Du corporel au spirituel : Averroès et la question d'un sens "agent"

Autor(en): **Brenet, Jean-Baptiste**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **61 (2014)**

Heft 1

PDF erstellt am: **23.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-761033

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

JEAN-BAPTISTE BRENET

Du corporel au spirituel.
Averroès et la question d'un sens « agent »

AVERROÈS ET LE SENS AGENT

L'idée d'un sens agent[1] – qu'Averroès ne nomme jamais ainsi – apparaît exclusivement dans le *Grand Commentaire* du *De anima*, lorsque le Cordouan commente *De an.* II, 5, 417b22-29 (com. 60)[2]. Aristote souligne dans ce passage une différence entre l'acte de sensation (τὸ αἰσθάνεσθαι

[1] On parle ici de ce que la tradition scolastique nommera le *sensus agens*, à savoir, dans l'ordre du sensible, l'équivalent de ce qu'est l'intellect agent dans l'ordre de l'intelligible. Assurément, toutefois, l'idée que le sens soit « agent », et non purement passif, pourrait s'entendre autrement : on pense (notamment) au développement fondamental de *De an.* II, 5, 417b2-16 sur l'équivocité du « pâtir » sensoriel, qui montre que la réception de la forme dans le sens équivaut à un déploiement de son être, à un accroissement, un « progrès » (une *additio*, dit l'arabo-latin, qui traduit *ziyāda*, l'*épidosis* grecque) de la puissance vers elle-même, et donc, *quodam modo*, à une activité – sur la « passivité » du sens et de l'intellect chez Averroès, voir M. GEOFFROY : *"Passio", "transmutatio", "receptio" : Averroès sur l'analogie de l'intellect et du sens dans le(s) commentaire(s) au* De anima *d'Aristote*, in : J. HAMESSE/O. WEIJERS (éds.) : *Écriture et Réécriture des textes philosophiques médiévaux. Volume d'hommage offert à Colette Sirat*. Turnhout : Brepols 2006, 137–184. Par ailleurs, le sens peut être considéré comme « actif » en tant qu'il agit au dehors : Aristote en parle à propos de la vue en *De insom.*, 2, 429b26 sq. ; et Averroès aussi, bien qu'autrement : cf. par exemple son *Colliget*, III, 38, in : *Aristotelis opera cum Averrois commentariis*. Venise (apud Junctas), 1562–1574 ; réimpr. Frankfurt a.M. : Minerva 1962, suppl. 1 ; f. 54vM *sq.* ; pour l'arabe, cf. IBN RUŠD : *Kitāb al-Kullīyyāt fī l-tibb*, éd. critique J. M. Fórneas Besteiro et C. Alvarez de Morales. Madrid : Consejo Superior de Investigaciones Científicas-Escuela de Estudios árabes de Granada 1987, 173–177 ; cf. aussi son *Talḫīs Kitāb al-ḥiss wa-l-maḥsūs* : pour l'arabe, voir : *Averrois Cordubensis Compendia librorum Aristotelis qui Parva naturalia vocantur*, textum arabicum recensuit et adnotationibus illustrauit H. Blumberg. Cambridge (Mass.): The Mediaeval Academy of America 1972, 80, 4 sq. ; pour le latin : *Compendia librorum Aristotelis qui Parva naturalia vocantur*, éd. A.L. Shields/H. Blumberg. Cambridge (Mass.) : The Medieval Academy of America 1949, 98, 71 sq.

[2] Pour le texte, voir : *Averrois Cordubensis commentarium magnum in Aristotelis de anima libros* (ci-dessous : *GCDA*), éd. F.S. Crawford. Cambridge (Mass.): The Medieval Academy of America 1953, ici 219–221 ; trad. anglaise complète : AVERROES (IBN RUSHD) OF CORDOBA: *Long Commentary on the* De anima *of Aristotle*, translated and with introduction and notes by Richard C. Taylor, with Thérèse-Anne Druart, subeditor. New Haven: Yale University Press 2009 ; trad. allem. partielle : AVERROES: *Über den Intellekt. Auszüge aus seinen drei Kommentaren zu Aristoteles'* De anima. Arabisch, Lateinisch, Deutsch. Herausgegeben, übersetzt, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von D. Wirmer. Freiburg : Herder 2008 ; trad. franç. partielle : AVERROÈS : *L'Intelligence et la Pensée. Grand Commentaire du 'De anima'. Livre III (429 a 10-435 b 25)*, trad. A. de Libera. Paris: Flammarion (GF) 1998. Cf. ici, AVERROÈS: *Middle Commentary on Aristotle's De anima.* A Critical Edition of the Arabic Text with English Translation, Notes and Introduction by Alfred L. Ivry. Provo (Utah): Brigham Young University Press 2002, 63 (§167).

κατ' ἐνέργειαν ; *sensus in actu*) et l'acte de science (ἐπιστήμη ; *scientia*). Les deux sont certes analogues (puisque le sentir est, dans son état premier, comme la possession du savoir, et, dans sa perfection dernière, comme le θεωρεῖν, son plein exercice[3]), mais leurs « agents » (τὰ ποιητικὰ ; *agentia*) présentent une caractéristique distincte : si les sensibles sont « extérieurs » (ἔξωθεν ; *extrinseca*), c'est-à-dire dans le monde, et donc hors de l'âme, la science, elle, n'a d'existence que psychique, au dedans du savant. Qu'est-ce qui l'explique, et qu'en résulte-t-il ? C'est le texte d'Aristote, ici dans sa version arabo-latine[4], qui le dit :

> sensus in actu comprehendit particularia, scientia autem universalia, quasi essent in ipsa anima. Et ideo homo potest intelligere cum voluerit, sed non sentire, quia indiget sensato. Et ista dispositio est etiam in scientia sensibilium ; ista enim causa est causa eorum, scilicet quod sensibilia sunt ex rebus particularibus extrinsecis. Sed loqui de istis et exponere ea erit post, et habebit horam.[5]

Premièrement, donc : si les « agents » de la sensation sont « extérieurs », c'est parce que le sens appréhende des « particuliers » (*particularia*), des choses individuelles, et que celles-ci sont des réalités mondaines ; en revanche, si les agents de la science ne sont pas extrinsèques, c'est qu'elle porte sur des « universels » (*universalia*)[6] et que ceux-ci sont « en quelque façon *dans* l'âme » (*quasi in ipsa anima*). Deuxièmement, la conséquence est que l'homme n'entretient pas le même rapport de maîtrise à chacun de ces actes. S'il faut pour sentir qu'un objet mondain soit donné,

3 Voir AVERROÈS : *GCDA*, II, c. 59, p. 219, 14 sq. : « Idest, ita quod, cum prima virtus fuerit facta, statim sentiet, nisi aliquid impediat, aut sensibilia non sint presentia. Et hoc est simile scientie que est in sciente qui non utitur scientia. Deinde dixit : *et sentire est sicut scire*. Idest, et ultima perfectio sensus, que est comprehendere sensibilia in actu et considerare in eius, simile est uti scientia et consideratione. Deinde dixit : *Et quod est in actu est simile ad considerare*. Idest, sentire in actu simile est ad considerare et scire » (cf. trad. Taylor, 171).

4 Sur la tradition arabe du *De anima* d'Aristote, voir A. ELAMRANI-JAMAL : De anima. *Tradition arabe*, in : R. GOULET *et alii* (éds.) : *Dictionnaire des philosophes antiques. Supplément*, I. Paris : CNRS 2003, 346–358.

5 ARISTOTE : *De an.* II, 5, 417b22 sq., in AVERROÈS : *GCDA*, II, 60, 219–220 ; cf. trad. Taylor, 171 : « The reason for this is that sense in act apprehends particulars, while science <apprehends> universals existing, as it were, in the soul itself. For this reason a human being can exercise understanding when he wishes, but not sense, because he requires a sensible object. That disposition is also in the knowledge of sensible things, for that cause is a cause of them, namely, that sensibles are from particular external things. But we will speak of these and expound on them later, and it will have <its> time » ; cf. la traduction du grec par Thillet (ARISTOTE : *De l'âme*. Paris : Gallimard 2005, 122) : « La raison en est que c'est d'objets individuels qu'il y a sensation en acte, tandis que la science a pour objet les universels, et ceux-ci sont en quelque façon dans l'âme elle-même. C'est pourquoi intelliger est au pouvoir du sujet, chaque fois qu'il le veut, alors que sentir ne dépend pas de lui : il est nécessaire que soit donné l'objet sensible. Il en va également de même dans le cas des sciences des réalités sensibles, et pour la même raison ; les sensibles sont du domaine des réalités individuelles et des choses extérieures. »

6 Cf. ARISTOTE : *An. Sec.*, I, 13, 81b6-7 ; 31, 87b28-30 et 37, 88b7.

cela signifie que la sensation ne dépend pas de celui qui sent, qu'elle échappe à son contrôle : celui qui sent demande qu'une chose, indépendante de lui, s'offre à ses sens. Pour la science, c'est autre chose, et presque l'inverse. Le savant n'est pas suspendu aux aléas d'une rencontre. Son objet, dans une forme d'autarcie seconde, c'est en lui qu'il le trouve, dans son âme, toujours à disposition, si bien qu'il pense quand il veut (*cum voluerit*)[7].

