

JEAN-BAPTISTE BRENET

THÉORIE DE L'INTELLECT ET ORGANISATION POLITIQUE
CHEZ DANTE ET AVERROËS

Au premier livre de sa *Monarchie*, Dante met en place une théorie singulière qui articule noétique et politique: c'est la nature intellectuelle de l'humanité qui justifie l'empire et doit enjoindre les individus à sa réalisation ou à sa restauration¹. Au terme de sa première démonstration, l'Alighieri se réclame de l'autorité d'Averroès et se place, en une phrase, sous le patronage de son *Grand Commentaire* sur le traité *De l'âme* d'Aristote: "Et huic sententie", écrit-il, "concordat Averrois in comento super hiis que *De anima*"². Mais quel est le passage auquel Dante fait référence? Et quelle "sententia" est-il censé confirmer? C'est depuis longtemps l'objet d'une querelle. Pour Guido Vernani, par exemple, il était clair que Dante assumait ici la "pire" des théories du Cordouan, celle de l'unité de l'intellect pour toute l'espèce humaine³. Dans un article récent, intitulé *Dante's averroism*, J. Marenbon soutient également qu'il est "most plausible [...] to take Dante's reference to Averroes' commentary as a general

¹ Cf. P.G. RICCI, *Dante e l'Impero di Roma*, in *Dante e Roma. Atti del Convegno di Studi*, Firenze 1965, pp. 137-149; et A. GHISALBERTI, *Roma antica nel pensiero politico da Tommaso d'Aquino a Dante*, in *Roma antica nel Medioevo. Mito, rappresentazioni, sopravvivenze nella 'Respublica Christiana' dei secoli IX-XII. Atti della quindicesima Settimana internazionale di studio, Mendola: 24-28 agosto 1998*, Vita e Pensiero, Milano 2001, pp. 347-364.

² *De mon.*, I, 3 [9].

³ Cf. N. MATTEINI, *Il più antico oppositore politico di Dante: Guido Vernani da Rimini*, Padua 1958, p. 97, l. 13-16: "Sic autem dicendo sequitur manifeste quod in omnibus hominibus est unus solus intellectus, quod quidem dicere et sentire est error pessimus cuius auctor et inventor fuit ille Averroes quem allegat".

reference to the Arab commentator's position on the possible intellect"⁴, c'est-à-dire à la thèse de l'unité de l'intellect possible. R. Kay, en revanche, dans sa traduction commentée du texte, rejette l'idée que l'Alighieri souscrive en quelque façon à ce principe de la noétique averroïste: "clearly", écrit-il, "Dante dit not derive his argument from that of Averroes; indeed, Dante seems to have been the originator of this *sententia*, and I would suggest that he invoked the authority of Averroes at this point to lend support, however slight, to his novelty"⁵. Ce faisant, il conteste la pertinence du texte donné par B. Nardi pour illustrer la référence de Dante à Averroès⁶: "the analogy", note-t-il, "is far from being complete"; "Nardi, then, seems to have located the passage that Dante cited, but he also seems to have exaggerated its influence on Dante's thought"⁷. Sans prétendre débrouiller toutes ces difficultés ni régler la délicate question de l'"averroïsme" de Dante, on propose dans ce qui suit, d'une part, de revenir sur l'identification des passages d'Averroès auxquels l'Alighieri pouvait penser (en contestant implicitement, donc, qu'il s'agisse pour lui d'un renvoi *global* à

⁴ J. MARENBNON, *Dante's averroism*, in *Poetry and Philosophy in the Middle Ages. A Festschrift for Peter Dronke*, éd. J. MARENBNON, Brill, Leiden-Boston-Köln 2001, p. 365. Nous soulignons. Un peu plus haut, il écrivait: "And the fact that Dante refers specifically to Averroes's commentary on the *De anima* (I, 3 § 9: *Et huic sententie concordat Averrois in comento super hiis que De anima*.) where, notoriously, the theory of a unique possible intellect is proposed, gives extra backing to this reading" (p. 359). Par ailleurs, cf. la traduction anglaise de P. SHAW: Dante, *Monarchy*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, p. 7 n. 6; et C. VASOLI, *Averroè*, in *Enciclopedia Dantesca* (ci-dessous: *ED*), Roma 1996³, I, pp. 473-481; *Id.*, *Intelletto possibile*, in *ED*, III, pp. 469-472.

⁵ *Dante's Monarchia. Translated, with a commentary*, by R. Kay, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto 1998, p. 20.

⁶ Cf. notamment Dante Alighieri, *Monarchia*, a c. di B. NARDI, in *Id.*, *Opere minori*, t. II, Ricciardi, Milano-Napoli 1979, p. 300. La référence qu'il propose (dans l'édition que nous utilisons, cf. Averrois Cordubensis, *Commentarium Magnum in Aristotelis De anima Libros*, éd. F.S. CRAWFORD [ci-dessous: CRAWFORD], The Medieval Academy of America, Cambridge, Massachusetts, 1953, p. 408, l. 605-623) est généralement reprise en note par les divers éditeurs ou traducteurs; c'est le cas, par exemple, de R. Imbach et Ch. Flüeler (cf. Dante Alighieri, *Monarchia. Einleitung, Übersetzung und Kommentar von Ruedi Imbach und Christoph Flüeler*, Stuttgart 1998, p. 268). De son côté, G. Vinay note ceci: "La 'sententia' sulla quale anche Averroè sarebbe d'accordo, è la necessità di una pluralità per l'attuazione della potenza intellettuale umana. D., credo, allude genericamente al principio basilare del commento al terzo libro del *De anima* che la 'continuatio' dell'intelletto separato con l'individuo avviene per mezzo delle 'intentiones imaginatae', donde la necessità di una esperienza molteplice senza la quale si cade nell'assurdo di una forza che non è forza di nulla" (Dante Alighieri, *Monarchia*, a c. di G. Vinay, Sansoni, Firenze 1950, p. 26, n. 18). Nous revenons sur ces lectures dans la suite de l'article.

⁷ *Dante's Monarchia*, éd. R. KAY, p. 20.

la thèse de l'unité de l'intellect), et d'autre part, d'apprécier la lecture qu'en donne Dante par rapport à la position authentique, pour autant qu'on puisse en juger, du Cordouan. Malgré le caractère allusif de la référence, en effet, il n'est pas insignifiant de relever ce que Dante prétend citer et d'évaluer ce qu'il en fait. Et si, comme on le pense, l'autorité d'Averroès dans la *Monarchia* sert une conclusion tout autre que celle que le Commentateur lui-même aurait pu donner, comment faut-il décrire et comprendre ce qui, dans la *translatio* d'un texte à l'autre, s'est radicalement transformé?

Rappelons brièvement la trame de l'analyse de Dante. Comme c'est le cas pour toute chose de la nature, l'homme est ordonné à une fin propre. Il ne s'agit pas de la fin de telle ou telle personne en particulier, ni même de celle d'un groupe restreint d'individus (une famille, une ville, un royaume), mais du *télos* qui commande toute la société humaine et vaut pour l'espèce prise dans son ensemble⁸. Cette fin du genre humain doit être pensée comme une "opération" ou un acte, comme un accomplissement qui confère à l'homme sa perfection ultime. L'humanité ne peut s'accommoder d'un état purement biologique ou animal, et se contenter d'être, elle est destinée par nature à réaliser ce que Dieu lui a assigné comme tâche spécifique:

Il y a donc une certaine opération propre à l'humanité entière à laquelle la totalité des hommes dans son immense multitude est ordonnée; une opération à laquelle ne pourrait parvenir un seul individu, ou une seule famille, ou un seul village, ou une seule cité, ou un seul royaume particulier. Et la nature de cette opération sera manifeste si on saisit la perfection ultime de la puissance de l'humanité dans son entier⁹.

Quel est ce destin, qui ne concerne qu'elle? Vers quoi l'humanité tend-elle exclusivement, quel est pour elle l'*ultimum de potentia*? Ce n'est pas "l'exister absolument parlant, parce que l'exister ainsi compris est également participé dans les éléments; ce n'est pas non plus l'exister composé, car on le trouve aussi dans les minéraux; ni l'exister animé, car on le trouve également dans les plantes; ni l'exister capable d'appréhender, car on le

⁸ Cf. R. IMBACH, *Dante e la globalizzazione*, «Studi Cattolici», 511 (2003), pp. 612-618.

