



Aristote (384-322 av. J.C.). Pour célébrer le 2300^e anniversaire de la mort du philosophe grec Aristote, l'UNESCO a organisé une table ronde à Paris en 1978 au cours de laquelle elle a présenté une médaille commémorative. Frappée par la Monnaie de Paris, la médaille a été gravée par le français Max Léognany. (France) © UNESCO/Niamh Burke (France)
Les travaux d'Aristote ont nourri la réflexion des érudits du monde arabo-musulman, comme Al Fârâbî et Averroès.

LA CONNAISSANCE DE SOI

COMMENT LES PHILOSOPHES ARABES ONT INTÉGRÉ L'ORACLE DE DELPHES : « CONNAIS TOI TOI-MÊME » ? EN DÉVELOPPANT UNE THÉORIE DE L'INTELLECT COMME UNE PUISSANCE DE PENSER QUI TRANSCENDE LA PARTICULARITÉ DES INDIVIDUS, ILS ONT MIS L'HOMME À HAUTEUR DE LA PENSÉE QUI SE PENSE ELLE-MÊME, C'EST-À-DIRE, DE LA PENSÉE DIVINE. EN EFFET, L'HOMME, À DE RARES INSTANTS, DANS L'EFFORT MAXIMAL DE SA PENSÉE, A ACCÈS À LA JOUISSANCE SUPRÊME, CELLE D'UNE PENSÉE QUI SE PENSE ELLE-MÊME, UNE PENSÉE CARACTÉRISTIQUE DE LA DIVINITÉ. SE CONNAÎTRE, PAR CONSÉQUENT, C'EST CONNAÎTRE LA PART EN SOI QUI REND L'HOMME SEMBLABLE À DIEU. AINSI, CE N'EST PAS LA PENSÉE QUI VIENT SE RÉFUGIER EN L'HOMME ; C'EST PLUTÔT L'HOMME QUI, À HAUTEUR DE SON EFFORT, ENTRE DANS L'ÉLÉMENT DE LA PENSÉE.

LES FORMES DE L'INTELLECTION

Aristote dans le *De Anima* (De l'âme) s'intéresse bien plus à l'acte de penser qu'à la nature de l'intellect ou des intellects. Le terme d'intellect agent a été introduit par les commentateurs comme Théophraste et Alexandre d'Aphrodise (II^e siècle après J.-C.), mais ne se trouve pas chez Aristote lui-même. Les commentateurs d'Aristote étaient plus intéressés par l'essence et la nature de l'intellect que par sa fonction. Averroès prend ses distances à l'égard d'Alexandre d'Aphrodise et d'Ibn Bajja (Averpace), et rejoint Thémistius pour une large part. Thémistius, ce plotinien du IV^e siècle après J.-C.) l'aide à reconnaître que l'intellect humain, quand il intellige l'intellect agent, est cet intellect acquis qui a atteint sa perfection ultime, devenant semblable à Dieu.

Dans son *Commentaire sur le De Anima*, Averroès cherche à sauvegarder à la fois l'individuation de notre acte de penser ainsi que son objectivité; il reprend d'Alexandre d'Aphrodise l'idée que l'intellect matériel est une disposition qui a affaire moins aux formes de l'imagination qu'aux intentions (*al ma'ânî*) de ces formes, l'intellect matériel n'est ainsi pas affecté par les représentations particulières de l'imagination, mais cet intellect ne se réduit pas à n'être qu'une pure disposition, car il est en réelle contiguïté avec l'intellect agent, il est la première étape d'un processus qui atteint sa perfection dans l'intellect agent. N'étant que réception, l'intellect potentiel ou matériel ne suffit pas, il faut que quelque chose mette en activité ce qui est reçu : c'est par l'intellect agent que nous avons accès à des pensées universelles. Il y a donc une

nature dynamique de l'intellect potentiel en liaison à la fois avec l'imagination et l'intellect agent.

Arrêtons-nous au lien entre l'imagination et l'intellect en analysant la notion de *fikr* (pensée) chez Averroès dans le *Grand Commentaire sur le De Anima* : il s'agit du pouvoir imaginatif rationnel qui est en connexion avec l'intellect. Chez l'homme, ce pouvoir de saisir les

intentions à partir de la perception des sens externes, est une forme de sens interne différent des deux autres sens internes que sont l'imagination et la mémoire. Le pouvoir cogitatif, le *fikr*, qu'on peut appeler aussi intellect passible, est une forme de raison que ne possèdent que les êtres humains. Le *fikr* contribue au développement d'une âme rationnelle sans être à strictement parler un pouvoir intellectuel.

QUESTIONS AUTOUR DE L'INTELLECT : L'HOMME PENSE-T-IL ?