Dans le système noétique d'Averroès, ce dernier point est capital. C'est en effet par le maniement volontaire de ses images[8], corrélats nécessaires des concepts, que l'individu, par « acquisition », se voit *attribuer* l'acte de l'intellect ontologiquement séparé[9]. C'est pourtant sur l'autre aspect qu'Averroès va mettre l'accent dans ce passage, travaillant ainsi le problème que pose l'extrinséquéité physique des agents de la sensation plutôt que les possibilités (morales, anthropologiques) qu'ouvre l'intrinséquéité psychique des moteurs de la pensée.

D'où vient ce problème, quel est-il ? Il tient à la définition de la sensation donnée par Aristote en *De anima* II, 12. « De manière générale », écrit le Stagirite, « pour tout sens, il faut comprendre que la sensation est ce qui est capable de recevoir les formes des sensibles, sans leur matière »[10].

7 Cf. le commentaire D'AVERROÈS : *GCDA*, II, c. 60, p. 220, 10 sq. : « Et causa huius diversitatis inter sensum et intellectum in acquirendo ultimam perfectionem est in hoc quod motor est in sensu extrinsecus, et in intellectu intrinsecus est ; quia sensus in actu non movetur nisi motu qui dicitur comprehensio a rebus particularibus sensibilibus, et iste sunt extra animam ; intellectus autem movetur ad ultimam perfectionem a rebus universalibus, et iste sunt in anima. Et dixit : *et ista quasi sunt in anima*, quia post declarabit quod ea que sunt de prima perfectione in intellectu quasi sensibilia de prima perfectione sensus, scilicet in hoc quod ambo movent, sunt intentiones ymaginabiles, et iste sunt universales potentia, licet non actu ; et ideo dixit : *et iste quasi sunt in anima*, et non dixit *sunt*, quia intentio universalis est alia ab intentione ymaginata. Deinde dixit : *Et ideo potest homo intelligere*, etc. Idest, et quia moventia virtuem rationalem sunt intra animam et habita a nobis semper in actu, ideo homo potest considerare in eis cum voluerit, et hoc dicitur formare ; et non potest sentire cum voluerit, quia indiget necessario sensibilibus, que sunt extra animam » (cf. trad. Taylor, 171).

8 Car c'est bien des images qu'il s'agit, et non, directement, des universels : c'est pourquoi, explique Averroès, Aristote nuance son propos en affirmant que les agents de l'intellection « quasi sunt in anima ». Le Commentateur glose ainsi le passage : « Et dixit : *et ista quasi sunt in anima*, quia post declarabit quod ea que sunt de prima perfectione in intellectu quasi sensibilia de prima perfectione sensus, scilicet in hoc quod ambo movent, sunt intentiones ymaginabiles, et iste sunt universales potentia, licet non actu ; et ideo dixit : *et iste quasi sunt in anima*, et non dixit *sunt*, quia intentio universalis est alia ab intentione ymaginata » (*GCDA*, II, c. 60, p. 220, 17 sq.).

9 Sur cela, voir J.-B. BRENET : *Les possibilités de jonction. Averroès-Thomas Wylton*. Berlin : de Gruyter 2013, 68–75 ; ID. : *Acquisition de la pensée et acquisition de l'acte chez Averroès. Une lecture croisée du Grand Commentaire au De anima et du* Kitāb al-Kašf ʿan manāhiǧ al-adilla, in : L.X. LÓPEZ FAJEAT/J.A. TELLKAMP (éds.) : *Philosophical Psychology in Arabic Thought and the Latin Aristotelianism of the 13th Century*. Paris : Vrin 2012, 111–139.

10 ARISTOTE : *De anima*, II, 12, 424a17-19 ; cf. le *textus* de l'arabo-latine (c. 121, p. 316) : « et dicendum est universaliter de omni sensu quod sensus est recipiens formas sensibilium sine

Ce qu'il illustre plus loin d'un exemple célèbre : « la pierre n'est point dans l'âme, mais bien sa forme »[11]. Sentir n'est pas recevoir la chose même, dans sa matérialité, mais, dissociée de cette matière, abstraite d'elle, seulement sa forme. Comme le souligne Averroès dans son commentaire, cela signifie que le senti, c'est-à-dire ce qui, de la chose, est exclusivement reçu, n'a pas le même « être » (*esse*) que le *sensible*, *i.e.* le composé hylémorphique réel[12] :

> Si enim reciperet eas cum materia, tunc idem esse haberent in anima et extra animam. Et ideo in anima sunt intentiones et comprehensiones, et extra animam non sunt neque intentiones neque comprehensiones, sed res materiales non comprehense omnino.[13]

Or, c'est là qu'est la difficulté : comment passe-t-on d'un être à l'autre ? Comment s'opère le *transfert*[14] de la chose mondaine à sa forme motrice

materia ». Averroès commente ainsi (c. 121, p. 317, 13 sq.) : « *Et dicendum est de omni sensu*, etc. Idest, et opinandum est quod receptio formarum sensibilium ab unoquoque sensu est receptio abstracta a materia. Si enim reciperet eas cum materia, tunc idem esse haberent in anima et extra animam. Et ideo in anima sunt intentiones et comprehensiones, et extra animam non sunt neque intentiones neque comprehensiones, sed res materiales non comprehense omnino. »

[11] ARISTOTE : *De anima*, III, 8, 431b29-432a1; cf. le *textus* de l'arabo-latine (*GCDA*, III, c. 38, p. 503, 5-6) : « lapis enim non existit in anima, sed forma ». Averroès commente ainsi (c. 38, p. 504, 25 sq.) : « impossibile ut ipsum ens sit intellectum aut sensatum, scilicet per suam formam et suam materiam, ut Antiqui opinabantur, (tunc enim, quando lapidem intelligeret, anima esset lapis, et si lignum, esset lignum), remanet igitur ut illud quod existit in anima de entibus sit forma tantum, non materia. Et hoc intendebat cum dixit : *lapis enim*, etc. Idest, lapis enim non existit in anima, sed tantum forma eius. »

[12] Sur le choix de « senti », plutôt que « sensible », cf. J. BRUNSCHWIG : *En quel sens le sens commun est-il commun ?*, in : G. ROMEYER DHERBEY (dir.) : *Corps et âme. Sur le* De anima *d'Aristote*. Etudes réunies par C. Viano. Paris : Vrin 1996, 191–218, ici 192–193. Pour d'autres passages d'Averroès sur la distinction entre forme réelle et forme intentionnelle (dans des contextes différents), voir AVERROÈS : *In XII Metaph.*, c. 14, in : *Aristotelis opera cum Averrois commentariis*. Venise (apud Junctas) 1562-1574 ; réimpr. Frankfurt a.M. : Minerva 1962, f. 301vG ; c. 23, f. 309BC ; c. 36, f. 318L-M.

[13] AVERROÈS : *GCDA*, II, c. 121, p. 317, 15 sq.

