelligibles. Lorsque je ne saisis plus le reflet (c'est à dire lorsque je me détache de l'image), et que je m'assimile à l'intelligible, alors je parviens à m'assimiler avec l'intellect agent.

C'est la question de la jonction qui apparaît comme la plus essentielle : Averroès décentre la vertu du parcours jusqu'à Dieu, pour y mettre l'intellection. C'est par cette faculté qui nous distingue des animaux que nous pouvons nous élever.

Finalement, l'analogie à la lumière nous a permis de saisir les différents impacts de chacun de nos auteurs sur notre lecture actuelle du corpus aristotélicien. Nous nous sommes rendu compte que le commentaire d'un même passage pouvait soulever des contradictions absolument essentielles.

Ce parcours, Alain de Libera le résume : « *C'est sur cette base que la lecture du De Anima peut elle-même prendre sa propre signification : celle d'une oscillation entre l'interprétation « matérialiste » d'Alexandre, qui fait de l'intellect possible la forme périssable d'un corps humain lui-même périssable, et l'interprétation d'Averroès, qui fait de l'intellect possible une substance unique et séparée jointe occasionnellement aux âmes humaines, comme un moteur à un mobile.* »¹²⁸

¹²⁸ Cf. Alain de Libera, *introduction à L'intelligence et la pensée*, GF Flammarion.

BIBLIOGRAPHIE

○ ŒUVRES CITÉES :

- **AL-FÂRÂBÎ**, *Epître sur l'intellect*, trad. Dyala Hamzah, Ed. L'Harmattan
- **AL-FÂRÂBÎ**, *Idées des habitants de la cité vertueuse*, trad. Karam, Chlala, Jaussen
- **APHRODISE (D'), ALEXANDRE**, *De Intellectu*, trad. Moraux
- **APHRODISE (D'), ALEXANDRE**, *De l'âme*, trad. Dufour et Bergeron
- **AQUIN (D'), THOMAS**, *Contre Averroès*, GF Flammarion.
- **ARISTOTE**, *De l'âme*, trad. R. Bodéüs, GF Flammarion.
- **ARISTOTE**, *Traité du ciel*, trad. J. Barthélemy Saint Hilaire, 1866.
- **ARISTOTE**, *Métaphysique*, trad. Duminil et Jaulin, GF Flammarion.
- **AVEMPACE**, *La conduite des isolés et deux autres épîtres*, trad. C. Genequand, Seuil / Des travaux, 2010.
- **AVERROÈS**, *L'intelligence et la pensée*, trad. A. De Libera, 1998.
- **AVERROÈS**, *Commentaire moyen du traité de l'âme*, trad. Elamrani – Jamal.
- **AVERROÈS**, *Grand commentaire du traité de l'âme*, Crawford.
- **BARBOTIN, ETIENNE**, *La théorie aristotélicienne de l'intellect après Théophraste*, Louvain-Paris, 1954
- **BRENET, JEAN-BAPTISTE**, *Les possibilités de jonction : Averroès – Thomas Wilton*, Walter de Gruyter, 2013.