Partons de l'une des thèses condamnées en 1277, celle de l'unité de l'intellect. Averroès la défend dans le commentaire moyen sur le *De Anima* avec une méthode philosophique qu'Al Fârâbî avait explicitée : « la philosophie tourne autour des questions « en tant que » et « sous un certain rapport ». Ainsi a-t-on dit que si ces questions disparaissaient, « les sciences et la philosophie deviendraient vaines »¹. Voyons comment cette méthode intervient chez Averroès à propos de l'unité de l'intellect : « l'intellect est sous un rapport une disposition dépouillée des formes hylétiques, comme le dit Alexandre, et sous un autre rapport, une substance séparée revêtue de cette disposition », et un peu plus loin dans le même texte : « en tant que l'intellect fait les intelligibles, on l'appelle actif, et en tant qu'il les reçoit, on l'appelle passif, mais ce n'est qu'une seule et même chose ». Voici donc la thèse de l'unité de l'intellect : l'intellect pense, et l'homme à hauteur de son effort se joint ou non à la pensée. Ce n'est pas l'homme qui est source de la pensée, mais c'est la pensée qui l'investit à hauteur de son effort. Cette thèse condamnée sous la forme « l'homme ne pense pas » a été combattue par saint Thomas selon lequel l'intellect est une des puissances de l'âme humaine : « L'intellect possible n'est pas unique pour tous les hommes »² et « l'intellect agent n'est pas une substance séparée, mais quelque chose de l'âme »³. Pour l'un (Averroès) l'intellect opère en l'homme, pour l'autre (Thomas), l'homme est principalement intellect. Comment Thomas peut-il alors

faire son sort à l'expression de « séparé » qu'Aristote emploie ? La réponse est donnée dans son *Commentaire du traité de l'âme* : « l'intellect est dit en effet « séparé » parce qu'il ne possède pas d'organe comme le sens »⁴, mais cela ne signifie pas qu'il est extrinsèque à l'âme dans laquelle il ne ferait qu'opérer : « l'âme humaine, en raison de sa noblesse, dépasse la capacité de la matière corporelle, et ne peut être totalement contenue par cette dernière ; par conséquent, elle garde une action à laquelle la matière corporelle ne prend pas part, et pour cette raison sa puissance à cette action ne possède pas d'organe corporel, et de cette manière l'intellect est séparé »⁵. Ainsi, l'âme a bien une action en propre, celle-ci ne lui vient pas d'ailleurs. Mais parce qu'elle a cette action en propre, elle est aussi limitée et ne peut atteindre la vision de Dieu. Pour Averroès en revanche, l'âme n'ayant pas cette limite, parce qu'elle n'a pas et n'est pas en propre l'intellect, il n'y a aucun obstacle en droit à partager avec Dieu, même si à de rares moments⁶, une pensée divine qui se révèle être la béatitude suprême. Si saint Thomas est loin d'une telle conception, Albert le Grand⁷ n'hésite pas à exposer (à adopter un moment ?) bien avant la condamnation de 1277, le péripatétisme arabe (Al Fârâbî, Avempace, Averroès) selon lequel l'homme, en se joignant à l'intellect séparé, selon un mode de vie philosophique qu'Ibn Bajja (Avempace) avait décrit dans son livre intitulé le *Régime du solitaire*, éprouve un bonheur suprême.

LE PLAISIR DE PENSER OU LA PENSÉE, MIROIR D'ELLE-MÊME

À lire Averroès, on ne peut manquer de remarquer une volonté constante de restituer un Aristote contre la tradition avicennienne qui l'avait trop platonisé, voire islamisé. Mais dès le XV^e siècle, beaucoup ont souligné la supercherie d'un tel projet : Averroès serait resté selon eux plus platonicien qu'il ne le dit. En particulier dans sa théorie de l'âme, la dette à l'égard du néo-platonisme serait plus grande : il est vrai qu'Averroès cite souvent Themistius (IV^e siècle) et que de nombreuses études⁹ ont pu montrer que celui-ci était moins péripatéticien que néoplatonicien, plus proche de Plotin que d'Alexandre d'Aphrodise. Mais Averroès cite aussi Alexandre d'Aphrodise et essaie par une double critique et d'Alexandre et de Themistius, de se frayer une voie vers Aristote.

Soit le *Grand commentaire* du livre *lâm-lambda* de la *Métaphysique* d'Aristote, à partir de 1072b16 et suivantes, par Averroès. L'enjeu de ce passage pour Aristote fut d'établir que le plus grand plaisir vient de la plus haute forme de pensée : la pensée qui se pense elle-même. Pour Averroès, le parcours de cette thèse se fait en plusieurs étapes :