[14] Le terme est le bon ; cf. AVERROÈS : *GCDA*, III, c. 18, p. 439, 76–81 (nous soulignons) : « Abstrahere enim nichil est aliud quam facere intentiones ymaginatas intellectas in actu postquam erant in potentia; intelligere autem nichil aliud est quam recipere has intentiones. Cum enim invenimus *idem transferri in suo esse de ordine in ordinem*, scilicet intentiones ymaginatas, diximus quod necesse est ut hoc sit a causa agenti et recipienti. » Averroès en fait un usage (dialectique) étonnant dans son *Tahāfut al-tahāfut* pour suggérer la possibilité d'une vie future comprise comme un stade d'existence plus éminent que celui de cette vie-ci : « Et l'on ne doit pas nier qu'une telle chose soit possible si l'on croit qu'il nous est bien possible de percevoir un seul et même existant transporté d'un stade d'existence à un autre, comme par exemple les formes des êtres inertes, lorsqu'on les appréhende selon leur essence, et qu'elles deviennent des formes intelligibles » (AVERROÈS : *L'incohérence de l'incohérence*, in : ID. : *L'islam et la raison*. Paris : GF 2000, 203 ; cf ID. *Tahafot at-Tahafot. L'incohérence de l'Incohérence*, éd. M. Bouyges. Beyrouth : Dar el-Machreq ^{3}1992, 585). Le terme arabe *intiqāl* pour désigner entre autres ce déplacement du senti au concept se trouve chez al-Fārābī (voir R.C. TAYLOR : Abstraction in Al-Fârâbî, in : Proceedings of the American Ca-

du sens, c'est-à-dire, dans l'arabo-latin d'Averroès, à son « intentio » (*ma'nā*)[15], ou encore, d'une formule plus ancienne et partiellement héritée d'Ibn Bāǧǧa[16], à son être « spirituel » (*spiritualis* ; *rūḥāniyy*)[17] ?

tholic Philosophical Association 80 (2006) 151–168 ; cf. AL-FĀRĀBĪ : *Le livre du régime politique*, introduction, traduction et commentaires de Ph. Vallat. Paris : Les Belles Lettres 2012, 114, n. 380). Dans un article à paraître, nous montrons qu'Alexandre d'Aphrodise est l'une des sources de cette notion dans le péripatétisme arabe.

15 Comme on sait, la notion (que tous n'utilisent pas) est plurivoque : *intentio*, par exemple, peut être un simple synonyme de forme, ou désigner la forme dans sa dimension *spirituelle*, par opposition à son être *réel*, ou encore l'objet propre de quelque sens interne – en l'occurrence, chez Averroès, celui qu'abstrait la cogitative de l'image pour le déposer dans la mémoire. Dans son article : *Averroes on the Spirituality and Intentionality of Sensation*, in: P. ADAMSON (éd.): *In the Age of Averroes : Arabic Philosophy in the Sixth/Twelfth Century*. London: The Warburg Institue 2011, 159–174, D. Black a raison de renvoyer à *De an.* II, 12, 424a24-28 pour rappeler que c'est le sens, d'abord, qui chez Aristote est *logos*, c'est-à-dire, dans l'arabo-latine : *intentio* (voir AVERROÈS : *GCDA*, II, c. 122, 318). Sur l'*intentio*, voir par ailleurs D. BLACK: *Memory, Individuals, and the Past in Averroes's Psychology*, in : Medieval Philosophy and Theology 5 (1996) 161–187 ; EAD.: *Models of the mind : metaphysical presuppositions of the averroist and thomistic accounts of intellection*, in: Documenti e Studi sulla tradizione filosofica medievale 15 (2004) 319–352 ; EAD. : *Intentionality in Medieval Arabic Philosophy*, in : Quaestio 10 (2010) 65–82 ; J.-B. BRENET : *Transferts du sujet. La noétique d'Averroès selon Jean de Jandun*. Paris : Vrin 2003, 213 *sq.* ; A. DE LIBERA : *intention*, in : B. CASSIN (dir.) : *Vocabulaire européen des philosophes. Dictionnaire des intraduisibiles*. Paris : Ed. du Seuil 2004, 608–619 ; C. DI MARTINO : *Ratio particularis. Doctrines des sens internes d'Avicenne à Thomas d'Aquin*. Paris : Vrin 2008.

16 C'est Ibn Bāǧǧa (Avempace), en effet, que suit le premier Averroès dans son exégèse d'Aristote (voir notamment l'introduction de M. Geoffroy, in : AVERROÈS : *La Béatitude de l'âme*. Éditions, traductions annotées, études doctrinales et historiques d'un traité d'« Averroès », par M. Geoffroy et C. Steel. Paris : Vrin 2001 ; A. ELAMRANI-JAMAL : *Averroès, de l'Epitomé au* Commentaire Moyen du De anima, *questions de méthode*, in : C. BAFFIONI (éd.) : *Averroes and the Aristotelian Heritage*. Naples : Guida 2004, 121–136 ; A. IVRY : *Averroes'* Short Commentary *on Aristotle's* De anima, in : Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale 8 [1997] 512–513) ; et, comme on sait, la notion (fort riche) de « forme spirituelle » est au cœur du système du philosophe de Saragosse. Ses sources, cependant, sont multiples : elles tiennent autant de la « réécriture » arabe des *Parva naturalia*, que du *pneuma* grec ou, en un sens fort différent, de l'immatérialité que prête à certains êtres le traité du pseudo-Alexandre d'Aphrodise, *Les formes spirituelles* (en fait, une version arabe des propositions 15-17 des *Eléments de théologie* de Proclus). Sur cela, qui déborde le cadre de notre présentation, voir notamment, l'introduction de Ch. Genequand, p. 23 sq., in IBN BĀǦǦA (Avempace) : *La Conduite de l'isolé et deux autres épîtres*, introduction, édition critique du texte arabe, traduction et commentaire par Ch. Genequand. Paris : Vrin 2010. Sur le texte arabe des *Parva naturalia*, voir notamment R. HANSBERGER: *How Aristotle came to believe in God-Given Dreams : the Arabic Version of* De divinatione per somnum, in : M. ASHTIANY (dir.): *Dreaming Across Boundaries : The Interpretation of Dreams in Islamic Lands*. Washington-Cambridge (Mass.) : Ilex Foundation 2008, 50–77 ; EAD. : *Aristotle's* Parva naturalia *in Arabic Guise*, in : Ch. GRELLARD/P.-M. MOREL (dir.) : *Les Parva Naturalia d'Aristote. Fortune antique et médiévale*. Paris : Publications de la Sorbonne 2010, 143–162 ; EAD. : *Plotinus Arabus rides again*, in : Arabic Sciences and Philosophy 21, 1 (2011) 57–84 ; sur l'idée de spiritualisation, qu'elle reprend rapidement dans son livre, cf. C. DI MARTINO : *La perception spirituelle. Perspectives de recherche pour l'histoire des* Parva Naturalia *dans la tradition arabo-latine*, in : Veritas. Revista da Pontificia Universidade Catolica do Rio Grande do Sul 52, 3 (2007) 21–35.

Il ne suffit pas de dire, en effet, que le sens est mû par le sensible. Car ce sensible, qui le meut, ne le meut qu'à la condition d'exister sur un autre mode que celui de sa réalité extra-psychique : c'est en tant qu'*intentio* qu'il le meut, et plus exactement en tant qu'« intentio » *en acte*, ce qui suppose que ce sensible soit dégagé de la matière physique où il n'a d'intentionnalité qu'en puissance[18]. S'il n'y a de sensation, par conséquent, que sous l'effet d'une intention sensible actualisée, c'est-à-dire rendue motrice après dématérialisation, c'est la question de l'opérateur de cette actualisation, condition de la motion du sens, qui surgit. Si donc Averroès débusque du texte aristotélicien un problème dont la tradition scolastique fera celui du « sens agent », c'est parce que sentir, en toute rigueur, ne consiste pas seulement à pâtir du sensible, à recevoir des formes ou des intentions sensibles, mais (a) à être mû par ces intentions en acte, et (b) que d'elles-mêmes, c'est-à-dire dans la nature, inscrites dans la matière, elles ne sont qu'en puissance.