⁹ *Mon.*, I, 3 [4]: "Est ergo aliqua propria operatio humanae universitatis, ad quam ipsa universitas hominum in tanta multitudine ordinatur; ad quam quidam operationem nec homo unus, nec domus una, nec una vicinia, nec una civitas, nec regnum particulare pertinere potest. Que autem sit illa, manifestum fiet si ultimum de potentia totius humanitatis appareat"; trad. française de R. IMBACH et M.-H. MÉLÉARD, in *Philosophes médiévaux, Anthologie de textes philosophiques (XIII^e-XIV^e siècle)*, sous la direction de R. IMBACH - M.-H. MÉLÉARD, Éditions 10/18, Paris 1986, p. 259. Par ailleurs, sur le sujet, cf. R. IMBACH, *Dante et les laïcs*, Cerf, Paris 1996, pp. 173-196. Sur le passage précis qui nous occupe, cf. notamment B. NARDI, *Saggi di filosofia dantesca*, Milano 1930, pp. 261-264.

trouve aussi chez les animaux”. Dans ces conditions, il faut poser que la perfection qui revient en propre aux hommes “est dans l’exister capable d’appréhender au moyen de l’intellect possible”¹⁰. La caractéristique du genre humain est de disposer d’une certaine puissance intellectuelle qui lui permet de penser et de connaître, *i.e.* plus exactement de posséder une faculté par laquelle il lui *arrive* de penser, contrairement à ces êtres totalement intellectuels que sont les anges et dont l’exister n’est rien d’autre que la perpétuelle intellection de ce qu’ils sont. Seul l’homme, par conséquent, est du point de vue intellectuel en puissance de savoir. C’est le premier point dans l’analyse de Dante: l’existence d’une fin commune à tous les hommes consistant à actualiser leur intellect possible.

Le deuxième point procède de l’idée selon laquelle Dieu ne fait rien en vain et qu’il n’est pas imaginable qu’une fin naturelle soit inatteignable: non seulement le genre humain est destiné à actuer son intellect pour s’accomplir, mais il est nécessaire que cette actuation ne soit pas hors de sa portée et, qui plus est, qu’elle ait lieu en permanence. Les hommes ne sont pas uniquement faits pour penser, ils *doivent* penser, tout penser, et tout le temps, de sorte que l’intellect possible ne soit jamais en puissance de recevoir l’intelligible mais connaisse toujours une pleine actualité. Autrement dit, si la fin du genre humain est de penser, la nécessité naturelle veut que tout ce qui est humainement pensable soit pensé sans éclipse. Le propre de l’homme est non seulement de connaître par l’intellect possible mais d’en réduire constamment en acte toute la puissance (“*proprium opus humani generis totaliter accepti est actuare semper totam potentiam intellectus possibilis*”¹¹). Mais comment cela peut-il se faire? C’est un troisième point: Dante soutient que c’est en vertu de la participation d’une “multitude” d’hommes (ou plutôt – le point n’est pas clair – des hommes dans leur “multitude”, *i.e.* de la “multitude” qui constitue l’humanité entière). Le savoir d’un individu comme celui d’une communauté ne peut être que partiel dans son objet et limité dans sa durée, si bien que l’intellect, par ce biais, n’est pas absolument dénué de toute puissance:

Il est [donc] nécessaire qu’il y ait dans le genre humain une multitude par laquelle toute cette puissance intellectuelle soit actualisée, tout comme la multitude des réalités soumises au devenir est nécessaire pour que la matière première soit tou-

¹⁰ *Mon.*, I, 3 [6]: “Non est vis ultima in homine ipsum esse simpliciter sumptum, quia etiam sic sumptum ab elementis participatur; nec esse complexionatum, quia hoc reperitur in mineralibus; nec esse animatum, quia sic etiam in plantis; nec esse apprehensivum, quia sic etiam participatur a brutis; sed esse apprehensivum per intellectum possibilem: quod quidem esse nulli ab homine alii competit vel supra vel infra”.

¹¹ *De mon.*, I, 4 [1].

jours actüée, autrement il faudrait admettre une puissance séparée [de son acte], ce qui est impossible¹².

Dans la mesure où rien n'est vain dans la nature et où l'intervention d'un homme ou même d'un groupe d'hommes limité ne peut nantir l'intellect de ce qui le justifie, les hommes ont *une fin commune* qu'ils doivent réaliser *en commun*, ils sont ordonnés à un acte qui n'est réalisable que collectivement. Ce qui signifie que c'est dans un rapport aux pensées de chacun, *prises ensemble*, qu'une perfection complète de l'intellect est envisageable: il n'y a d'actuation exhaustive et permanente que par la contribution de tous, ou d'un très grand nombre, c'est-à-dire en fait relativement à l'espèce et non seulement à tel ou tel. Or – et c'est la conclusion à laquelle Dante veut arriver – c'est la monarchie temporelle qui rend possible une telle synergie. L'empire chasse les guerres et instaure la paix qu'il faut aux individus pour parvenir à penser. Pas de paix, en effet, pas de société humaine universelle, pas de "multitude" à même d'accomplir ce pour quoi l'homme est fait. C'est par la juste organisation *politique* du monde qu'il peut revenir à l'homme d'atteindre à chaque instant sa fin propre, la perfection de la connaissance, parce que c'est de la monarchie temporelle que le genre humain tient de pouvoir penser *en commun* et que seule cette "communion" permet une actuation totale de l'intellect possible. La plénitude de la connaissance est le fait d'une multitude *en ordre*, elle procède des efforts assemblés des hommes, *i.e.* de l'unité du genre humain produite par l'hégémonie de l'empereur. Si les hommes, donc, sont faits pour penser, s'ils doivent sans cesse tout penser, ils ne peuvent le faire qu'en tant que "multitude" et c'est l'empire qui la conditionne: la raison d'être de la *monarchia* tient donc à la nature de l'intellect humain qui exige des individus qu'ils soient des penseurs co-opérants, des co-adjuteurs, afin que tout ce qui est à savoir soit su.

C'est lorsqu'il défend l'idée qu'une ou que la "multitude" est nécessaire dans le genre humain pour actualiser toute la puissance intellectuelle que Dante recourt à l'autorité d'Averroès. Ni un seul homme ni un petit groupe d'hommes ne peuvent y parvenir et empêcher qu'il n'y ait un restant de connaissable. Il faut donc, si l'on peut dire, s'y mettre à plusieurs. Comprenons: autant que faire se peut, il faut que le genre humain s'attelle tout entier à la tâche qui lui est propre, sans quoi une puissance resterait

¹² *De Mon.*, I, 3 [8]: "... Necessesse est multitudinem esse in humano genere, per quam quidem tota potentia hec actuetur; sicut necessesse est multitudinem rerum generabilium ut potentia tota materie prime semper sub actu sit: aliter esset dare potentiam separatam, quod est impossibile", p. 260.

“séparée” de son acte. “Et huic sententiae, écrit Dante, concordat Averrois in comento super hiis que *De anima*”¹³. De quel passage s’agit-il? Probablement de cet extrait du commentaire vingt:

Il est impossible que l’intellect qu’on appelle “matériel” tantôt pense et tantôt non, si ce n’est en relation avec les formes de l’imagination existant dans chaque individu. Mais pas en relation avec l’espèce [humaine]. Par exemple, il est impossible qu’il conçoive tantôt l’intelligible du cheval et tantôt non, sinon en relation avec Socrate ou Platon, car, dans l’absolu et en relation avec l’espèce [humaine], il conçoit toujours cet universel...¹⁴

Averroès commente ici *De anima* III, 5, 430a22, lorsque Aristote écrit: “Il ne faut pas croire que cet intellect tantôt pense et tantôt ne pense pas”¹⁵. Contrairement à ce que soutiennent Thémistius et Alexandre d’Aphrodise, le Cordouan estime que c’est de l’intellect *matériel* qu’il est question dans cette phrase, et non de l’intellect agent. Selon lui Aristote veut dire que le récepteur des pensées n’est jamais dénué de formes intelligibles s’il est pris en relation à l’espèce des hommes. L’espèce humaine est en effet éternelle et l’on trouvera toujours en son sein des individus pensants, parce qu’il est impossible qu’aucun homme n’exerce ce qui le définit *comme homme*, c’est-à-dire sa faculté intellectuelle, et que l’humanité se réduise à une masse de brutes. Par conséquent il y aura toujours des individus pour intelliger, quels qu’ils soient, et il n’est pas concevable que l’intellect matériel, qui sert de sujet aux intelligibles abstraits des formes imaginaires de ces individus, puisse jamais se trouver en état de pure puissance: la plénitude de l’intellect procède d’un roulement perpétuel d’images. Ainsi, par exemple, il y a toujours eu, il y a et il y aura toujours quelqu’un sur terre, au moins, pour, à un moment donné, imaginer un cheval et faire en sorte que l’intellect en reçoive la forme intelligible.