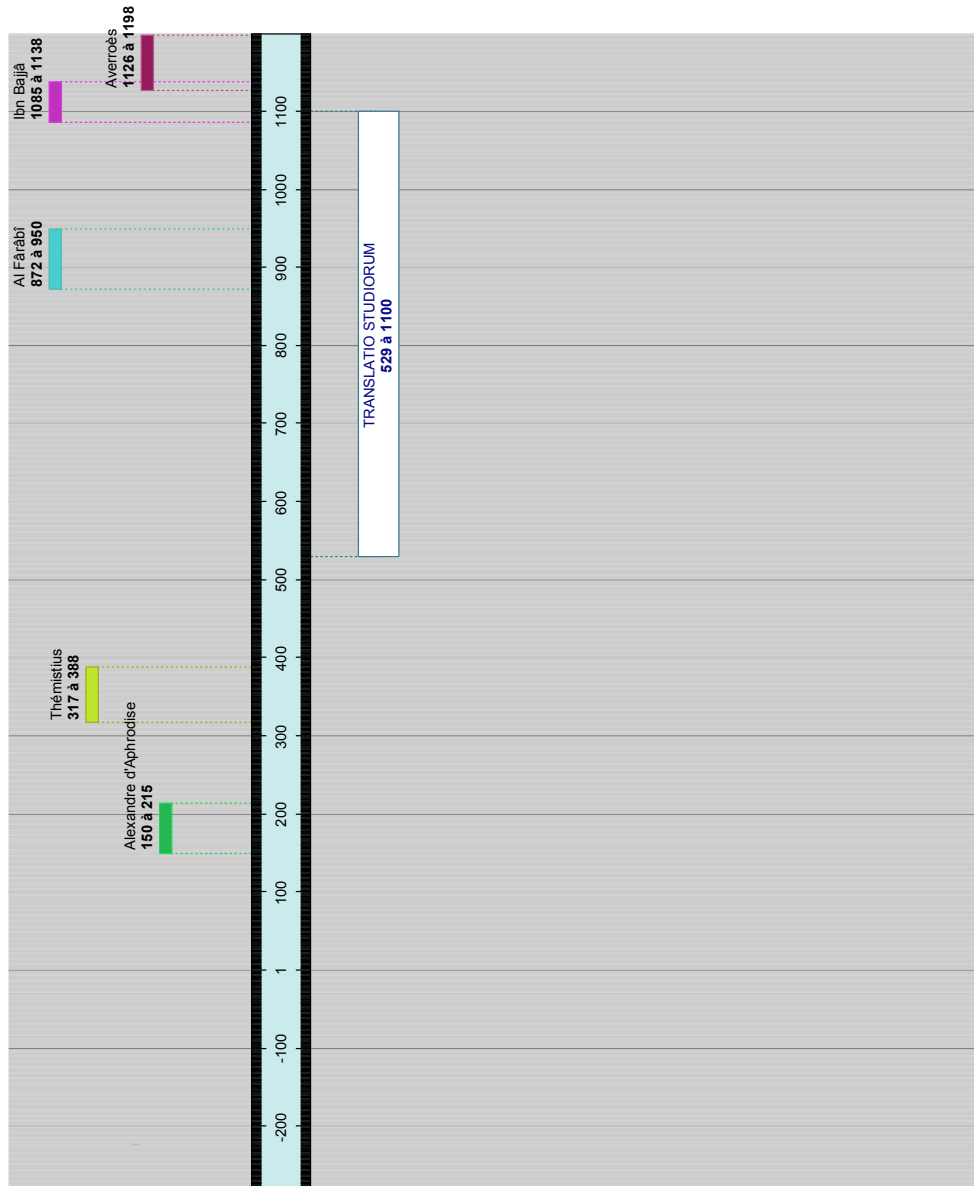
- **BRENET, JEAN-BAPTISTE**, *Transferts du sujet : la noétique d'Averroès selon Jean de Jandun*, Vrin, 2004.
- **BRENET, JEAN-BAPTISTE**, *Averroès l'inquiétant*, Les belles lettres, 2015.
- **BRENET, JEAN-BAPTISTE**, *Averroès et les averroïsmes juif et latin*, Brepols, 2005.
- **FATTAL, MICHEL**, *Plotin face à Platon, suivi de Plotin chez Augustin et Farâbî*, ed. L'Harmattan.
- **FINIANOS, GHASSAN** *De l'existence à la nécessaire existence chez Avicenne*, presses universitaires de Bordeaux.
- **GADAMER**, *Vérité et méthode : les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Seuil, collection « l'ordre philosophique », 1996.
- **JOLIVET, JEAN**, *L'intellect selon Kindi*
- **LIBERA (DE), ALAIN**, *La querelle des universaux*, Seuil / Des travaux, 1996
- **LIBERA (DE), ALAIN**, *La philosophie médiévale*, PUF
- **MORAUX**, *Alexandre d'Aphrodise, exégète de la noétique d'Aristote*, Bibl. de la faculté de lettres et de philosophie de l'université de Liège, 1942
- **PLATON**, *La République*, trad. G. Leroux, GF Flammarion
- **PLATON**, *Phèdre*, trad. L. Brisson, GF Flammarion, 1995
- **PLOTIN**, *Ennéades*,
- **ROUGIER, LOUIS**, *Histoire d'une faillite philosophique : la scolastique*, 1966.

- **THÉMISTIUS**, *Paraphrase of De Anima*, translated by R. B. Todd.
- **THÉMISTIUS**, *De Anima*, Cfr. O. Hamelin