D'où procède, par conséquent, ce changement d'état et de statut de l'objet qui conditionne l'effectuation du sentir ? Averroès l'indique dans ce texte, qui fera l'essentiel du dossier :

> Et non potest aliquis dicere quod ista diversitas accidit per diversitatem subiecti, ita quod fiant intentiones propter materiam spiritualem que est sensus, non propter motorem extrinsecum. Melius est enim existimare quod causa in diversitate materie est diversitas formarum, non quod diversitas materie sit causa in diversitate formarum. Et cum ita sit, necesse est ponere motorem extrinsecum in sensibus alium a sensibilibus, sicut fuit necesse in intellectu. Visum est igitur quod, si concesserimus, quod diversitas formarum est causa diversitatis materie, quod necesse erit motorem extrinsecum esse. Sed Aristoteles tacuit hoc in sensu, quia latet, et apparet in intellectu. Et tu debes hoc considerare, quoniam indiget perscrutatione.[19]

Une première réponse est écartée, qui ferait tout reposer sur la nature du « substrat » récepteur du sensible. La différence (*diversitas*) entre le mode d'être du sensible en dehors de l'âme et celui de l'*intentio* appréhendée résulterait de la subjection de ce sensible dans la matière « spirituelle », c'est-à-dire incorporelle, qu'est le sens. Le sensible ne serait pas seulement une *intentio* en tant qu'il est reçu dans le sens (*intentio* lui-même), il serait transmuté en *intentio* par cette réception même. Conformément

[17] C'est la formule récurrente qu'utilise Averroès dans son *Talḫīs Kitāb al-ḥiss wa-l-maḥsūs* ; voir par exemple, pour l'arabe, éd. Blumberg, 24, 6 ; pour le latin, éd. Shields-Blumberg, 30, 24 ; cf. *Epitome of Parva naturalia*, translated from the original Arabic and the Hebrew and Latin versions, with notes and introduction by H. Blumberg. Cambridge (Mass.): The Medieval Academy of America 1961, 16.

[18] Voir AVERROÈS : *GCDA*, II, c. 60, p. 221, 40 sq. : « Et potest aliquis dicere quod sensibilia non movent sensus illo modo quo existunt extra animam ; movent enim sensus secundum quod sunt intentiones, cum in materia non sint intentiones in actu, sed in potentia. »

[19] AVERROÈS : *GCDA*, II, c. 60, p. 221, 44 sq. (cf. trad. Taylor, p. 172).

à la nature du sens, la réception sensorielle produirait une spiritualisation du sensible dont le fruit serait l'intention sentie. Averroès, pourtant, le refuse. Sans doute n'entend-il pas récuser alors l'adage structurant typiquement médiéval selon lequel le reçu (*receptum*) est reçu sur le mode de ce qui le reçoit (*per modum recipientis*) – car à chaque type de matière correspond bien à ses yeux son type de forme. Ce qu'il rejette ici, en revanche, c'est l'idée que cette homogénéisation procède du récepteur puisque cela voudrait qu'on inversât l'ordre de dépendance de la matière et de la forme. Si le sensible, forme matérielle, devenait une *intentio*, *i.e.* une forme immatérielle, pour avoir été reçu par une matière spirituelle, cela signifierait que la diversité des formes s'explique par celle des matières, qu'une forme est matérielle parce qu'un corps lui sert de substrat, et qu'elle est immatérielle *parce qu*'un support spirituel la reçoit. Or, hiérarchiquement, c'est l'opposé qu'il faut penser : la matière n'est qu'en vue de la forme (*propter formam*, dira la scolastique), si bien qu'on doit poser, en toute rigueur, qu'il est différentes matières parce qu'il est différentes formes, et non différentes formes parce qu'il est différentes matières. Si le sens, autrement dit, est un substrat spirituel, c'est, dans une nature bien ordonnée, afin de recevoir un sensible déjà changé en forme spirituelle elle-même. Ce n'est pas la réception qui produit le mode d'être de l'objet adapté au sujet, c'est le sujet qui se trouve adapté au mode d'être singulier de l'objet devant être reçu.

Mais si tel est le cas, dit Averroès, il faut poser l'existence d'un « moteur extrinsèque » (*motor extrinsecum*), autre que les sensibles. Si ces sensibles, en effet, ne meuvent le sens qu'en tant qu'intentions, et qu'ils ne s'intentionnalisent ni d'eux-mêmes, ni en étant reçus dans le sens, cela implique l'intervention d'un autre moteur qui leur confère le mode d'être spirituel requis par la sensation. Sentir ne suppose pas simplement la rencontre dans des conditions satisfaisantes d'un objet sensible, d'un milieu et d'un *sensorium*[20]. Outre cela, il semble falloir qu'intervienne un troisième terme, transformateur premier de ce qui, dans un second temps, viendra modifier le sens. C'est de la nature et du rôle exact de ce *motor extrinsecum* que la scolastique va longtemps disputer.

Si Averroès de fait n'en dit presque rien, justifiant le silence d'Aristote par l'obscurité de la chose même, un indice est fourni : une comparaison avec l'ordre intellectuel. La nécessité de poser ici un moteur extrinsèque pour rendre raison de la sensation serait semblable à la nécessité d'admettre un moteur extrinsèque pour expliquer la pensée. En d'autres termes, le *motor extrinsecum* nécessaire à l'effectuation de la sensation

[20] Chez Aristote même, la perception n'a toutefois rien de simple ; voir notamment, dans une immense bibliographie, V. CASTON : *The Spirit and The Letter : Aristotle on Perception*, in : R. SALLES (éd.) : *Metaphysics, Soul and Ethics in Ancient Thought. Themes from the work of Richard Sorabji*. Oxford : Clarendon Press 2005, 245–320.

serait l'analogue inférieur de ce que, au livre III, Averroès nommera avec la tradition « l'intellect agent » (*intellectus agens*).

Considérons brièvement ce qu'Averroès dit de « l'intellect agent » dans le *Grand Commentaire* du *De anima* (comment il justifie son existence, le rôle qu'il lui reconnaît, etc.) pour tâcher d'appréhender mieux ce que peut être son équivalent dans la sensation.

Averroès souscrit à l'option empiriste anti-platonicienne du système d'Aristote et considère avec le Stagirite que l'âme, dans l'ordre pratique aussi bien que dans l'ordre strictement théorique, ne pense rien sans image[21]. L'intellect n'a pas de connaissance *a priori* ni de science infuse, et ce qu'il peut connaître du monde, c'est du monde, *via* l'imagination, qu'il le tire. Sans expérience des choses, sans l'image de ces choses, autrement dit, l'intellect serait vide, sans contenu. C'est l'image qui donne à la pensée sa spécification formelle. Et tant que l'homme a rapport aux choses du monde, il n'y a qu'elle qui puisse le faire étant donné que l'universel, qui n'existe pas en acte comme une Idée platonicienne, n'est toujours d'abord que l'universalisable d'une « intention » imaginée : « Et ideo anima rationalis », écrit le Commentateur, « indiget considerare intentiones que sunt in virtute ymaginativa, sicut sensus indiget inspicere sensibilia. »[22]

La pensée n'est donc pas le fruit d'un épanchement direct de l'intellect agent sur l'intellect matériel. Elle commence avec l'image et surtout *par elle*. Le tort d'Avicenne fut en effet de n'avoir assigné d'autre fonction à l'image que celle d'occasion d'un acte en lui-même strictement intellectuel. Chez lui, l'âme n'acquiert par l'étude des données sensibles que la capacité de s'unir à l'intellect agent, c'est-à-dire de se rendre apte à en recevoir les formes intelligibles. Dans ce circuit, le sensible n'est jamais la véritable source de l'intelligible, il n'est que le déclencheur d'une donation extrinsèque. À l'inverse, donc, Averroès insiste sur l'idée que l'image est réellement motrice dans le processus intellectif, et c'est ce qu'il faut entendre dans la théorie rushdienne dite des « deux sujets » (*duo subiecta*).

La pensée en acte, dit en effet le Cordouan, a deux sujets[23] : le premier est l'intellect « matériel », qui constitue son substrat, lui donne d'exister

[21] Sur ce point, dans l'ordre théorique, voir à nouveau J.-B. BRENET : *Les possibilités de jonction*, 187 sq.

[22] AVERROÈS : *GCDA*, III, c. 4, p. 384, 45–47 (cf. trad. Taylor, 301) ; cf. ID. : *L'intelligence et la pensée*, 55 : « De là vient que l'âme rationnelle a besoin de considérer les 'intentions' existant dans la faculté imaginative, tout comme les sens ont besoin d'inspecter les sensibles. »

[23] Sur cela, cf. J.-B. BRENET : *Averroès a-t-il inventé une théorie des deux sujets de la pensée ?*, in : *Tópicos. Revista de filosofía* (Universidad Panamericana, México) 29 (2005) 53–86 ; ID. : *Transferts du sujet...*, 311–328. L'héritage d'Ibn Bāǧǧa, qu'il dénonce dans le *Grand Commentaire*, est ici considérable ; cf. par exemple, le *Discours sur la conjonction de l'intellect avec l'homme*, in : IBN BĀǦǦA (Avempace) : *La Conduite de l'isolé et deux autres épîtres...*, § 24 et suiv., 191 sq.

comme telle, et le second est l'image, qui permet à cette pensée, en tant qu'elle la rapporte aux choses, d'être vraie. Clairement, l'image n'est pas « sujet » au même titre que l'intellect matériel, c'est-à-dire en tant que récepteur (et telle fut, selon Averroès, l'erreur d'Avempace qui, faisant des formes imaginées elles-mêmes l'intellect matériel, revenait à faire du moteur le mû) ; elle en est au contraire le « moteur », ou, d'un terme non rushdien : l'objet. C'est dans l'image, donc, qu'est le pensable, et dans cette mesure elle meut l'intellect matériel.