Première étape - Il s'agit de déterminer les causes du plaisir, quel que soit celui-ci. Cette détermination se fait par référence à des comportements habituels en tant qu'ils sont en acte : être éveillé, sentir, penser. Aristote parlant du premier principe dit qu'il « jouit éternellement » d'une vie supérieure, « ce qui pour nous est impossible (...). Et voilà comment aussi

pour l'homme, veiller, sentir, penser, c'est le comble du bonheur»¹⁰, ces trois plaisirs ne sont considérés tels que parce qu'ils sont en acte, mais il ne suffit pas que quelque chose soit en acte pour que ce soit un plaisir; il faut une autre raison. Averroès pense la trouver en ramenant ces trois comportements à une caractéristique commune: la perception. Dans les trois cas il y a perception, appréhension de quelque chose: «c'est comme si (Aristote) disait: on n'éprouve un plaisir que parce qu'on perçoit. Et la preuve que la perception est cause du plaisir, c'est que la veille, la sensation et la pensée, en nous sont un plaisir»¹¹. Averroès introduit ici la perception (*Idrâq*) entendue au sens large de saisie, appréhension, et donne ainsi une raison plus explicite au fait de caractériser l'état de veille, de sensation et de pensée comme des plaisirs.

Seconde étape - Après avoir déterminé la cause du plaisir, il s'agit d'en donner la modalité. Pour ce faire, Aristote évoque le souvenir et l'espoir qui sont des formes de plaisir. Dans ces deux cas, alors même que nous avons rapport à des choses qui n'existent pas en acte puisque la chose remémorée n'est pas en acte, comme ne l'est pas non plus la chose espérée, le plaisir est dû au fait que nous faisons comme si nous les percevions en acte, on opère une actualisation en pensée de ce qui est souhaité ou rappelé en souvenir. D'où il résulte que le plaisir ne consiste que dans les choses en acte; que celles-ci soient en acte, ou présumées en acte, si bien que «le désir qui est antérieur à la perception s'apparente bien plus à une souffrance qu'à un plaisir»¹² nous dit Averroès. C'est la perception en acte qui est cause de ce qu'il y a de plaisant dans le souvenir et dans l'espoir, «la perception agréable (*al idrâq al ladid*) est donc en acte, non en puissance»¹³.

Troisième étape - Une fois la cause (la perception) et la modalité (en acte) du plaisir sont fixées, reste à établir l'intensité du plaisir. Alors que du texte d'Aristote disparaît le mot de plaisir ainsi que son lexique, dans celui d'Averroès, c'est du plaisir qu'il s'agit encore: «le plaisir le plus grand se rapporte à ce qui est le plus en pensée» dit-il; or ce qui est le plus en pensée c'est ce qui pense par soi, non par un autre; une telle pensée,

Aristote l'avait dit, est-ce qu'il y a «de meilleur». La mesure du plaisir est donc donnée par la part autonome d'une pensée qui se pense elle-même, elle fonde en même temps un critère du meilleur: «l'intelligence qui est par soi s'adresse à ce qui est par soi le meilleur».

Quatrième étape - Là encore, le vocabulaire propre au plaisir n'apparaît pas dans le texte d'Aristote, le texte dit simplement: «l'intelligence arrive à se penser elle-même, en se saisissant intimement de l'intelligible»¹⁴. Cette étape consiste donc à identifier ce qui pense soi-même: c'est l'intellect; car en pensant les intelligibles c'est lui-même qu'il pense, du fait que lui-même ne consiste qu'en un intelligible qui pense. Averroès commente ce passage en identifiant non seulement la pensée véritable à l'intellect, mais en caractérisant aussi le plaisir véritable: «ce qui pense soi-même est ce qui tire un plaisir de soi, ce qui est le plaisir véritable, et ce qui possède cette propriété c'est l'intellect, car quand il acquiert l'intelligible et le pense, il se pense soi-même parce qu'il n'est lui-même rien d'autre que l'intelligible qui pense. L'intellect, par conséquent, c'est ce qui tire son plaisir de soi-même»¹⁵. Ce passage infléchit le texte d'Aristote du côté de l'acquisition des intelligibles, problématique qui se retrouve chez les commentateurs arabes et qui leur a permis de penser la présence de l'intellect divin en l'homme. Mais ici le passage d'Aristote s'y prête par la mention de la distinction entre la puissance de l'acte et celle du «devenir» intelligible de l'intellect. Averroès analyse ici le processus par lequel l'intellect se saisit lui-même et rappelle les distinctions aristotéliciennes entre intellect en puissance et intellect en acte telles que nous les donne le *Traité de l'âme* (430a): «Il semble qu'Aristote veuille ainsi marquer la différence entre la puissance propre à l'intellect qui tantôt existe en puissance, tantôt en acte, et l'intellect qui existe toujours en acte, à savoir celui qui n'est pas dans la matière. C'est pourquoi l'intellect, en nous, ne se comprend lui-même qu'à un moment donné et non toujours». «L'intellect en nous» (*al 'aql minna*) diffère de l'intellect toujours en acte par le fait qu'il ne pense pas tout le temps.