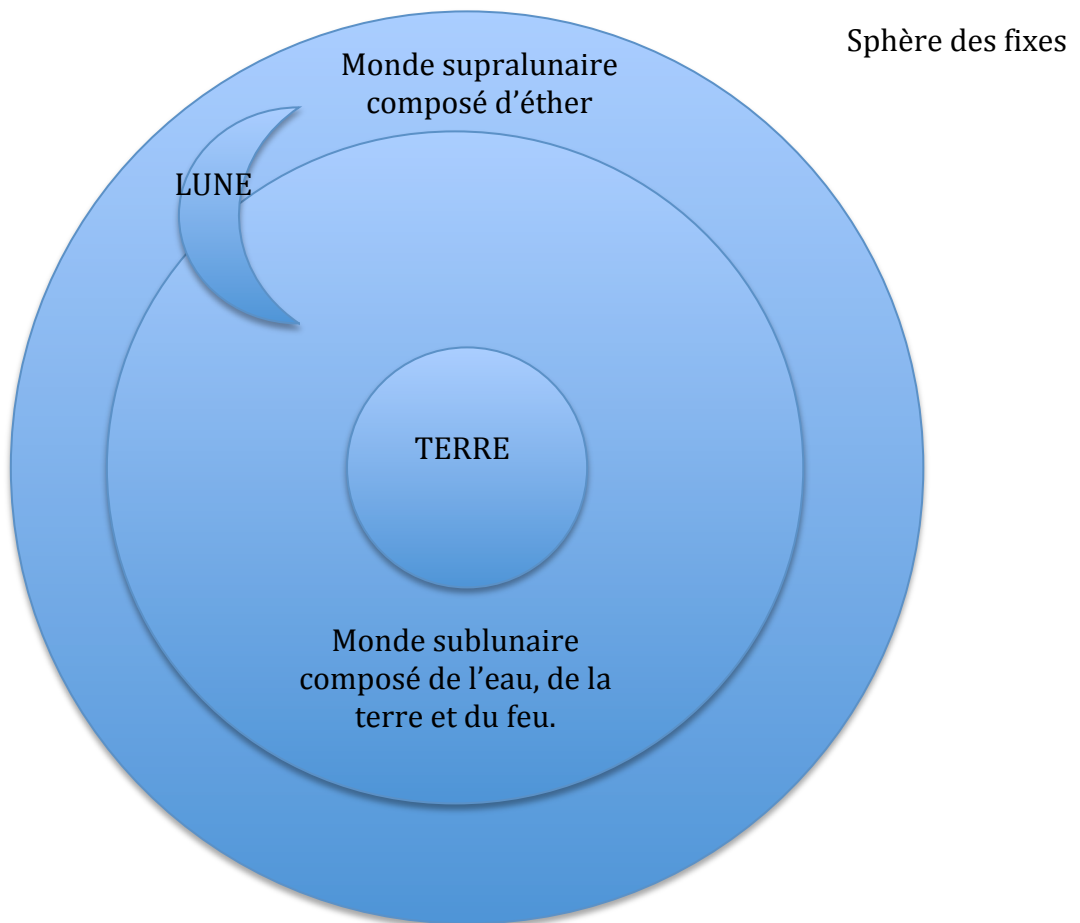
○ ARTICLES CITÉS :

- **BAZAN, B.** « *L'authenticité du De Intellectu attribué à Alexandre d'Aphrodise* », Revue philosophique de Louvain, volume 71, numéro 11, 1973.
- **BLACK, DÉBORAH L.** « *Intentionality in medieval arabic philosophy* », 2010.
- **DOYON, FRANÇOIS** « *Philosophie – La lumière de la vérité, métaphore ou métaphysique ?* », Dire, volume 22, numéro 3, automne 2013.
- **HUTCHINSON, D. M.** « *Aristotle and Plotinus on the Intellect. Monism and Dualism revisited by Mark D. Nyvlt* », Journal of the history of Philosophy, volume 51, number 3, july 2013.
- **LIBÉRATION,** « *Oui, l'Occident chrétien est redevable au monde islamique.* », 30 avril 2008.
- **SCHROEDER, FREDERIC M.** « *The analogy of the active intellect to light in the « De Anima » of Alexander of Aphrodisias.* »
- **SCHROEDER, FREDERIC M.** « *Light and the active intellect in Alexander and Plotinus* »
- **SHIELDS, CHRISTOPHER** « *The active mind of De Anima III, 5* », Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2000.
- **VERBEKE, GERARD.** « *Thémistius et le « De unitate intellectus » de St. Thomas* », Revue philosophique de Louvain, volume 53, numéro 38, 1955.