D'elle seule, toutefois, l'image ne saurait accomplir cette fonction motrice en agissant directement sur l'intellect matériel. Ce dernier ne peut en effet pâtir que d'une forme universelle, c'est-à-dire intelligible en acte. Or, l'image est une forme individuelle, et l'intelligible n'est en elle qu'en puissance. Si l'image, par conséquent, meut l'intellect matériel, c'est à la condition d'avoir été préalablement dépouillée de son imaginalité. Ce qui meut l'intellect matériel n'est pas l'image même, mais l'intelligible abstrait de l'image, c'est-à-dire l'intelligible actualisé par cette abstraction : le concept n'étant pas le fantasme, il faut donc, pour que l'image meuve, qu'intervienne un *autre* moteur chargé de dégager sa dimension universelle et de l'élever au plan de l'intelligibilité en acte. C'est le fruit de leur co-opération qui se dépose dans l'intellect matériel :

> videtur quod forme rerum extrinsecarum movent hanc virtutem ita quod mens aufert eas a materiis, et facit eas primo intellecta in actu postquam erant intellecta in potentia.[24]

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

> quemadmodum enim subiectum visus movens ipsum, quod est color, non movet ipsum nisi quando per presentiam lucis efficitur color in actu postquam erat in potentia, ita intentiones ymaginate non movent intellectum materialem nisi quando efficiuntur intellecte in actu postquam erant in potentia. Et propter hoc fuit necesse Aristoteli imponere intellectum agentem [...]; et est extrahens has intentiones de potentia in actum.[25]

[24] AVERROÈS : *GCDA*, III, c. 4, p. 384–385, 47–50 (trad. Taylor, 301–302) ; cf. ID. : *L'intelligence...*, 55: « il appert que les formes des choses extérieures meuvent cette faculté [l'âme rationnelle] dans la [stricte] mesure où l'esprit *(mens)* les retire [préalablement] de [toute] matière et les rend pour la première fois intelligibles en acte, alors qu'elles étaient auparavant intelligibles en puissance. »

[25] AVERROÈS : *GCDA*, III, c. 5, p. 401, 405–410 (cf. trad. Taylor, p. 316) ; cf. ID. : *L'intelligence...*, 70 : « De même en effet que le sujet qui meut la vue, à savoir la couleur, ne la meut que quand, en présence de lumière, la couleur devient couleur en acte après avoir été en puissance, de même les " intentions " imaginées ne meuvent l'intellect matériel que quand elles deviennent intelligibles en acte après l'avoir été en puissance. C'est pour cela qu'Aristote a dû poser un intellect agent [...], car c'est cet intellect qui fait passer ces " intentions " de la puissance à l'acte. »

Ce qu'on retrouve plus loin :

> Quemadmodum enim visus non movetur a coloribus nisi quando fuerint in actu, quod non completur nisi luce presente, cum ipsa sit extrahens eos de potentia in actum, ita etiam intentiones ymaginate non movent intellectum materialem nisi quando fuerint intellecte in actu, quod non perficitur eis nisi aliquo presente quod sit intellectus in actu.[26]

En effet,

> Neque [...] possumus dicere quod intentiones ymaginate sunt sole moventes intellectum materialem et extrahentes eum de potentia in actum; quoniam, si ita esset, tunc nulla differentia esset inter universale et individuum, et tunc intellectus esset de genere virtutis ymaginative. Unde necesse est, cum hoc quod posuimus quod proportio intentionum ymaginatarum ad intellectum materialem est sicut proportio sensibilium ad sensus (ut Aristoteles post dicet), imponere alium motorem esse, qui facit eas movere in actu intellectum materialem (et hoc nichil est aliud quam facere eas intellectas in actu, abstrahendo eas a materia).[27]

On peut à présent revenir sur l'allusion à l'intellect que fait Averroès en II, 60. Au fond, suggère-t-il, la sensation présente un problème analogue à celui qui, dans l'intellection, conduit à poser l'existence et l'intervention d'un intellect agent. Le rapport des sensibles au sens est en effet équivalent à celui des images à l'intellect matériel. Cette analogie est fameuse[28] et autorise plusieurs lectures. En l'occurrence, prenant comme

[26] AVERROÈS : *GCDA*, III, c. 18, p. 439, 66–71 (cf. trad. Taylor, p. 351) ; cf. ID. : *L'intelligence...*, 108 : « De même que la vue n'est mue par les couleurs que quand elles sont en acte, ce qui ne s'accomplit qu'en présence de lumière, puisque c'est elle qui les extrait de la puissance à l'acte, de même aussi les entités de l'imagination ne meuvent l'intellect matériel qu'une fois intelligibles *(intellecte)* en acte, ce qui ne s'accomplit pour elles qu'en présence de quelque chose qui est intellect en acte. »

[27] AVERROÈS : *GCDA*, III, c. 18, p. 438–439, 46–57 (cf. trad. Taylor, p. 350-351) ; cf. ID. : *L'intelligence...*, 107 : « on ne peut pas dire [...] que les 'intentions' de l'imagination sont seules à mouvoir l'intellect matériel et à l'extraire de la puissance à l'acte, car, s'il en était ainsi, il n'y aurait aucune différence entre l'universel et l'individu, et l'intellect appartiendrait au [même] genre [que] la faculté imaginative. Bien que *(cum hoc quod)* l'on pose que le rapport des " intentions " de l'imagination à l'intellect matériel est comme le rapport des sensibles au sens (comme Aristote le dit ensuite), il est donc nécessaire de poser qu'il y a un autre moteur qui les rend à même de faire passer à l'acte l'intellect matériel (ce qui consiste à les rendre intelligibles en acte en les abstrayant de la matière). »

[28] On en trouve diverses formulations (qui servent parfois des objectifs différents) ; cf. AVERROÈS : *L'intelligence...*, 68 : « les 'intentions' imaginées sont motrices pour l'intellect et non pas mues. On sait en effet que leur rapport à la faculté distinctive rationnelle est comme le rapport du sensible à la faculté sensorielle... » (cf. ID. : *GCDA*, III, c. 5, p. 398, 334–338 : « intentiones enim ymaginate sunt moventes intellectum, non mote. Declaratur enim quod sunt illud cuius proportio ad virtutem distinctivam rationabilem est sicut proportio sensati ad sentiens... » ; cf. trad. Taylor, 314) ; *L'intelligence...*, 138 : « et puisque le rapport des images à l'intellect matériel est comme le rapport des sensibles au sens... » (cf. ID. : *GCDA*, III, c. 30, p. 469, 22–23 : « et quia proportio ymaginum ad intellectum materialem est sicut proportio sensibilium ad sensum... » ; cf. trad. Taylor, 374) ; *L'intelligence...*, 172 : « les images