¹³ *De mon.*, I, 3, [10].

¹⁴ *L’intelligence et la pensée. Grand Commentaire du De anima. Livre III (429 a 10-435 b 25)* [ci-dessous: *L’intelligence*], trad. fr. A. DE LIBERA, GF-Flammarion, Paris 1998, p. 117; cf. CRAWFORD, p. 448, l. 136-144: “Intellectus enim qui dicitur materialis, secundum quod diximus, non accidit ei ut quandoque intelligat et quandoque non nisi in respectu formarum ymaginationis existentium in unoquoque individuo, non in respectu speciei; v.g. quod non accidit ei ut quandoque intelligat intellectum equi et quandoque non nisi in respectu Socratis et Platonis; simpliciter autem et respectu speciei semper intelligit hoc universale, nisi species humana deficiat omnino, quod est impossibile”.

¹⁵ *De l’âme*, trad. fr. BARBOTIN, Les Belles Lettres, Paris 1989, p. 82. L’arabo-latine donne: “Et il n’est pas vrai non plus que tantôt il pense et tantôt il ne pense pas” (*L’intelligence*, p. 112; CRAWFORD, III, 20, p. 443, l. 3-4: “Neque quandoque intelligit et quandoque non intelligit”).

Siger de Brabant a repris cela à sa manière dans ses *Quaestiones in tertium de anima* lorsqu'il parle du "lien" de l'intellect à l'espèce humaine:

Commentator solvit: intellectus copulatur humanae speciei, et intellectus copulatur huic individuo humanae speciei. Et intellectus copulatio humanae speciei essentialior est quam copulatio quae est huic individuo, propter hoc quod humana species eterna est <et> quia intellectus <qui> ei copulatur aeternus est. Copulatio autem intellectus huic individuo humanae speciei minus essentialis est¹⁶.

L'intellect est en effet lié de façon plus essentielle à l'espèce humaine qu'"il" ne l'est à tel ou tel individu dans la mesure où, pour opérer, il a nécessairement besoin d'*images*, et non pas de telle ou telle image. Il est donc joint aux hommes en général, *i.e.* à n'importe quel corps humain animé, sans qu'il lui faille s'unir à celui-ci ou celui-là en particulier. Comme l'espèce humaine l'intellect est éternel et son action se base sur les formes individuelles que supportent les hommes. Il est donc pris dans un rapport fonctionnel fondamental mais indéterminé aux phantasmes perpétuellement disponibles. Peu importe que ce soit Socrate ou Platon qui pense, du moment qu'il y a toujours des hommes qui vivent, sentent, cogitent. Par là on voit ce qu'il faut entendre quand Averroès parle de l'intellect pris *simpliciter*, dans l'absolu, et qu'il précise que c'est "relativement à l'espèce". Cela ne désigne pas un rapport à l'espèce *prise en bloc*, c'est-à-dire à tous les hommes (ou à un très grand nombre d'hommes) *simultanément*, mais une relation avec *un individu quelconque* en faisant partie:

L'intellect qui est en puissance, s'il n'est pas pris en relation à un individu déterminé, mais pris dans l'absolu et en relation à un individu quelconque, n'est pas tantôt pensant tantôt non pensant, mais toujours pensant, au sens même où l'intellect agent, s'il n'est pas pris en relation à un individu déterminé, et s'il est pris dans l'absolu, n'est pas tantôt pensant tantôt non pensant, mais toujours en train de penser¹⁷.

¹⁶ *Quaestiones in tertium de anima, de anima intellectiva, de aeternitate mundi* (éd. B. BAZÁN), Publ. Universitaires-Béatrice-Nauwelaerts, Louvain-Paris 1972 (Philosophes médiévaux, t. XIII), p. 52, l. 78-83. La suite du texte est importante: "Unde etiam individuum separatur, licet intellectus a specie humana numquam separatur. Si enim appropriaretur unicuique individuo suus intellectus, ita quod huic individuo hic intellectus, huic individuo ille, et sic de aliis, necessario esset virtus in corpore. Unde in natura intellectus non est quod ipse copuletur huic individuo, sed in natura eius <est> quod sit in potentia ad intentiones imaginatas cuiuscumque hominis" (*ibi*, l. 83-90).

¹⁷ *L'intelligence*, p. 117; CRAWFORD, III, 20, p. 448, l. 146-150: "Intellectus qui est in potentia, cum non fuerit acceptus in respectu alicuius individui, sed fuerit acceptus simpliciter et in respectu cuiuslibet individui, tunc non invenietur aliquando intelligens et aliquando non, sed semper invenietur intelligens".

Contrairement à ce que Dante semble suggérer, Averroès ne soutient pas ici qu'il faut une ou la "multitude" pour que l'intellect possible (matériel) soit pleinement actué mais qu'il est toujours en acte, sans qu'on sache s'il s'agit d'une actuation *totale*, dès lors qu'on le considère uni à n'importe quel individu de l'espèce humaine¹⁸. Cela signifie qu'il se trouve en permanence *quelqu'un* pour imaginer, c'est-à-dire, via ses images, pour mouvoir l'intellect matériel en vertu d'une illumination abstractrice de l'intellect agent. Si ce n'est pas Socrate, c'est Platon, si ce n'est pas Platon, c'est Théétète, etc., et sous cet angle, l'intellect récepteur ne cesse d'être mû et de recevoir des "intentions intelligées en acte". Il ne cesse de penser. Son lien à l'espèce humaine explique donc qu'il fonctionne grâce à un roulement perpétuel d'images individuelles, mais cette espèce n'est pas requise en tant que "multitude" comme la condition *sine qua non* d'une effectuation intégrale du savoir. De l'idée que l'intellect matériel ou possible est en relation avec l'espèce humaine, Averroès et Dante paraissent conclure à des énoncés différents: il y a toujours de la pensée, dit le premier, parce qu'il y a naturellement toujours un homme qui pense. Il faut une "multitude" d'êtres humains (ou la multitude des êtres humains), affirme le second, pour que tout ce qui pensable par l'humanité soit connu. Certes, Averroès ne refuserait sans doute pas d'admettre que si l'on faisait chaque fois le compte des intellections particulières nous arriverions dans toute l'espèce, et par elle, à un épuisement de l'intelligible du monde (c'est même, on va le voir, une nécessité de nature), c'est-à-dire à une actualisation pleine de l'intellect en puissance. Les deux hommes, pourtant, ne défendent et ne visent pas du tout la même chose. On peut s'en persuader en relevant l'élé-

¹⁸ Averroès écrit aussi: "Et universellement il en est ainsi de l'intellect agent créant les intelligibles et de l'intellect distinctif récepteur. De même en effet que l'intellect agent jamais ne se repose d'engendrer et de créer absolument parlant, même si quelque sujet particulier est absent (*evacuatur*) de ce [processus], c'est-à-dire de cette génération, il en va de même de l'intellect distinctif" (*L'intelligence*, p. 77; cf. CRAWFORD, III, 5, p. 408, l. 624-629: "Et universaliter ita est de intellectu agentis creante intellecta sicut de intellectu distinguenti recipiente. Quemadmodum enim intellectus agens nunquam quiescit a generando et creando simpliciter, licet ab hac, scilicet generatione, evacuatur aliquod subiectum, ita est de intellectu distinguenti"). On retrouve cette idée dans les *Quaestiones in tertium de anima* de Siger de Brabant: "Forte, si quaereretur ab Aristotele utrum anima intellectiva esset passibilis, ipse responderet quod ipsa intellectiva separata impassibilis est, et forte ipse cum Commentatore eius diceret quod ipsa inseparabilis est, et si separaretur ab hoc corpore, non tamen ab omni corpore simpliciter separatur" (p. 34, l. 92-96). C'est cela qui détermine la thèse 32 condamnée à Paris en 1277: "Quod intellectus est unus numero omnium, licet enim separaretur a corpore hoc, non tamen ab omni" (*La condamnation parisienne de 1277*, texte latin, traduction, introduction et commentaire par D. PICHÉ, Vrin, Paris 1999, p. 88).

ment conceptuellement fort qui les distingue si l'on revient attentivement au texte du *Grand Commentaire*.