L'auteur



Ali Benmakhlouf est professeur des universités. Il enseigne la philosophie à l'université de Nice. Il est membre du Comité consultatif national d'éthique (France) et président du Comité consultatif de déontologie et d'éthique de l'Institut de recherche pour le développement (IRD). Membre de l'Institut international de philosophie et de la Société française de philosophie, il a rédigé de nombreux ouvrages en histoire et philosophie de la logique. Traducteur et spécialiste d'Averroès (Ibn Roshd), il a consacré des ouvrages et des articles à la philosophie médiévale arabe. Il dirige une collection «Philosophies» aux Presses universitaires de France et une collection «Débats philosophiques» aux éditions Le Fennec à Casablanca (Maroc). Ses ouvrages principaux : *Bertrand Russell* (Belles lettres, 2004), *Gottlob Frege, logicien philosophe* (Puf, 1997), *Bertrand Russell, l'atomisme logique* (PUF, 1996), *Montaigne* (Belles lettres, 2008), *Averroès* (Belles lettres, 2000), *Al Fârabi, philosophie à Bagdad au X^e siècle* (Seuil, 2007).

LE VÉRITABLE PLAISIR : PLAISIR DE L'INTELLECT

À partir de ces étapes de raisonnement sur la pensée qui se pense elle-même, on peut dire que le plaisir véritable est celui de l'intellect.

Un intellect qui pense les intelligibles ne fait pas toujours un avec les intelligibles : il faut que ce soit un intellect en acte ; or notre intellect est tantôt en puissance, tantôt en acte. Le plaisir véritable ne concerne donc que les moments où l'intellect est en acte.

Cet intellect en acte fait un avec les intelligibles. C'est la conception, ou intellection qui les identifie, c'est par elle que l'intellect « devient » intelligible. C'est donc un élément dynamique : le fait de concevoir, qui permet cette identification ; identification entre le « réceptacle et ce qui est reçu » ajoute Averroès. Le commentateur souligne l'importance des « modes d'être » (*al ahwâl al mawjouda fi al aql*) ou « dispositions » de l'intellect. Seuls ces modes d'être fournissent la différence entre intellect et intelligible : « en tant que l'intellect pense l'intelligible, on dit qu'il est pensant et en tant qu'il se pense lui-même, on dit que le pensant est l'intellect même contrairement à ce qui pense par autrui ; et comme ce qui conçoit est précisément ce qui est conçu, on dit que l'intellect est l'intelligible ».

Le meilleur, nous l'avons vu, est ce qui se pense soi-même ; or ce qui se pense soi-même c'est un intellect qui est toujours en acte, cet intellect toujours en acte a pour nom « intellect divin » ; cet intellect divin n'est pas comme le nôtre, tantôt en puissance, tantôt en acte ; il est toujours en acte, il est donc meilleur que le nôtre. Mais nous ne sommes pas en reste ; « la contemplation est ce qu'il y a dans l'intelligence de plus agréable (*hediston*) et de plus excellent (*ariston*) » avait dit Aristote, et Averroès ramenant la contemplation (*al-ra'y*¹⁶) à une conception par intellect (*at tassawur bil*

aql), note que c'est ce qu'il y a en nous de meilleur, « meilleur que toutes les choses qui existent en nous ». Le meilleur n'est pas ici considéré simplement par rapport à ce qui relève de l'intelligence, mais la comparaison est élargie au domaine de tout ce qui existe pour nous. On peut voir dans cet accent existentiel le choix des formes de vie qu'implique une telle conclusion sur le plaisir véritable.

Nous avons une idée du plaisir lié à l'intellect divin grâce à la proportion que réalise entre Dieu et nous l'intellect au moment où celui-ci se dépouille en nous de toute puissance. Dans ces moments-là, les plaisirs sont « égaux » nous dit Averroès. La différence n'est pas une différence relative à la nature du plaisir, mais une différence relative à sa modalité temporelle, le plaisir de Dieu se percevant lui-même et le plaisir qui nous revient quand, en nous, l'intellect saisit sa propre essence, sont les mêmes. Il y a non seulement une identité de plaisir entre les différents intellects des hommes quand ces intellects sont en acte, mais également une identité de tous les intellects en acte avec l'intellect divin. Alors qu'Aristote, dans ce passage, ne se risquait ici qu'à donner la modalité temporelle, indiquant que « le Dieu jouit éternellement de ce suprême bonheur que nous, nous ne goûtons qu'un moment », Averroès va jusqu'à tracer une stricte égalité entre les saisies intellectuelles de Dieu et de l'homme, égalité qui est condition véritable d'un partage de temporalité entre les hommes et Dieu : « c'est pourquoi nous considérons que, si le plaisir que Dieu connaît à saisir sa propre essence est égal au plaisir que nous trouvons nous-mêmes au moment où notre intellect saisit sa propre essence, c'est-à-dire au moment où il se dépouille de sa puissance, ce qui existe pour nous un certain temps existe pour Dieu éternellement ».

QUE RESTE-T-IL DE NOS PENSÉES APRÈS LA MORT ?