point de repère la pensée, elle veut dire ceci : de même que l'image n'est pas d'elle seule, c'est-à-dire comme telle, motrice de l'intellect matériel, le sensible n'est pas de lui seul, en tant qu'il est hors de l'âme, moteur du sens. Ou encore, plus précisément : de même que l'image, sous le rapport de son individualité, ne peut actuer ce substrat (de l') universel qu'est l'intellect matériel, si bien qu'elle n'est motrice qu'en vertu de l'intellect agent qui, par « abstraction », la rend intelligible en acte, de même le sensible hors de l'âme, du fait de son mode d'être matériel, ne peut comme tel agir sur ce substrat spirituel, récepteur d'intentions, qu'est le sens, et requiert pour ce faire l'intervention d'un moteur capable par dématérialisation de lui conférer le mode d'être adéquat. Averroès, partant, met en garde celui qui pourrait croire que la sensation, à la différence de l'intellection (dont le principe est « séparé », « sans mélange », etc.) est un processus psycho-somatique à l'explication facile : même si le maître n'en dit mot, l'analogie aristotélicienne courante entre le sentir et le penser semble devoir être menée jusqu'à cette question de l'élaboration (ou pré-formation) de l'objet. La forme sensible, elle non plus, n'est pas donnée d'emblée, pas plus qu'elle n'est produite par le simple filtrage d'un milieu ou la réception de la puissance qui l'accueille. En somme, le passage de la matérialité d'une forme extra-mentale à la spiritualité singulière qu'elle a dans le sens n'est pas moins problématique que le transfert de la spiritualité individuelle de l'image à la spiritualité générale du concept sur quoi, par tradition, on se concentre exclusivement : voilà ce que veut dire Averroès (qu'obsède par ailleurs la question de la nature de l'intermédiaire noétique que sera dans son dernier système l'intellect matériel). Pour qu'un mouvement conduise de l'intention *particulière* (dans l'âme) à l'intention *universelle* (dans l'intellect), il a d'abord fallu, comme en un saut qualitatif, qu'ait lieu celui de la *forme* (mondaine) à l'*intention* (psychique). La conceptualisation suppose d'emblée, c'est-à-dire dès la sensation, une manière d'abstraction qui fait basculer le réel dans l'ordre spirituel, et c'est à quoi l'on doit s'attacher en considérant que lui correspond un processus isomorphe à celui du dépouillement mental.

Soit, mais quel est ce moteur extrinsèque dans la sensation (et en quel sens, du reste, est-il « extrinsèque ») ? Non seulement Averroès n'en dit rien, mais ce que son analogie suggère, plutôt qu'éclaircir, embrouille. S'il est délicat en effet de justifier l'existence *in sensibus* d'un *motor extrinsecum* aux sensibles comme on justifie celle d'un principe agent dans l'intellect, c'est que ce dernier, comme on sait, est illustré chez Aristote d'une comparaison à l'acte sensoriel de vision. Or, ce rapprochement est (au moins) doublement problématique. (a) D'une part, en tant qu'ana-

sont les sensibles de l'intellect, et elles lui tiennent lieu des sensibles, en l'absence des sensibles… » (cf. ID. : *GCDA*, III, c. 39, p. 506, 36–38 : « Ymagines enim sunt aliqua sensibilia intellectui, et sunt ei loco sensibilium apud absentiam sensibilium » ; cf. trad. Taylor, 405).

logue à la lumière, il est difficile de déterminer ce qu'« agit » ce moteur de l'intelligible qu'est l'intellect « agent » (et donc, par voie de conséquence, difficile d'établir de ce que dans la sensation le « moteur extrinsèque » devra « faire » lui-même). (b) D'autre part, une telle référence prend l'allure d'un cercle vicieux, puisque le « moteur extrinsèque » dans le sens (dont Aristote ne dit rien, mais que, selon Averroès, il paraît falloir admettre) est comparé au moteur intellectuel qu'est l'intellect agent, lequel, pour être explicité, est associé lui-même à ce moteur (extrinsèque) qu'est la lumière dans la sensation des couleurs.

Reprenons pour commencer ce texte célèbre (430a10 sq.) dans lequel Aristote appuie sa présentation d'un intellect producteur de toutes choses, dont la tradition fera « l'intellect agent », par une analogie avec la lumière :

> Puisque, de même que dans la nature tout entière, il y a quelque chose qui est, pour chaque genre, d'une part la matière (c'est ce qui est en puissance toutes ces choses), et d'autre part la cause, c'est-à-dire l'agent, du fait qu'il est capable de les produire toutes, comme l'art se comporte vis-à-vis de la matière, il est nécessaire que dans l'âme aussi se trouvent ces différences. Et de fait, il y a, d'une part l'intelligence dont le caractère est tel qu'elle devient toutes choses, d'autre part celle qui a pour caractère de produire toutes choses, elle est comme une sorte d'état semblable à la lumière. D'une certaine façon, en effet, la lumière fait des couleurs en puissance des couleurs en acte.[29]

Sur la base d'un textus très altéré (contaminé, sans doute, par les typologies noétiques d'Alexandre d'Aphrodise)[30], c'est bien ce qu'Averroès relance chaque fois qu'il le peut, en comparant le rapport de l'intellect agent aux images (quand elles sont pensées) à celui de la lumière aux couleurs (quand elles sont vues)[31]. Mais, comme on le notait, cette com-

[29] ARISTOTE : *De anima*, III, 5, 430a10-17 ; trad. Thillet.

[30] Cf. en effet AVERROÈS : *GCDA*, III, t. 17, p. 436, 1–7 (pour 430a10-14) : « Et quia, quemadmodum in Natura, est aliquid in unoquoque genere quod est materia (et est illud quod est illa omnia in potentia), et aliud quod est causa et agens (et hoc est illud propter quod agit quidlibet, sicut dispositio artificii apud materiam), necesse est ut in anima existant hee differentie » ; et, pour 430a14-17, t. 18, p. 437, 1–7 : « Oportet igitur ut in ea sit intellectus qui est intellectus secundum quod efficitur omne, et intellectus qui est intellectus secundum quod facit ipsum intelligere omne, et intellectus secundum quod intelligit omne, quasi habitus, qui est quasi lux. Lux enim quoquo modo etiam facit colores qui sunt in potentia colores in actu. » Sur l'altération du texte, voir les notes fouillées d'A. de Libera dans sa traduction. Le *Commentaire moyen* n'offre pas les mêmes divergences, cf. AVERROÈS : *Middle Commentary on Aristotle's De anima*, éd. Ivry, § 295–296, 115–116 ; trad. franç. A. Elamrani-Jamal, in : ID. : *Averroès : la doctrine de l'intellect matériel dans le* Commentaire moyen au 'De anima' *d'Aristote*, in : A. DE LIBERA/A. ELAMRANI-JAMAL/ A. GALONNIER (éds.) : *Langages et Philosophie. Hommage à Jean Jolivet*. Paris : Vrin 1997, 281–307, ici § 20, 297.

[31] La métaphore, au service de conceptualisations diverses, ne s'entend pas toujours de la même façon. Sur cela, voir J.-B. BRENET : *Averroès et l'intellect matériel diaphane. Remarques sur une analogie variable*, à paraître dans les Actes du colloque *From Cordoba to Cologna :*

paraison que le Commentateur prend implicitement comme modèle de la sensation en II, 60 renseigne mal sur l'action, ou la « motion », de cet intellect agent, et cela tient à la complexité du paradigme lumineux.

Il faut d'abord rappeler que chez Aristote la lumière, à proprement parler, ne « fait » rien. Dans le *De anima*, en effet, il est écrit que la lumière n'est ni du feu, ni en général un corps ou un effluve d'un corps quelconque, « mais la présence (parousia) dans le diaphane du feu ou d'un élément semblable » [32]. La lumière, autrement dit, est l'« entéléchie » (419a11) du diaphane comme présence[33] ; son « acte » (418b9), « dans » le diaphane (418b16-17), (n')*est* (qu')une présence [34]. Disons-le autrement : lorsque du feu ou quelque chose d'igné est présent dans le diaphane, celui-ci est actué, et, si l'on peut dire : il y a (de la) lumière, celle-ci n'étant rien que le diaphane en acte, l'état actué, actuel, du diaphane. Et c'est alors, explique Aristote, que la couleur peut se manifester : la couleur de chaque objet se voit dans la lumière, parce que, par nature, la couleur ne meut que le diaphane en acte.

Dans sa carrière, Averroès a hésité sur le sens à donner à ce montage[35], et plus exactement, sur la rôle précis qu'y joue la lumière. Que

transformation and translation, transmission and edition of Averroes's works, Cologne, 25–28 Octobre 2011.