En règle générale, lorsqu'on fait référence à la pensée d'Averroès sur le rapport de l'intellect à l'espèce humaine, c'est pour n'en retenir qu'une seule idée: si l'intellect est considéré en tant qu'il est joint à tel individu déterminé, alors il s'agit d'une jonction intermittente, partielle, et vouée à disparaître, puisque cet homme ne passe pas tout son temps à penser, qu'il ne connaît pas tout, et qu'il cessera de penser à la mort de son corps; mais si cet intellect est pris "dans l'absolu", en tant qu'il a nécessairement rapport à quiconque, dans ces conditions il exerce son activité continûment, car l'espèce est éternelle, et même si telle personne s'arrête de penser ou tout simplement meurt, une relève est naturellement assurée qui permet au processus intellectif d'avoir toujours lieu. Les textes du *Grand Commentaire* d'où est extraite cette idée sont pourtant plus compliqués et il vaut la peine de les lire en détail.

Prenons le premier, qu'on trouve dans le commentaire cinq au livre III. Disputant à la fois contre Alexandre et contre Thémistius, Averroès est parvenu à démontrer que l'intellect matériel était une substance éternelle, séparée ontologiquement du corps, et unique pour tous les hommes. Il écrit alors:

Puisque ce discours nous a conduit à penser que l'intellect matériel est unique pour tous les hommes, et que, par là, nous avons aussi été conduit à penser que l'espèce humaine est éternelle, [...], [nous posons maintenant] que, nécessairement, l'intellect matériel ne peut être dénué des principes naturels communs à toute l'espèce humaine, à savoir les premières propositions et les premiers concepts simples (*singularibus*) communs à tous les [hommes]¹⁹.

Ces "principes naturels communs à toute l'espèce" désignent les intelligibles qui adviennent en nous *naturellement*, et non à la suite d'une création volontaire, réfléchie, raisonnée. Ils servent de base à toute l'activité intellectuelle, ils sont l'"instrument" dont l'intellect agent se sert pour nous faire véritablement penser; et c'est de lui qu'ils proviennent²⁰. Mais quelle

¹⁹ *L'intelligence*, pp. 75-76; cf. CRAWFORD, pp. 406-407, l. 574-582: "Quoniam, quia opinati sumus ex hoc sermone quod intellectus materialis est unicus omnibus hominibus, et etiam ex hoc sumus opinati quod species humana est eterna, [...], necesse est ut intellectus materialis non sit denudatus a principiis naturalibus communibus toti speciei humane, scilicet primis propositionibus et formationibus singularibus communibus omnibus".

²⁰ Sur tout cela, cf. *L'intelligence*, pp. 163-165. Averroès parle une fois de "l'intellect en habitus" (*ibi*, p. 164; CRAWFORD, III, 36, p. 497, l. 513) pour désigner ces premières propositions et ces premiers concepts. Il écrit aussi que c'est par là que se fait la "première jonction"

est leur “stabilité”? Il faut distinguer entre le point de vue de l’espèce humaine, qui regroupe *tous* les hommes, et celui d’un individu isolé. L’existence de ces premiers intelligibles est liée *chez un individu* à l’exercice de sa pensée ainsi qu’à la vie de son corps. Sous cet angle ils sont engendrables et corruptibles, et leur intermittence est celle d’intellections discrètes: tantôt cet individu pense, et donc en use, tantôt il ne pense pas, et donc n’y recourt pas, et cela jusqu’à sa mort: dans son cas, à ce moment-là, les premiers concepts et les premières propositions “disparaissent”²¹. Relativement à l’espèce il n’en va pas de même: ils sont “éternels”, ils sont toujours pensés. Ce qui signifie qu’il y a et il y aura toujours suffisamment d’hommes pour penser et, ce faisant, pour actualiser tous les principes communs²². “Si on considère ces intelligibles en tant qu’ils sont des étant absolument parlant, écrit Averroès, et non relativement à un certain individu, ils sont dits en vérité éternels et ils ne sont pas tantôt conçus et tantôt non, mais toujours”²³. Telle est donc la *première* conclusion du

de l’intellect matériel avec nous, c’est-à-dire “la jonction qui est par nature” (*ibi*, p. 119; CRAWFORD, III, 20, p. 450, l. 210).

²¹ Cf. CRAWFORD, III, 5, p. 407, l. 589-594: “Et ideo, cum in respectu alicuius individui fuerit corruptum aliquod intellectum primorum intellectorum per corruptionem sui subiecti per quod est copulatum cum nobis et verum, necesse est ut illud intellectum non sit corruptibile simpliciter, sed corruptibile in respectu uniuscuiusque individui”; cf. *L’intelligence*, p. 76.

²² Cf. *ibidem*: “Selon le mode en vertu duquel ils sont uniques, nécessairement ils sont éternels, puisque l’être ne peut désertir le sujet reçu, à savoir le moteur, qui est l’‘intention’ des formes imaginées [puisqu’il y a toujours des hommes], et que, de l’autre côté, il n’y a pas d’empêchement du côté du récepteur [l’intellect matériel, qui est éternel]. Par conséquent, la génération et la corruption ne les atteignent qu’à cause de la multiplicité qui leur échoit, non en vertu du mode selon lequel ils sont uniques. C’est pourquoi, quand, du fait de sa relation à un individu, un des premiers intelligibles se trouve corrompu par la corruption du sujet grâce auquel il nous est uni et vrai, nécessairement cet intelligible n’est pas corruptible absolument parlant, mais seulement corruptible relativement à l’individu. Et c’est de cette façon que nous pouvons dire que l’intellect théorétique est un en tous [les hommes]”; cf. CRAWFORD, III, 5, p. 407, l. 584-596: “Secundum igitur modum secundum quem sunt unica, necessario sunt eterna, cum esse non fugiat a subiecto recepto, scilicet motore, qui est intentio formarum ymaginatarum, et non est illic impediens ex parte recipientis. Generatio igitur et corruptio non est eis nisi propter multitudinem contingentem eis, non propter modum secundum quem sunt unica. Et idea, cum in respectu alicuius individui fuerit corruptum aliquod intellectum primorum intellectorum per corruptionem sui subiecti per quod est copulatum cum nobis et verum, necesse est ut illud intellectum non sit corruptibile simpliciter, sed corruptibile in respectu uniuscuiusque individui. Et ex hoc modo possumus dicere quod intellectus speculativus est unus in omnibus”.

²³ *Ibidem*; cf. CRAWFORD, III, 5, p. 407, l. 597-600: “Et cum consideratum fuerit de istis intellectis secundum quod sunt entia simpliciter, non in respectu alicuius individui, vere dicuntur esse eterna, et quod non intelliguntur quandoque et quandoque non, sed semper”.

Commentateur: en tant qu'ils sont rapportés à un individu, les premiers intelligibles existent sur un mode intermédiaire entre l'être abandonné (*esse amissum*) et l'être permanent (*esse remanens*); et cette variation procède de la contingence qui affecte la "perfection dernière" (*postrema perfectio*) de cet individu, c'est-à-dire du fait qu'il pense seulement par moments et dans le cours limité d'une vie²⁴.

Ainsi, ces intelligibles sont éternels et stables du point de vue de l'espèce humaine, mais transitoires du point de vue de l'individu dont la "postrema perfectio" va et vient. Pourtant,

il en va ainsi tant que l'on ne pose pas qu'il en est de la perfection dernière dans l'homme comme des intelligibles communs à tous, à savoir [tant que l'on ne pose pas] que le monde (*esse mundanum*) ne [peut être] dénué d'un tel être individuel. [Or, on peut le poser]: que cela soit impossible n'est pas, en effet, manifeste²⁵.