Ce sont de tels passages qui ont été considérés par saint Thomas et la tradition latine comme impies. Averroès semble ici ne plus laisser de place à l'individuation des âmes et par voie de conséquence à leur récompense et peine ; dans *Contre Averroès*, saint Thomas écrit : « Ôtez aux hommes toute diversité d'intellect, et il s'ensuivra qu'après la mort rien ne restera des âmes humaines que l'unique substance d'un seul intellect ; vous supprimerez ainsi la répartition des récompenses et des peines et jusqu'à la différence qui les distingue »¹⁷. Le problème ici est celui d'une immortalité individuelle qui serait menacée par Averroès. L'unité du plaisir de penser mettrait en péril, selon saint Thomas, l'immortalité de l'âme.

Les conséquences d'une conception unitaire du plaisir intellectuel sur l'immortalité de l'âme sont donc claires : pas d'immortalité des pensées imagées qui nous individualisent, seul subsiste ce qui est pleinement transcendant par rapport aux individus : l'intellect divin avec lequel nous coïncidons à de rares moments. Pour ce qui est de l'immortalité, il est sûr que comme le souligne Salomon Munk, dans sa présentation d'Averroès, « l'homme ne gagne rien individuellement qui aille au-delà des limites de son existence terrestre, et la permanence de l'âme individuelle est une chimère »¹⁸.

Propositions pédagogiques : vivre et penser l'interculturalité

Comprendre le texte

- Pour Averroès, comment l'intellect humain peut-il atteindre sa perfection ultime ?
- Pourquoi la philosophie tourne-t-elle autour des questions « en tant que » et « sous un certain rapport » ?
- Quelle est la différence entre Averroès et saint Thomas sur le problème de l'intellect ?
- Que signifie « la pensée qui se pense elle-même » ?
- Quelle est la cause du plaisir pour l'intellect humain, selon Averroès ?
- Pourquoi « penser par soi » produirait-il plus de plaisir ?
- Pourquoi l'intellect ne se comprend pas toujours lui-même, selon Averroès ?
- En quoi l'homme peut-il être divin ?
- Pourquoi Thomas critique-t-il Averroès ?
- En quoi vivre et savoir sont-ils de même nature ?

Dialoguer avec le texte

- Le concept de « perfection ultime de l'esprit humain » a-t-il du sens ?
- Qui a raison entre Averroès et saint Thomas sur la question de l'intellect ?
- Le plus grand plaisir de l'homme est-il celui de l'intellect ?
- L'acte suprême de l'intellect consiste-t-il à se penser soi-même ?
- Notre intellect a-t-il une essence ?
- Notre être peut-il se dissoudre dans l'unité du tout ?
- Peut-on établir une équivalence entre vivre et savoir ?

Modalité pédagogique suggérée : évaluer les réponses

Une question est choisie.

Chacun répond individuellement par écrit à la question donnée.

Une réponse est choisie puis inscrite au tableau.

Le groupe discute et détermine à la majorité si la réponse est acceptable.

L'animateur demande si quelqu'un a une réponse différente.

Il écrit la réponse au tableau et le groupe examine à la fois si la réponse est acceptable et si la différence de réponse est substantielle, pour ne pas répéter.

Si la seconde réponse est acceptée, le groupe analyse la différence entre les deux.

L'animateur demande si quelqu'un a une troisième réponse, puis le processus recommence.

Une fois les trois réponses acceptées et analysées, le groupe analyse les enjeux de ces réponses multiples.

Si cela est possible, recommencer avec d'autres questions.

Analyse du travail et de l'exercice avec l'ensemble du groupe.

Exercices pédagogiques

Exercice de visualisation

- Discuter sur les différentes explications de la notion de l'intellect vue par Averroès et par saint Thomas d'Aquin
- Expliquer qu'on va tenter de vivre une expérience basée sur les quatre étapes expliquées dans la fiche
- Première étape : déterminer les causes du plaisir. Demander aux participants de fermer les yeux, de se décontracter et de visualiser une situation vécue qui a été un moment de fort plaisir. Ensuite demander aux participants d'ouvrir les yeux et de noter sur un papier les causes du plaisir, selon eux.
- Deuxième étape : analyse du plaisir. Diviser en binômes. Chacun explique à son partenaire la situation et la cause du plaisir évoqué, ensuite l'autre partenaire fait la même chose. Les binômes discutent sur les perceptions et les actes et posent des questions afin de clarifier.
- Troisième étape : penser par soi, non par un autre. Discussion toujours en binômes : qu'est-ce qui a changé ma perception de la situation due au questionnement de l'autre ? qu'y a-t-il de particulier dans ma manière de raisonner par rapport à l'autre ?
- Quatrième étape : comprendre soi-même. Demander aux binômes de discuter sur ce que chacun a découvert sur lui-même.
- Discussion en grande groupe : demander s'il y a des volontaires qui souhaitent faire un résumé de leurs discussions en binôme.
- Engager une discussion sur les aspects évoqués dans la fiche à propos de l'intellect transcendantal et de l'immortalité.
- Discussion en groupe sur ce processus de raisonnement et les conséquences pour le monde arabo-musulman.
- Demander aux participants de lire également la fiche « Sohrawardi et Ibn Arabî : lumières d'Orient »
- Engager une discussion sur les aspects d'intelligence, connaissance de soi, rapport avec Dieu, et visions mystiques et métaphysiques selon Sohrawardi et Ibn Arabî.