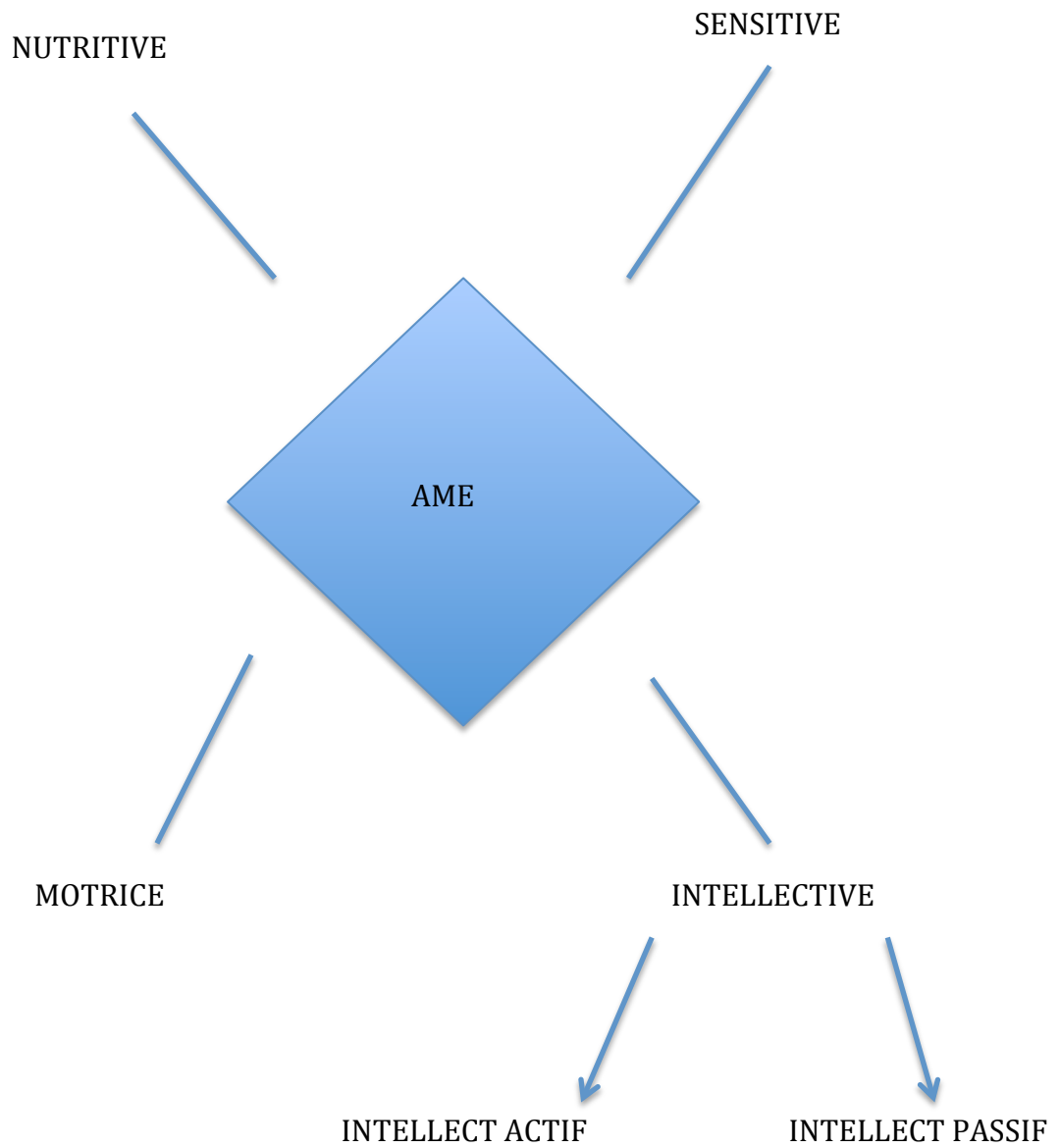
ANNEXE 1



ANNEXE 2



ANNEXE 3



ANNEXE 4

SCHÉMA DE L'ANALOGIE CHEZ ALEXANDRE D'APHRODISE

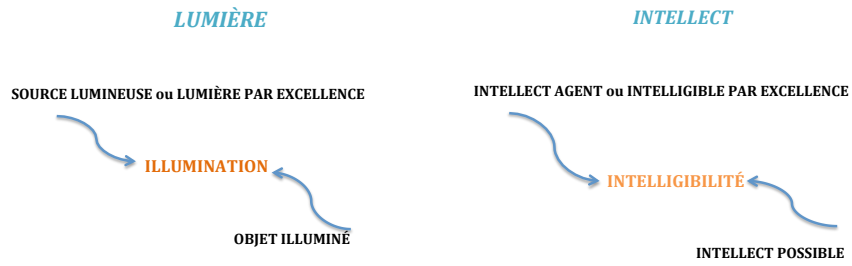


SCHÉMA DE L'ANALOGIE CHEZ PLOTIN



ANNEXE 5

L'analogie à la lumière chez Themistius