Voilà une toute autre idée. Non seulement l'intellect théorique (*intellectus speculativus*) est éternel relativement à l'espèce humaine, dans la mesure où le monde ne manque pas d'hommes pour penser (en agissant par là les principes communs) – et c'est ce qu'Averroès rappellera dans son commentaire vingt: "comme nous l'avons dit, en effet, il est impossible que l'intellect qu'on appelle 'matériel' tantôt pense et tantôt non, si ce n'est en relation avec les formes de l'imagination existant dans chaque individu. Mais pas en relation avec l'espèce [humaine]"²⁶ –, mais il est également dit

²⁴ Cf. *ibi*, l. 600-603: "Et quasi istud esse est eis medium inter esse amissum et esse remanens. Secundum enim multitudinem et diminutionem contingentem eis a postrema perfectione sunt generabilia et corruptibilia". Nous suivons ici la correction que J. Janssens propose de la traduction d'A. DE LIBERA dans son article *Averroès. L'intelligence et la pensée. Grand Commentaire du De anima, Livre III (129a10-435b25)*, traduction, introduction et notes par A. de Libera, (GF, 974), «Revue Philosophique de Louvain», 79, (novembre 1998), 4, p. 724. "Quasi" a le sens adverbial de "en tant que", et l'on peut traduire ainsi: "Et en tant que cet être-ci (à savoir l'être 'in respectu alicuius individui', qui fut évoqué à la l. 598), il leur (les intelligibles ayant trait à un tel être) revient un (mode) intermédiaire entre l'être abandonné et l'être permanent".

²⁵ *L'intelligence*, p. 76; cf. CRAWFORD, III, 5, p. 407-408, l. 605-609: "Hoc erit si non fuerit positum quod dispositio in postrema perfectione in homine est sicut dispositio in intellectis communibus omnibus, scilicet quod esse mundanum non denudatur a tali individuo esse. Hoc enim esse impossibile non est manifestum".

²⁶ *L'intelligence et la pensée*, p. 117; CRAWFORD, III, 20, p. 448, l. 136-140: "intellectus enim qui dicitur materialis, secundum quod diximus, non accidit ei ut quandoque intelligat et quandoque non nisi in respectu formarum ymaginationis existentium in unoquoque individuo, non in respectu speciei". Voir, malgré son "erreur" (il parle de l'intellect *actif*), la magnifique page que Renan lui consacre: "Nous voudrions qu'Ibn-Roschd eût dit plus clairement qu'il ne l'a fait: L'unité de l'intellect ne signifie pas autre chose que l'universalité des

ici que l'intellect théorique est éternel *sur un autre mode*, parce qu'il est possible de toujours trouver dans le monde un seul et même homme, au moins, parfaitement pensant: un homme dont la perfection dernière est actualisée comme le sont pour l'humanité les principes communs. Ce qui veut dire qu'il n'est pas impossible de poser que les intelligibles sont éternels *même relativement à un individu*: le philosophe, dont on peut penser qu'il existe toujours quelque part dans le monde. Les (premiers) intelligibles, écrivait d'abord Averroès, sont intermittents "dans" un individu parce que leur existence est liée aux intermittences de sa perfection dernière en progrès, la pensée en acte, ainsi qu'à la brièveté de sa vie; mais il ajoute à présent qu'on peut en réalité trouver chaque fois, et cela pour l'éternité, au moins un individu en qui la réalisation parfaite de cette perfection dernière assure à l'intelligible sa permanence. Ce n'est pas seulement par rapport à l'ensemble des hommes que la pensée se subjecte continûment; c'est aussi relativement à un homme, en qui s'incarne tout le savoir: le philosophe. Et c'est pour conclure cela qu'Averroès finit par écrire: "Forte igitur philosophia invenitur in maiori parte subiecti in omni tempore"²⁷. La philosophie est éternellement parfaite parce qu'il y a toujours au moins un individu pour assurer l'actualité des intelligibles: chaque époque voit exister un omniscient.

principes de la raison pure et l'unité de constitution psychologique dans toute l'espèce humaine. On ne peut douter cependant que telle ne fût sa pensée, quand on l'entend répéter sans cesse que l'intellect actif ne diffère pas de la connaissance que nous avons de l'univers, que l'immortalité de l'intellect désigne l'immortalité du genre humain, et que, si Aristote a dit que l'intellect n'est pas tantôt pensant, tantôt ne pensant pas, cela doit s'entendre de l'espèce, qui ne disparaîtra jamais, et qui, sur quelque point de l'univers, exerce sans interruption ses facultés intellectuelles. Une *humanité vivante et permanente*, tel semble donc être le sens de la théorie averroïstique de l'unité de l'intellect. L'immortalité de l'intellect actif n'est ainsi autre chose que la renaissance éternelle de l'humanité et la perpétuité de la civilisation. La raison est constituée comme quelque chose d'absolu, d'indépendant des individus, comme une partie intégrante de l'univers, et l'humanité, qui n'est que l'acte de cette raison, comme un être nécessaire et éternel" (*Averroès et l'Averroïsme*, Maisonneuve et Larose, Paris 1997, pp. 109-110).

²⁷ CRAWFORD, III, 5, p. 408, l. 620-621. Voici ce qu'écrivait justement Renan, sur la base d'une phrase de *La béatitude de l'âme*: "De là aussi la nécessité de la philosophie, son rôle providentiel et cet étrange axiome: *Ex necessitate est ut sit aliquis philosophus in specie humana*. Car toute puissance doit passer à l'acte, autrement elle serait vaine. Il faut qu'à chaque moment de la durée et à quelque point de l'espace une intelligence contemple la raison absolue. Or l'homme seul, par les sciences spéculatives, jouit de cette prérogative. L'homme et le philosophe sont donc également nécessaires dans le plan de l'univers" (*Averroès et l'Averroïsme*, p. 110). Pour la référence d'Averroès, cf. Averroès, *La béatitude de l'âme*. Editions, traductions et études par M. GEOFFROY ET C. STEEL, Vrin, Paris 2001, p. 207.

Cette idée capitale se retrouve dans le commentaire vingt déjà cité. Lorsqu'Averroès tâche d'interpréter la proposition disant que l'intellect – l'intellect *matériel*, selon lui – n'est pas en acte de façon sporadique, il propose en réalité *deux* lectures.

La première (a), comme on l'a vu, prend l'intellect matériel “dans l'absolu, et non par rapport à l'individu”²⁸. Sous l'angle de son rapport à l'espèce humaine, l'intellect matériel ne peut être dépourvu de formes en acte. Car il y aura toujours des individus, quels qu'ils soient, pour sentir, imaginer, cogiter et donner lieu aux abstractions qui parfont l'intellect. Au même moment il est inenvisageable qu'aucun homme ne pense sur la terre; et il est impossible que les hommes cessent d'être: la plénitude de l'intellect matériel procède de cette incessante réserve d'images. Par conséquent l'intellect en puissance, “s'il n'est pas pris en relation à un individu déterminé, mais pris dans l'absolu (*simpliciter*) et en relation à un individu *quelconque*, n'est pas tantôt pensant tantôt non pensant, mais toujours pensant”²⁹. Passage fameux, redisons-le auquel les penseurs médiévaux font souvent référence et que les médiévistes eux-mêmes retiennent quand ils présentent chez Averroès l'éternel actualité de l'intellect matériel. Pourtant, pour justifier cette activité permanente, le Commentateur propose une seconde interprétation:

Mais on peut [encore] expliquer [l'ensemble du passage, à partir de *Et il n'est pas vrai*] d'une seconde façon [que voici]. Quand il dit: *Et il n'est pas vrai que tantôt il est pensant et tantôt non pensant*, il veut dire: s'il n'est pas pris en tant qu'il pense et qu'il est informé par les formes matérielles engendrables et corruptibles, mais qu'il est pris dans l'absolu et en tant qu'il pense les formes séparées, exemptes de matière, il n'est pas tantôt pensant tantôt non pensant. Il existe sous la même forme, sur le mode par lequel il pense l'intellect agent, qui, comme nous l'avons dit, se rapporte à lui comme la lumière au diaphane³⁰.

²⁸ *L'intelligence*, pp. 116-117; cf. CRAWFORD, III, 20, p. 448, l. 135-136: “cum fuerit acceptus simpliciter, non in respectu individui”.