ATTRIBUTS DIVINS ET ERREUR DES THÉOLOGIENS

Dans son commentaire cité en supra, Averroès évoque Alexandre d'Aphrodise (fin du II^e siècle, un des premiers commentateurs d'Aristote): «Alexandre dit qu'il ne faut pas entendre par le plaisir dont il est ici question le plaisir qui découle de la passion, car à cette faculté qui découle de la passion s'oppose le déplaisir, tandis que le plaisir qui est dans l'intellect même n'est pas une passion et n'a pas d'opposé, puisque cette perception ne s'oppose pas à une ignorance», cette référence à Alexandre a ici deux fonctions :

1) elle vient prévenir toute forme d'anthropocentrisme: le plaisir dont il s'agit est moins le plaisir de l'homme que celui de l'intellect; c'est un plaisir qui n'a pas de contraire, car la perception qui en est la cause n'est ni une perception qui admet un opposé ni une perception qui est par moments en puissance. En se référant à Alexandre et non à Themistius (il arrive à Averroès de faire jouer une référence contre l'autre selon les types d'argumentation), Averroès nous rappelle que pour lui, comme pour Alexandre, l'intellect agent du *De Anima* et l'intelligence du premier moteur du livre lambda de *La métaphysique* ne font qu'un.

2) elle assure une fonction didactique de reconstitution plus aisée de l'argumentation. Elle met en effet l'accent sur la perception, or c'est la perception qui permet de comprendre la raison pour laquelle Aristote dit que «Dieu est vivant»; la perception est le moyen terme qui permet de construire le raisonnement syllogistique; la démonstration justifiant une telle qualification de Dieu vivant se fait selon deux syllogismes; le premier relie perception et vie, le second relie acte de l'intellect et intellect en acte. Le premier syllogisme est de la première figure, il se présente ainsi:

L'acte de l'intellect est perception
Ce qui perçoit vit
L'acte de l'intellect est vie.

Prenons maintenant la conclusion de notre syllogisme et appliquons-lui ce que nous savons de l'acte de l'intellect: le fait de penser, l'acte de l'intellect est quelque chose de vivant; comme celui qui pense par soi est meilleur que celui qui ne pense pas par soi, à lui revient la vie la meilleure; donc l'intellect en acte (Dieu) a la plus haute forme de vie. Le syllogisme est cette fois de la troisième figure, il est valide sous condition du critère du meilleur:

L'acte de l'intellect est vivant
L'acte de l'intellect est l'intellect en acte
(selon le principe du meilleur)
L'intellect en acte (Dieu) est vivant.

D'où les attributs traditionnels de Dieu comme vivant et savant.

Évoquant les chrétiens, Averroès parle de la Trinité et indique la contradiction qui consiste à penser trois en un: «par conséquent les chrétiens se sont trompés en affirmant l'unité dans la substance, et ce n'est pas se soustraire à l'erreur que de prétendre comme ils le font, qu'en Dieu la trinité se résout à l'unité». Ce problème qu'il évoque est fort connu de ses lecteurs et tout laisse croire que lui-même fut familiarisé avec la littérature des pères de l'Église; dans la partie consacrée à *la crue de l'aristotélisme* dans le *Système du monde*, P. Duhem cite saint Basile contemporain de Themistius qu'Averroès a lu; saint Basile voulait fixer le sens des termes *ousia* (essence) et *upostasis* (hypostase), il considère que l'*ousia* renvoie à la *koiné phusis* (nature commune) tandis que l'*hupostasis* renvoie à tel individu déterminé. L'enjeu est de savoir si le Fils, le Christ, est d'une autre *ousia* que le Père.

Averroès renvoie dos à dos les chrétiens et les musulmans: dans les deux cas, il y a selon lui une méprise sur la nature de Dieu. Quand les chrétiens disent un seul Dieu en trois hypostases (une seule *ousia* en trois *hupostaseis*), Averroès considère qu'ils multiplient l'*ousia* (*al jawhar*) de Dieu et menacent ainsi son unité. Si l'*ousia* est multiple, le composé de cette *ousia* est une unité qui vient s'ajouter au composé, autrement dit elle ne peut se résoudre en unité simple. C'est la même erreur qui se retrouve chez les acharites (théologiens orthodoxes du nom du fondateur de cette école théologique du X^e siècle) nous dit Averroès parce qu'ils ont mêlé les attributs de Dieu à son essence et ont ainsi porté atteinte à l'unité simple de Dieu, si bien que dire «Dieu est vivant» introduit une dualité.