32 Voir ARISTOTE : *De l'âme*, II, 7, 418b16-17 ; cf. ID. : *De sens.*, 3, 439a20. Sur la lumière et la vision, voir notamment M. BURNYEAT : *Aristote voit du rouge et entend un 'do' : combien se passe-t-il de choses ? Remarques sur le* De anima, *II, 7–8*, in : G. ROMEYER DHERBEY (dir.) : *Corps et âme...*, 149–168 (nous reviendrons ailleurs sur ce que cette lecture doit à Alexandre d'Aphrodise, lui-même essentiel à la compréhension d'Averroès – sur Alexandre, ici, voir notamment R. SHARPLES : *Alexander of Aphrodisias on the Nature and Location of Vision*, in : R. SALLES [éd.] : *Metaphysics, Soul and Ethics in Ancient Thought*, 345–362) ; pour la comparaison avec l'intellect agent, voir R. BRAGUE : *Aristote et la question du monde*. Paris : PUF 1988, 352–357 ; M. FREDE : *La théorie aristotélicienne de l'intellect agent*, in : G. ROMEYER DHERBEY (dir.) : *Corps et âme...*, 377–390. Par ailleurs, voir V. CASTON : *Aristotle's Two Intellects : a Modest Proposal*, in : Phronesis 44/3 (1999) 199–227.

33 Apparaît aussi le terme de *hexis*, qui, comme on sait, reviendra pour caractériser l'intellect agent de *De an.* III, 5 (430a15 : ὡς ἕξις τις, οἷον τὸ φῶς). Voir *De an.* II, 7, 418b18 *sq.* : « L'obscurité consiste à priver de ce genre d'état (τῆς τοιαύτης ἕξεως) la transparence. Il est par conséquent évident que sa présence (ἡ τούτου παρουσία) constitue la lumière » (trad. Bodéüs. Paris : GF-Flammarion 1993).

34 G. Rodier écrit sur ce passage que le terme de *parousia* « paraît donc s'appliquer à l'influence, sur un sujet, des conditions qui lui permettent de réaliser les puissances qu'il renferme » (*Traité de l'âme. Commentaire par G. Rodier*. Paris : Vrin 1985, 275).

35 Il faut lire le com. II, 67, où l'on voit combien les lectures d'Alexandre d'Aphrodise et d'Avempace, en des sens opposés, pèsent sur lui (cela doit être comparé à ses développements dans le premier traité de son *Epitomé* des *Parva Naturalia* ; dans son *Epitomé* du *De anima*, *Talḫīs kitāb al-nafs li-Abī al-Walīd Ibn Rušd wa-arba' rasā'il*, éd. F. al-Ahwānī. Le Caire : Maktabat al-Nahḍa al-Miṣriyya 1950, 29–34 ; et dans son *Commentaire moyen* du *De anima*, éd. Ivry, 65–69). Nous reviendrons ailleurs sur ce point ; cf. H. GÄTJE : *Zur Farbenlehre in der muslimischen Philosophie*, in : Islam 43 (1967) 280–301 ; J. JANSSENS : *Ibn Rushd et sa critique d'Ibn Bāǧǧa (dans le Grand Commentaire sur le* De anima*)*, in : A. HASNAWI (éd.) : *La lumière de l'intellect. La pensée scientifique et philosophique d'Averroès dans son temps*. Leuven : Peeters 2011, 405–418.

signifie l'idée, en effet, qu'une couleur n'est vue qu'en présence de la lumière ? Cela veut-il dire que la lumière est nécessaire pour intervenir sur l'être même de la couleur, pour la rendre visible, ou seulement, la couleur étant visible d'elle-même, pour « agir » sur le diaphane, pour l'actuer, et, ce faisant, pour rendre effective sa manifestation ? Dans le *Grand Commentaire* du *De anima*, Averroès a désormais tranché en faveur de la seconde solution. On le lit nettement ici :

> Manifestum est quod impossibile est dicere quod lux est illud quod largitur colori habitum et formam qua fit visibilis.[36]

Là :

> Et non potest aliquis dicere quod color non invenitur in actu nisi luce presente. Color enim est ultimum diaffoni terminati ; lux autem non est ultimum diaffoni terminati, et ideo necessaria non est in essendo colorem, sed in essendo visibilem.[37]

Ou encore, plus loin :

> Lux intrat in visionem secundum quod largitur diaffono preparationem ut moveatur a coloribus, non quod largitur coloribus habitum.[38]

Mais dans ces conditions, comme nous le disions, la comparaison avec l'intellect agent devient bancale[39]. Si la couleur, en effet, est visible par soi, et ne requiert d'illumination que pour l'actualisation du diaphane, l'image, elle, n'est intelligible qu'*en puissance* et a donc besoin pour elle-même, *i.e.* pour exister comme pensable, de l'intellect agent : ce dernier, autrement dit, ne s'impose pas simplement comme actuateur (ou comme état actuel) d'un *medium chargé* de manifester un objet déjà là, en acte quant à son être propre, il doit au préalable, dans un acte dont la portée est ontologique, intervenir dans la constitution même de l'objet qui se manifestera[40].

36 AVERROÈS : *GCDA*, II, c. 67, p. 233, 82 sq.

37 AVERROÈS : *GCDA*, II, 67, p. 234, 103 sq.

38 Cf. AVERROÈS : *GCDA*, II, 74, p. 244, 58 sq. : « et hoc demonstrat quod ipse non opinatur quod causa in essendo lucem in visione est ut faciat colores in actu, sicut quidam opinati sunt. »

39 Une limite, en vérité, qu'Averroès n'ignore pas ; cf. *GCDA*, II, 67, p. 233, 92 sq. : « Et cum ita sit, lux non est necessaria in essendo colorem moventem in actu, nisi secundum quod dat subiecto sibi proprio receptionem motus a se. Et Aristoteles videtur quod non posuit hoc quod posuit nisi intendendo dissolutionem istius questionis. Et secundum hoc intelligendus est sermo eius quod colores movent visum in obscuro in potentia ; lux enim est illud quod facit eos motivos in actu, unde assimilat lucem intelligentie agenti, et colores universalibus. Quod enim inducitur secundum exemplum et large non est simile ei quod inducitur secundum demonstrationem ; *de exemplo autem non intenditur nisi manifestatio, non verificatio*. » Nous soulignons.

40 Ce qui rend équivoque le c. 18 déjà cité du livre III, par exemple, où on lit, dans une comparaison avec l'intellect agent, que la *lux* est « extrahens eos <*i. e.* les couleurs> de

Voilà qui rend difficile l'allusion d'Averroès en II, 60 pour comprendre la sensation. On ne peut guère savoir chez Averroès ce qu'est censé « faire » sur les sensibles ce moteur sensoriel, puisqu'on voit mal ce que « fait » sur les images l'intellect agent, son modèle implicite, comparé, dans l'ordre du sens, à la lumière qui, elle, ne « *fait* » rien, ou en tout cas n'agit pas, à proprement parler, sur cet objet qu'est la couleur de la chose.

Mais si la référence à la lumière est gênante, on le disait, c'est aussi pour le cercle vicieux qu'elle induit. Le sens, en effet, est comparé à l'intellect, qui est comparé… au sens. Faut-il en conclure par transitivité que le « moteur extrinsèque » aux sensibles qu'on cherche en II, 60 pour rendre compte de la spiritualisation des formes sensibles n'est autre que la lumière, extérieure aux couleurs, et dont l'intervention conditionne leur réception dans la vue ? Ou plutôt, la lumière ne valant que pour la vue, quelque chose, pour chacun des quatre autres sens (le goût, le toucher, l'ouïe, l'odorat), d'équivalent à cette *lux* ? De cela aussi, les Latins disputeront, dans l'espace ouvert, sans réponse, par l'exégèse rushdienne.

Enfin, notons que les textes d'Averroès que les Latins lisaient sur cette question ne se recoupent pas exactement. Le *Grand Commentaire* du *De anima*, lui-même, n'est pas toujours homogène[41]. Dans le com. 59 (*De an.* 417b16-21) qui précède notre texte sur le motor *extrinsecum in sensibus* (où c'est l'Averroès mûr, sans doute, qui s'exprime), le Cordouan explique, usant d'un paradigme caduc dans sa dernière philosophie, que la « perfection première » du sens (*prima perfectio sensu*) est produite par (*fit ab*) « l'intelligence agente » (*intelligentia agenti*)[42]. Cette thèse n'a pas

potentia in actum » (*GCDA*, III, c. 18, p. 439, 68). Sur les difficultés d'harmoniser le texte, voir notamment, avec les notes de l'éditeur, THOMAS D'AQUIN : *Sentencia libri de anima* (= Sancti Thomae de Aquino. Opera omnia XLV,1). Rome: Commission Léonine 1984, II, chap. 14 (418a27-418b19), 130, 342 *sq.*

41 N'oublions pas, en effet, que le texte édité par Crawford mêle sans doute des couches de rédaction diverses ; sur cette question, cf. M. GEOFFROY/C. SIRAT : *L'original arabe du Grand Commentaire d'Averroès au* De anima *d'Aristote. Prémices de l'édition*. Paris : Vrin 2005 ; puis, des mêmes : *La version arabo-hébraïque médiévale du Grand Commentaire d'Averroès sur le De anima d'Aristote et Shem Tov b. Joseph b. Shem Tov*, in : J. MEIRINHOS/O. WEIJERS (éd.) : *Florilegium mediaevale. Etudes offertes à Jacqueline Hamesse*. Turnhout : Brepols 2009, 541–561.