²⁹ *Ibi*, p. 117; cf. ce texte déjà cité CRAWFORD, III, 20, p. 448, l. 146-150: “Intellectus qui est in potentia, cum non fuerit acceptus in respectu alicuius individui, sed fuerit acceptus simpliciter et in respectu cuiuslibet individui, tunc non invenietur aliquando intelligens et aliquando non, sed semper invenietur intelligens”. Nous soulignons.

³⁰ *Ibi*, p. 118; cf. CRAWFORD, III, 20, p. 450, l. 188-198: “Et potest exponi alio modo, et est quod, cum dixit: *Et non est quandoque iste intelligens et quandoque non intelligens*, intendit: cum non fuerit acceptus secundum quod intelligit et informatur a formis materialibus generabilibus et corruptibilibus, sed fuerit acceptus simpliciter et secundum quod intelligit formas abstractas liberatas a materia, tunc non invenietur quandoque intelligens et quandoque non intelligens, sed invenietur in eadem forma; v.g. in modo per quem intelligit intellectum agentem, cuius proportio est ad ipsum, sicut diximus, sicut lucis ad diafonum”.

Il s'agit encore de l'intellect matériel pris *simpliciter*, mais cette fois (b) "en tant qu'il pense les formes séparées, exemptes de matière", c'est-à-dire sur le mode par lequel il pense l'intellect agent. Averroès soutient qu'on peut concevoir que l'intellect en puissance pense sans intermittences en tant qu'il est parfait par cet intelligible en soi qu'est l'intellect agent, et non plus par des formes *matérielles*. Ce qui peut s'entendre doublement: soit (b1) cela concerne l'*ultime* accomplissement de l'intellect matériel par l'intellect agent, une fois atteint le stade de la perfection théorique: c'est-à-dire l'état que connaît l'intellect en puissance lorsque, tout l'intelligible du monde ayant été abstrait, l'intellect agent devient pleinement et immédiatement sa forme; soit (b2) cela peut faire référence à la *première* perfection naturelle de notre âme, c'est-à-dire à l'état d'intellect *in habitu*, au sens avicennien du terme, constitué par l'"émanation" des premiers intelligibles dans l'intellect matériel (Averroès note en effet: "Les intelligibles entrés en notre possession naturellement proviennent de quelque chose qui est par soi intellect et exempt de toute matière [et c'est l'intellect agent]")³¹.

Ainsi, l'intellect matériel pense toujours, également, en tant qu'il pense les êtres séparés. Ce qui signifie qu'il pense toujours l'intellect agent. Mais il est pris dans ce rapport permanent à deux niveaux: soit au niveau des premières propositions (les premiers intelligibles, la perfection première de l'homme)³², soit au niveau de la pensée *parfaite* (sa perfection dernière), qui suppose la génération complète de l'intellect habituel³³. Par consé-

³¹ *Ibi*, p. 164; cf. CRAWFORD, III, 36, p. 496, l. 494-496: "intellecta habita a nobis naturaliter sint ab aliquo quod est in se intellectus liberatus a materia (et est intellectus agens)".

³² Cf. *ibi*, p. 119: "Peut-être fait-il allusion à l'intellect matériel dans sa première jonction avec nous, c'est-à-dire dans la jonction qui est par nature"; CRAWFORD, III, 20, p. 450, l. 209-211: "Et forte innuit intellectum materialem in sua prima continuatione nobiscum, scilicet continuatione que est per Naturam".

³³ Cf. *ibi*, p. 118-119: "Il faut en effet soutenir, ayant établi que cet intellect qui est en puissance est éternel et qu'il est naturellement apte à être parfait par des formes matérielles, qu'il est plus digne qu'il soit naturellement apte à être parfait par les formes non matérielles qui sont intelligibles en soi. Or, ce n'est pas initialement (*in primo*) qu'il se joint à nous sur ce mode, mais ultimement (*in postremo*), une fois *parfaite* la génération de l'intellect habituel [...]. [...] Il [Aristote] fait [donc] allusion à l'intellect matériel en tant que celui-ci, une fois parfait de cette manière par l'intellect agent, nous est uni sur ce mode..."; cf. CRAWFORD, III, 20, p. 450, l. 198-209: "Opinandum est enim quod iste intellectus qui est in potentia, cum declaratum est quod est eternus et quod innatus est perfici per formas materiales, dignior est ut sit innatus perfici per formas non materiales, que sunt in se intellecte. Sed non in primo copulatur nobiscum ex hoc modo, sed in postremo, quando perficitur generatio intellectus qui est in habitu, ut declarabimus post. [...] Innuit intellectum materialem secundum quod perficitur per intellectum agentem, quando fuerit copulatus nobiscum ex hoc modo...".

quent, l'intellect matériel pense l'intellect agent sans arrêt parce qu'il est toujours fourni des premiers intelligibles *ou* parce qu'il est toujours plein de la pensée parfaite. Et cela, comme dans la première interprétation, s'il est considéré *simpliciter*, c'est-à-dire: en tant qu'il est lié à un individu *quelconque* de l'espèce humaine. Ce qui signifie soit que l'intellect matériel pense toujours parce qu'il y a des hommes, tout simplement, des individus *prêts* à penser: l'espèce est éternelle et il ne peut y avoir d'homme sans cette base intellectuelle que sont les premiers intelligibles, dont l'existence suppose l'information de l'intellect en puissance par l'intellect agent; soit qu'il ne cesse de penser parce qu'il y a toujours au moins un philosophe (un individu *quelconque* pour l'être). Bref, l'intellect matériel pense toujours l'intellect agent parce qu'il y a toujours des hommes, et que l'humanité suppose cette première perfection; ou parce qu'il y a toujours un philosophe, au moins, dont l'existence suppose la perfection dernière du savoir.

Si on considère l'intellect matériel *simpliciter* on envisage son rapport à l'espèce humaine. Non pas à l'espèce prise en bloc, mais à un individu *quelconque* en faisant partie. Et sous cet angle l'intellect matériel est toujours en acte, il pense perpétuellement. Soit parce qu'il y aura toujours au moins un être humain, doté des premiers intelligibles (b2), soit parce qu'il y aura toujours quelqu'un pour effectivement imaginer et déclencher des abstractions (a), soit parce qu'il y aura toujours un homme devenu philosophe et penseur parfait (b1)³⁴.

Au regard de ce qui précède, on mesure combien Averroès et Dante ne disent absolument pas la même chose: deux thèses différentes sur la perfection de la philosophie commandent ici deux conceptions sociale et politique; et si l'un et l'autre partagent l'idée que le genre humain a pour fin la perfection intellectuelle, ils ne l'entendent pas de la même façon. Pour Averroès tous les hommes, certes, ne sont pas parfaits – c'est même le plus grand nombre qui n'accède pas à la maîtrise du savoir scientifique –, mais il est par nature nécessaire que certains le puissent, que cette perfection soit celle de quelques individus. Ceux-ci constituent une "élite", et la fonction *sociale* des hommes qui leur sont "inférieurs" est d'assurer leur vie, de les assister, de faire en sorte qu'ils puissent continuer de vivre leur félicité (qui n'est pas, si l'on peut dire, "égoïstement" la leur mais constitue l'accom-

³⁴ On *devient* philosophe. C'est pourquoi le mode sur lequel l'intellect matériel pense parfaitement l'intellect agent ne peut nous échoir qu'"à la fin", une fois franchi le stade de la perfection théorique. Cela ne veut pas dire que *durant l'apprentissage* l'intellect matériel est dépourvu de cette information parfaite. L'apprenti philosophe est toujours précédé d'au moins un philosophe complet: sous ce rapport non plus l'intellect matériel ne connaît donc pas le vide.

plissement de l'humanité de tous) – les philosophes ayant, de leur côté, en public, le devoir de défendre les normes de la majorité du corps social que le discours révélé expose:

Comme l'existence des hommes de la classe élitaine, et la réalisation de leur félicité, ne seront jamais achevées qu'avec le concours des hommes de la classe commune, l'enseignement [adressé au] commun est indispensable à l'existence des hommes de la classe élitaine, et à leur vie³⁵.