«Les deux principes (celui des théologiens chrétiens et celui des théologiens musulmans) supposent la composition» ajoute Averroès, or «tout composé est produit, à moins qu'ils prétendent qu'il existe des choses qui sont composées par elles-mêmes. Mais s'il existait de telles choses, elles passeraient d'elles-mêmes de la puissance à l'acte et se mouvraient elles-mêmes sans moteur». Ainsi, on en arrive à la négation d'un moteur premier de l'Univers, en un mot à la négation de Dieu. Comment éviter donc dans les propositions «Dieu possède la vie», «Dieu est vivant» toute forme de composition? Dans ces propositions il s'agit d'une même réalité simple; seule la décomposition en sujet et prédicat nous fait croire qu'il y a là une composition. Le qualifié (Dieu) et le qualificatif (vie) ne sont distingués que pour les besoins de l'analyse. La décomposition analytique ne correspond à aucune décomposition dans la chose analysée.

Dire de Dieu qu'il est vivant éternel n'introduit aucune différence dans son concept. Dès lors que l'existence d'une réalité éternelle a été établie (moteur de l'univers), sa description comme vivant éternel n'introduit aucune composition.

Autres époques, Autres lieux

Pour Montaigne, la souffrance est nécessaire au plaisir

Dans le chapitre XV de ses Essais, Montaigne développe une idée qui se rapproche de ce qu'écrivait Averroès : « Le désir qui est antérieur à la perception s'apparente bien plus à une souffrance qu'à un plaisir ». Montaigne utilise ici plutôt le terme difficultés ou périls à la place de souffrance. C'est la perspective du plaisir qui nous pousse à les affronter avec le risque de souffrir. Il repousse l'idée que la perspective de la souffrance vienne nous gâcher la vie. Au contraire, cette idée est l'aiguillon nécessaire au plaisir et à la vie :

Il n'y a pas d'argument qui n'ait son contraire, dit le parti le plus sage des philosophes¹. Je ruminais naguère le beau mot qu'un (auteur) ancien allègue comme raison de mépriser la vie « Nul bien ne peut nous apporter du plaisir si ce n'est celui à la perte duquel nous sommes préparés². » « in aequo est dolor amissae rei, et timor amittendae³ » ; (Le chagrin est égal d'avoir perdu une chose et de craindre qu'on puisse la perdre ;) il voulait établir par là que la jouissance de la vie ne peut pas vraiment nous être agréable si nous sommes dans la crainte de la perdre. On pourrait toutefois dire, au contraire, que nous serrons ce bien dans nos bras d'autant plus étroitement et avec d'autant plus d'affection que nous voyons qu'il est moins sûr et que nous craignons qu'il ne nous soit enlevé. Car nous sentons avec évidence que, comme le feu est attisé par l'assistance du froid. Notre volonté aussi est aiguisée par l'opposition [...]

Et qu'il n'y a rien qui ne soit si naturellement contraire à notre goût que la satiété qui vient de la facilité, ni rien qui ne l'aiguisse autant que la rareté et la difficulté. « Omnium rerum voluptas ipso qui debet fugare periculo crescit⁴ » (En toutes choses le plaisir croît en raison du péril qui devrait nous en éloigner.).

*Montaigne, Les Essais, en français moderne
Chapitre XV – Que notre désir est accru par la difficulté –
Gallimard, 2009, p. 747*

Montaigne développe également cette vision dans le domaine social. Il est des maux indispensables pour les individus comme pour la société afin d'éviter l'amollissement des âmes et des institutions. Il voit dans les troubles de son époque (elle n'en manquait pas !) une façon de dégager des individus d'élite enfantés par les tempêtes. Les événements provoquent chez eux une remise en cause salutaire. Pour lui enfin, il est peut-être illusoire de croire qu'un excès de règles puisse apporter la sécurité, la liberté d'agir permet souvent de faire les meilleurs choix :

C'est un acte de la Providence divine de permettre que sa sainte Église soit agitée, comme nous la voyons, par tant de troubles et d'orages, afin d'éveiller par ce contraste les âmes pieuses et les faire revenir de l'oisiveté et du sommeil où les avait plongées une aussi longue tranquillité. Si nous mettons en balance la perte que nous avons faite par le nombre de ceux qui se sont dévoyés et le gain qui nous vient de ce que nous nous sommes remis en haleine, de ce que nous avons ressuscité notre zèle à l'occasion de ce combat, je ne sais si l'utilité ne surmonte pas le dommage.