Il est donc évident, d'une part, que le philosophe existe, qu'il y a des hommes parfaits, qu'on trouve toujours une élite réalisant la perfection humaine (c'est l'existence même de l'espèce qui le requiert, en vertu d'une loi naturelle) et, d'autre part, que le but de la société est de donner lieu et de veiller à l'existence de ces individus:

Ce qu'il semble, c'est que l'accession à cette perfection a lieu de manière naturelle, et la plupart du temps grâce au concours de communautés d'hommes qui s'entraident mutuellement pour parvenir à cette perfection, car si cette perfection ne se produisait pas dans ces communautés lorsque l'on arrive dans ces communautés qui y contribuent, alors celles-ci seraient vaines³⁶.

C'est une idée que l'on retrouve dans le *Grand Commentaire* du *De anima*³⁷. L'acquisition de l'intellect agent, c'est-à-dire la jonction à lui

³⁵ Averroès, *Tahafot at-tahafot (L'incohérence de l'incohérence)*, éd. M. BOUYGES, Beyrouth, Dar el-Machreq 1992³, p. 582, cité par M. GEOFFROY, in Averroès, *La béatitude de l'âme*, p. 60.

³⁶ *La béatitude de l'âme*, p. 220. Le texte se poursuit comme une critique de l'idée, chère à Avempace, qu'il ne reste d'autre possibilité au philosophe qu'un "régime du solitaire", tant les valeurs appliquées réellement dans les sociétés sont contraires aux normes rationnelles de la cité idéale. Pour Averroès une telle conclusion n'est pas valable, et c'est précisément le sens de sa réflexion sociale que d'envisager comment les hommes de la "classe commune" peuvent malgré tout permettre aux hommes de l'élite de s'entraider mutuellement pour accéder à l'ultime perfection.

³⁷ Cf. *L'intelligence et la pensée*, p. 168: "De là apparaît aussi que son intellection [*i.e.* l'intellection *acquise* de l'intellect agent] n'est pas l'une d'entre les sciences théorétiques, mais l'aboutissement naturel (*currens cursu*) de l'apprentissage (*disciplina*) des sciences théorétiques. C'est pourquoi il n'y a rien d'absurde à penser que les hommes s'entraident sous ce rapport (*in hac intentione*), comme ils s'entraident dans [l'apprentissage] de [chacune des] sciences théorétiques [prise séparément]"; cf. CRAWFORD, III, 36, pp. 501-502, l. 640-644: "Et ex hoc apparet quod sua intellectio non est aliquid scientiarum speculativarum, sed est aliquid currens cursu rei generate naturaliter a disciplina scientiarum speculativarum. Et ideo non est remotum ut homines adiuvent se in hac intentione, sicut iuvant se in scientiis speculativis".

comme forme et non plus seulement comme agent abstracteur des intelligibles, se produit *naturellement*, et non en vertu d'une illumination divine, au terme d'un engendrement complet de l'intellect *in habitu*. C'est une fois qu'est abstrait tout l'intelligible du monde que l'intellect matériel bascule dans un autre mode d'intellection, l'union immédiate à l'intellect agent, et accède au pur intelligible, aux êtres séparés et à Dieu. Cet autre mode, cependant, prolonge le précédent, il couronne sans rupture la progression théorique au cours de laquelle s'accroît la connaissance physique. Et c'est durant ce processus qu'une entraide est possible et, sans doute, nécessaire. Elle équivaut à la transmission des sciences, repose sur un certain nombre de traditions et son but n'est rien d'autre que la survenue, pour un individu, d'une *copulatio* directe avec l'intellect agent. Il est donc incontestable que la société joue un rôle dans l'accession du genre humain à sa perfection ultime, dans l'accomplissement de sa destinée, mais c'est dans la mesure où elle s'organise pour permettre l'existence du philosophe, et non pas parce qu'elle actualise *elle-même*, grâce à sa "multitude" et en tant que "multitude", toute la connaissance. Comme le note M. Geoffroy: "Averroès pense que l'unique fonction de toute société humaine, et l'unique justification de son existence, est de 'produire du philosophe'³⁸. La fin du genre humain est effectivement pour le Cordouan l'actualisation totale de l'être intelligible, mais cela est assuré chez lui par l'activité d'un homme, le philosophe, ou d'une élite, au lieu que Dante, *dans ces textes de De monarchia*, laisse entendre que c'est la *multitudo* en tant que telle qui, par l'intervention conjointe de tous les savoirs particuliers, dépouille l'intellect possible de toute forme de puissance.

Paradoxalement, ce qui fait toute la force de la thèse de Dante n'est pas dû à la justesse de sa référence au Commentateur, mais plutôt au fait qu'il semble méconnaître ce qu'Averroès cherche à démontrer: sur la base d'un rapport de l'intellect possible à l'espèce humaine, Dante conclut à une actuation collective du *savoir* tandis qu'Averroès envisage une catalyse sociale du parfait *savant*. Ce qui signifie qu'il n'est pas question dans ce passage de *La monarchie* d'une *subordination* de la société à un groupe d'hommes en qui s'incarnerait la connaissance totale. Il y a comme une immanence au genre humain de son propre destin. Chez Dante la société universelle, comprise comme "multitude", n'est pas seulement le *moyen* d'une actualisation exhaustive de la connaissance, elle en est aussi, en quelque sorte, le *dépositaire*: c'est l'humanité pensante, autrement dit, qui constitue le véritable "sujet" de la pensée.

³⁸ *La béatitude de l'âme*, p. 278.

Certains ont déjà noté à bon droit qu'à la même époque un autre penseur, universitaire cette fois et philosophe de métier: Jean de Jandun, défend lui aussi, en lisant le *Grand Commentaire* d'Averroès, l'idée que la philosophie est parfaite *coniunctim* et non pas *diuisim*, c'est-à-dire que le savoir existe toujours parfaitement si l'on intègre toutes les connaissances particulières des individus³⁹. La thèse de Jean se fonde presque intégralement sur l'analyse de la proposition du Cordouan sur la *philosophia perfecta*. Le plus souvent, on lit chez le maître parisien que "la philosophie est toujours parfaite dans la majeure partie de son sujet". Selon lui, il ne fait pas de doute que le *subiectum* de la philosophie désigne ici les hommes: le savoir est toujours totalement réalisé relativement aux individus, relativement à la "majeure partie" des êtres humains. Cela ne veut pas dire qu'il existe continûment une majorité de parfaits savants:

Non sic credo intelligendum, quod maior pars hominum habeat philosophiam perfectam, ita quod quilibet homo illius maioris partis habeat perfectam philosophiam. Sic enim esset sensus quod homines quorum quilibet habet philosophiam perfectam secundum se sint in maiori numero quam illi qui [non] habent philosophiam perfectam, sicut homines habentes digitos quinque sunt in maiori numero quam illi [qui] non habent quinque digitos. Hoc enim videtur multum incredibile et inopinabile: quia quamuis habitatio hominis sit possibilis in parte meridionali, sicut in septentrionali, et quamuis concederetur ibi exerceri philosophia, tamen indubitanter hic et ibi homines qui non sunt perfecti in philosophia quasi incomparabiliter sunt in maiori numero quam illi quorum unusquisque habet totam philosophiam; immo pro uno qui haberet perfectam philosophiam inuenirentur mille quorum nullus haberet eam perfectam; adhuc quod plus est, raro inuenitur unus solus qui habeat totam philosophiam⁴⁰.

On peut bien accorder que les hommes habitent toute la surface de la terre et que la philosophie s'exerce dans les contrées les plus reculées, ce ne peut être au point que les philosophes soient majoritaires. Le rapport est plutôt

³⁹ Le rapport entre Dante et Jean de Jandun est connu de longue date, notamment grâce à différents travaux de B. Nardi (voir par exemple les notes, pp. 302-303 de son édition de la *Monarchia, Opere minori*, t. II, Ricciardi Editore, Milano-Napoli 1979). Plus récemment, cf. J.-B. BRENET, *Perfection de la philosophie ou philosophe parfait? Jean de Jandun lecteur d'Averroès*, in *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales*, 68 (2001), 2, pp. 310-348; ID., *Transferts du sujet. La noétique d'Averroès selon Jean de Jandun*, Vrin, Paris 2003, pp. 411-432, et A. DE LIBERA, *Métaphysique et noétique. Albert le Grand*, Vrin, Paris 2005, p. 329-354.

⁴⁰ *Ioannis de Ianduno philosophi acutissimi super libros Aristotelis de anima subtilissimae quaestiones*, III, 10, Venise, apud Haeredem Hieronymi Scoti, 1587; Minerva, Frankfurt a. M. 1966, col. 283.

de un pour mille, et l'on peine même à trouver un homme qui sache vraiment *tout*.