Nous avons pensé attacher plus solidement le nœud de nos mariages parce que nous avons supprimé tout moyen de les dissoudre ; mais le nœud de la volonté et de l'affection s'est défait et relâché autant que celui de la contrainte s'est resserré. Et, au contraire, ce qui maintint, à Rome, les mariages si longtemps en honneur et en sécurité, ce fut la liberté de les rompre si l'on voulait. (Les Romains) aimaient mieux leurs femmes parce qu'ils pouvaient les perdre ; et, en pleine liberté de divorce, il se passa cinq cents ans et plus avant que quelqu'un s'en servît. « Quod licet ingratum est ; quod non licet, acrius urit ». ⁵ (Ce qui est permis n'a pas de charme ; ce qui est interdit excite nos désirs.)

*Montaigne, Les Essais, en français moderne
Chapitre XV – Que notre désir est accru par la difficulté –
Gallimard, 2009, p. 747*

¹ Sentence de Sextus Empiricus.

² Sénèque, Lettre à Lucilius IV.

³ Sénèque, Lettre à Lucilius LXXXVIII.

⁴ Sénèque, De Beneficiis, VII, 9.

⁵ Ovide, Amours, II, 19, v.3.



Clés de lecture

- > Que rapport y a-t-il, selon Averroès, entre l'intellect matériel et l'intellect agent ?
- > Que couvre la notion de *fikr* (pouvoir cogitif) ?
- > S'agissant du divin et de l'humain, quels sont les points de désaccord entre saint Thomas et Averroès ?
- > Que pensez-vous de cette affirmation faite par Averroès : « Ce n'est pas l'homme qui est source de la pensée, mais la pensée l'investit à hauteur de son effort » ?
- > Comment Averroès imagine la présence de l'intellect divin en l'homme ?
- > En quoi la méditation peut-elle être une voie reliant intellect humain et divin ?
- > Pour Averroès, il y a une identité de plaisir entre les différents intellects humains en acte et une identité de ces derniers avec l'intellect divin : en quoi cette pensée rejoint-elle notre perception de l'universel ?
- > Comment Averroès conçoit-il l'immortalité dans son rapport à l'individuation ?
- > En quoi Averroès conteste-t-il les idées des théologiens chrétiens et musulmans sur l'unicité de Dieu ?

¹ Al Fârâbî, *L'harmonie entre les opinions de Platon et d'Aristote*, IFEAD, Damas, 1999, p. 78.

² Thomas d'Aquin, *Somme contre les Gentils II, La Création*, Traduction, présentation et notes par C. Michon, Paris, GF Flammarion, 1999, vol. II §73.

³ Idem, II, 76.

⁴ Thomas d'Aquin, *Commentaire du traité de l'âme d'Aristote*, trad. franç. Vrin, 1999, p. 340.

⁵ Idem.

⁶ C'est le commentaire qu'il donne au passage d'Aristote dans la *Métaphysique*, 1072a26 et suivantes.

⁷ Voir à ce sujet le commentaire d'Alain de Libera sur le *De intellectu* d'Albert Le Grand : *Raison et foi*, Paris, Seuil, 2003, p. 63 et suivantes.

⁸ Pierre Duhem, *Le système du monde, la crue de l'aristotélisme*, ch.3, VI, Paris, Hermann, 1988, cite les propos d'un italien George Valla : « On vit émerger de la fange un barbare un goinfre absolument stupide, cet Averroès au cerveau puant, prenant plaisir aux discussions captieuses, à l'aide de sophistiques chicanes, il est parvenu à présenter un Aristote à ce point platonicien que l'on ne connaît aucun philosophe qui le soit autant », p. 561.

⁹ Omer Ballériaux, *Themistius et l'exégèse de la noétique aristotélicienne*, tome VII, n°2 *Revue de philosophie ancienne*, 1989, pp. 199-235 : « C'est donc vers Plotin, et non plus vers Alexandre d'Aphrodise, que nous devons nous tourner désormais pour tenter d'entrevoir les sources de Themistius » ou encore « Ce n'est pas un intellect actif individuel, particulier qui est, pour Themistius l'élément constitutif formel du moi, c'est l'intellect agent unique, dans la perspective toute plotinienne de ce que J. Trouillard appelait une *transcendance intérieure*, respectivement p. 212 et p. 227.

¹⁰ *Métaphysique*, 1072b16-18. trad. franç. Jules Barthélemy Saint-Hilaire, *Classiques*, agora, p. 415. Ce qui est rendu ici par le traducteur comme « bonheur » est en fait « plaisir ».

¹¹ Averroès, *Commentaire de la métaphysique*, livre Iâm, p. 1616, troisième volume, éd. de M. Bouygués, troisième édition, 1990.

¹² Ibid.

¹³ Ibid.

¹⁴ *Op. cit.* p. 415.

¹⁵ *Op. cit.*, p. 1617.

¹⁶ Le mot de *ra'y* peut signifier dans d'autres contextes (notamment en rhétorique) une simple opinion.

¹⁷ Thomas d'Aquin, *Contre Averroès*, trad. franç. de Alain de Libera, Paris, GF Flammarion, 1999.

¹⁸ Salomon Munk, *Des principaux philosophes arabes et de leur doctrine*, Paris, Vrin, 1982, pp. 454-455.