Non ergo sic intelligo philosophiam semper esse perfectam in maiori parte sui subiecti, sic quod homines quorum quilibet habet totam philosophiam sint in maiori numero quam illi quorum neuter habet illam perfectam. Sed sic intelligo quod maiori parte hominum philosophia est perfecta, ita quod quilibet illorum habet aliquam partem philosophiae, unus unam, alius aliam, et alius aliam, unam autem plures et sic in omnibus illis simul sumptis philosophia est perfecta, et illi sunt maior pars hominum. Pauci enim sunt homines qui penitus nullam habent partem philosophiae nec habitum principiorum, nec conclusionum, sed plures sunt qui habent aliquas partes philosophiae. Unus enim habet scientiam naturalem, et alius mathematicam, alius divinam, alius logicam, et sic de ceteris, aliqui habent plures istarum. Et sic in omnibus istis coniunctim, et non in unoquoque diuisim philosophia invenitur perfecta, et quamuis non sit perfecta forte in hominibus qui sunt hic, in parte scilicet septentrionali, tamen istis cum illis qui sunt in parte meridionali bene est perfecta...⁴¹

Selon Jean de Jandun, Averroès voudrait donc dire que le nombre des hommes qui savent quelque chose est toujours supérieur à celui des complets ignorants, et que c'est en faisant la somme de tous ces savoirs particuliers que s'obtient la connaissance intégrale. Lecture fautive, évidemment, impensable pour Averroès, parce que ce dernier n'aurait pu, sans contredire les bases de sa noétique, parler des hommes comme du "sujet" de la philosophie. D'une part, le "sujet-substrat" de l'intelligible, au sens propre, ne peut être que l'intellect matériel séparé, récepteur dont la nature universelle est appropriée aux formes abstraites qu'il reçoit⁴². D'autre part, la lecture de Jean revient à contester ce que le texte

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² La formule "in maiori parte sui subiecti", sur laquelle travaille Jean de Jandun, est probablement la conséquence d'une faute de lecture, qui ouvre sur un contresens magistral. Dans sa recension détaillée de la traduction française, J. Janssens a eu raison de noter que le traducteur a pu confondre ici les termes arabes *mawdû'* (le "sujet", le substrat, ἡ ὑποκειμενον) et *mawdi'*, le lieu. Il se peut aussi que la confusion soit le fait de la copie arabe que traduisait Michel Scot. L'original aurait donc lu: "Dans la majeure partie du lieu, c'est-à-dire presque partout" (*L'intelligence et la pensée*, p. 724). La suite immédiate rend cette hypothèse plus que probable, elle l'impose: comment entendre sinon qu'Averroès évoque, dans la comparaison esquissée à partir des lignes immédiatement suivantes, entre la philosophie et les arts, le "quart septentrional" de la terre qui pourrait être dénué des arts tandis que "les autres quarts" (*i. e.* les climats), n'en seraient pas dépourvus (*L'intelligence et la pensée*, p. 77; CRAWFORD, III, 5, p. 408, l. 615-619: "Si enim aliqua pars eius caruerit eis, scilicet artificiiis, v.g. quarta septentrionalis terre, non carebit ei alie quarte, qui declaratum est quod habitatio est possibilis in parte meridionali")?

d'Averroès suppose: cette sorte d'événement éternel qu'est la nécessaire existence du philosophe. Dans *cette interprétation*, en effet, si l'on suit l'analyse du maître parisien, le savoir total ne s'incarne pas, ou si rarement qu'on s'y réfère comme au phénix de la mythologie: il n'est pas question ici d'*adeptio* ou de félicité mentale; la philosophie est parfaite, certes, mais il n'y a pas de philosophe parfait⁴³; c'est la majorité des hommes qui, par leurs contributions diverses, parachèvent la connaissance dans sa totalité.

On croit retrouver le *De monarchia*. Mais à bien y regarder, ce que Dante soutient est autre chose: il ne faut pas seulement penser la philosophie comme une totalisation de savoirs disséminés, externe aux individus pensants; il s'agit au contraire d'établir les conditions politiques d'une intervention *commune* des hommes qui pensent, *i.e.* les conditions politiques d'une totalité pensante. En s'efforçant de concevoir cela, du reste, Dante ne se distingue pas seulement de Jean de Jandun mais paraît également différer de lui-même. Car l'analyse du *De monarchia* ne semble pas conforme à celle qu'on peut lire dans le *Banquet*, où Dante souscrit explicitement à la thèse selon laquelle l'existence d'au moins un homme *noble*, conjonction entre le monde sublunaire et le Premier moteur, est un postulat de la nature⁴⁴: "Un monde sans noblesse n'est pas pensable, car c'est dans l'homme noble que se réalise l'ordre total des choses, la liaison complète de ses parties"⁴⁵. Ici, en revanche, il n'est plus question de l'existen-

⁴³ C'est un point capital que les médiévistes qui abordent ces textes de Jean ont tendance à ne pas relever. Ainsi, pour ne donner qu'un exemple, ce qu'écrit A. Illuminati nous paraît fautif: "Il contemporaneo di Dante e amico e collaboratore di Marsilio da Padova, Jean de Jandun, forse il più integrale averroista latino, radicalizza ed estende la competenza filosofica a tutti gli uomini, secondo una divisione del lavoro fra specialità: la congiunzione con l'intelletto agente si compirebbe attraverso la cooperazione reciproca degli individui a livello di specie umana. Sapere e felicità cessano di essere appannaggio di pochi eletti, dispersi nel tempo e nello spazio come il solitario di Avempace, anzi filosofia e arte tecnica sono patrimonio dell'intera umanità. Perciò ci sarà almeno un filosofo, nella parte boreale o in quella incognita australe" (*Averroè e l'intelletto pubblico. Antologia di scritti di Ibn Rushd sull'anima*, Manifesto Libri, Roma 1996, p. 80). Nous soulignons.

⁴⁴ Cf. Dante, *Conv.*, III, 7 [6-7]: "E così è da porre e da credere fermamente, che sia alcuno ato nobile e di sì alta condizione, che quasi non sia atro che angelo; altrimenti non si continuerebbe l'umana spezie da ogni parte, che esser non può. E questi cotali chiama Aristotile, nel settimo de l'Etica, divini"; cf. trad. A. PÉZARD, Bibliothèque de la Pléiade, Paris 1965, p. 390: "Ainsi y a-t-il lieu de poser en fait et de croire fermement qu'un homme parfois peut être tant noble et de si haute condition qu'il n'est rien d'autre qu'un ange. Autrement, l'humaine espèce ne se continuerait pas des deux parts, ce qui ne peut être. Et les hommes de cette sorte, Aristote au septième livre de l'Ethique les appelle divins".

⁴⁵ A. DE LIBERA, *Penser au moyen âge*, Ed. du Seuil, Paris 1991, p. 285. Sur la "noblesse" chez Dante, cf. *ibi*, pp. 268-298; cf. aussi U. CARPI, *La nobiltà di Dante*, 2 voll., Ed. Polistampa, Firenze 2004 (Studi su Dante, I/1-2) et l'article de A. ROBIGLIO, *Dante 'bene nato'*. *Guido Cavalcanti e Margherita Porete in 'Par. V, 115'*, «L'Alighieri», 26 (2005), pp. 45-62.

ce philosophique d'un seul, ni même de celle de quelques-uns, et la tâche de la pensée est déplacée sur l'humanité tout entière. Vision non élitiste, où le savoir paraît partagé, qui veut que les individus eux-mêmes servent conjointement de lieu-tenant de l'intelligible. Le chef politique doit donc satisfaire les conditions d'existence de ces individus comme genre, en tant qu'il doit les tenir *unis* dans la paix, et comme genre *humain*, en tant que cette unification détermine leur accomplissement intellectuel. Sous cet angle, Dante ne fait pas du monarque le pendant nécessaire du philosophe, il n'envisage pas, comme dans le *Banquet*, la combinaison de leurs deux autorités mais veut trouver dans l'unité gouvernante le fondement, pour reprendre le mot de Bachelard, d'une "union des travailleurs de la preuve". Bel exemple de production conceptuelle, forte et dense, au cœur d'une histoire de transmissions et de reprises des textes.