42 Cf. AVERROÈS : *GCDA*, II, c. 59, p. 219, 7 sq. : « et prima transmutatio sentientis, que est similis transmutationi hominis de ignorantia ad scientiam per Doctorem, est transmutatio que fit per agens generans animal, non a sensibilibus. Et innuit differentiam inter primam perfectionem factam in sensu et ultimam. Opinatur enima quod prima perfectio sensus fit ab intelligentia agenti, ut declaratur in libro Animalium ; secunda autem perfectio fit a sensibilibus. » Cf. son troisième traité (sur le sommeil et la veille) dans son *Epitomé* des *Parva Naturalia*, *Averrois Cordubensis Compendium Libri Aristotelis De sompno et vigilia*, éd. Shields-Blumberg, 110, 13 sq. : « Declaratum est enim quod intelligentia agens dat primas perfectiones virtutum anime particulares particularium, scilicet quinque sensus, et virtutis ymaginative. Dator enim ultimarum perfectionum in eis est res sensibilis » ; éd. ar. Blumberg, 79, 13 sq. Nous avons examiné ailleurs, extraits de son *Grand Commentaire* à la *Méta-*

sa place dans le *Grand Commentaire*, qui n'accorde plus à l'intellect agent qu'une fonction épistémologique[43]. On la trouve, en revanche, dans cette œuvre de jeunesse qu'est son *Epitomé* des *Parva naturalia*[44], mais c'est en vain, là, qu'on chercherait un développement sur le sens agent. Dans son « résumé » du *De sensu et sensato*, en effet, Averroès distingue différentes positions de prédécesseurs (« opiniones antiquorum ») concernant la perception des sensibles (« in comprehensione sensibilium »)[45]. D'un côté, d'abord, (A) les platoniciens (ou presque), qui soutiennent que les formes sensibles sont toujours déjà en acte dans l'âme et que, à proprement parler, on ne les acquiert pas du dehors ; de l'autre, (B) ceux qui défendent l'idée que les formes sensibles sont acquises du dehors. Ces derniers donnent eux-mêmes deux groupes : (B1) ceux, d'une part, qui estiment que l'acquisition est corporelle (*corporalis*), l'être de la forme sensible ne changeant pas d'état (*dispositio*) lorsque cette forme se retrouve dans l'âme ; et (B2) ceux qui, à l'inverse, sont partisans d'une acquisition « spirituelle » (*spiritualis*)[46]. Enfin, ce dernier groupe (B2) se

physique, plusieurs textes contraires à cette thèse : voir J.-B. BRENET : *Le feu agit-il en tant que feu ? Causalité et synonymie dans les* Quaestiones de sensu et sensato *de Jean de Jandun*, in : Ch. GRELLARD/P.-M. MOREL (dir.) : *Les Parva naturalia d'Aristote*, 163–195.

43 Sur l'évolution de la position rushdienne sur l'intellect agent, voir les développements d'H.A. Davidson dans son livre : *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect. Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect*. New York : Oxford University Press 1992, 220–257 ; voir également G. FREUDENTHAL : *The Medieval Astrologization of Aristotle's Biology : Averroes on the Role of the Celestial Bodies in the Generation of Animate Beings*, in : Arabic Sciences and Philosophy 12 (2002) 111–137 ; ID.: *The Medieval Astrologization of the Aristotelian Cosmos : from Alexander of Aphrodisias to Averroes*, in : Mélanges de l'Université Saint-Joseph 59 (2006) 29–68 ; ID.: *Averroes' changing mind on the role of the active intellect in the generation of animal beings*, in : A. HASNAWI (éd.) : *La lumière de l'intellect…*, 319–328. On trouve plusieurs passages du jeune Averroès relatif à l'intellect agent dans son Epitomé de la Métaphysique ; voir AVERROES : *On Aristotle's « Metaphysics ». An Annotated Translation of the So-called « Epitome »*, éd. R. Arnzen. Berlin : W. de Gruyter 2010 ; pour le texte arabe (qui n'est pas exactement celui que R. Arnzen traduit), voir AVERROES : *Compendio de Metafisica. Texto arabe*, con traducción y notas de C.Q. Rodríguez. Madrid : Estanislo Maestre 1919.

44 Cf. à nouveau son troisième traité (sur le sommeil et la veille), épitomé du *De sompno et vigilia*, éd. Shields-Blumberg, 106, 31 sq. ; éd. *ar*. Blumberg, 76, 14 sq.

45 Cf. éd. Shields-Blumberg, 25, 31 sq. ; éd. *ar*. Blumberg, 20, 5 sq.

46 Voici le texte latin dans son entier, Averroès, Epitomé du *De sensu et sensato*, éd. Shields-Blumberg, p. 25, 31 sq. (cf. éd. *ar*. Blumberg, p. 20, 5 sq.) : « Dicamus igitur quod opiniones antiquorum in comprehensione sensibilium sunt quauor, qurum una est opinio dicentium quod forme sensibilium sunt in anima et in actu, et quod non acquirit eas ab extrinseco, et quod forme extrinsece solummodo excitant et faciunt rememorari illud quod tenet ex eius. Et istud est opinio Platonis, aut fere. Secunda autem est opinio dicentium quod non est in anima aliquod sensibilium in actu, sed acquirit ea ab extrinseco. Et isti dividuntur in duo : quidam enim dicunt quod acquisitio formarum extrinsecarum est acquisitio corporalis non spiritualis, scilicet quod esse earum in anima erit secundum dispositionem secundum quam extra animam sunt. Illi autem qui dicunt quod comprehensio rerum extrinsecarum et acquisitio earum est acquisitio spiritualis sunt bipartiti. Quidam enim dicunt quod in comprehensione earum non indigent medio : dicunt enim quod anima comprehendit suum sen-

partage entre ceux (B2a) qui récusent la nécessité d'un medium dans cette acquisition spirituelle de la forme, et ceux (B2b), à l'opposé, qui la défendent.

Cela donne schématiquement :

(A) Innées en acte

Les formes sensibles

(B1) Acquisition corporelle

(B) Acquises du dehors

(B2a) Sans intermédiaire

(B2) Acquisition spirituelle

(B2b) Par un intermédiaire

Qui voit juste ? Contre les platoniciens, ce sont d'abord les partisans (B) d'une *acquisition* extrinsèque des formes sensibles ; puis contre les partisans de l'acquisition *corporelle*, ceux (B2) qui défendent la dimension *spirituelle* de cette acquisition. Il est clair en effet que la forme de la chose et la forme sentie de la chose ne sont pas dans la même *dispositio*, n'ont pas le même mode d'être : ce qui l'atteste, c'est la capacité qu'a le sens de recevoir des formes contraires ou celles de corps immenses[47]. Reste la dernière alternative, qui demande si l'acquisition spirituelle des formes sensibles requiert un *medium* ou pas. Pour Averroès, fidèle à Aristote[48], la réponse ne peut qu'être positive (B2b), mais elle mérite d'être citée :

> Puisqu'il est apparu que cette perception est spirituelle, nous disons à celui qui nie que la perception du sens se fait par un intermédiaire, que parmi les intentions que l'âme perçoit d'une perception spirituelle, certaines sont universelles, à savoir les intelligibles, et d'autres particulières, à savoir les sensibles. Et pour ces deux sortes d'intentions, de deux choses l'une : soit la

sibile extrinsecum et movendo se ad ipsum et supponendo se illi. <...> Quidam autem dicunt quod anima recipit suum sensibile mediantibus mediis. »

47 Cf. AVERROÈS : Epitomé du *De sensu et sensato*, éd. Shields-Blumberg, p. 29, 15 sq. (cf. éd. ar. Blumberg, 23, 11 sq.) : « sermo autem dicentium quod forme sensibilium imprimuntur in anima impressione corporali destruitur per hoc, quod anima recipit formas contrariorum insimul. Et hoc non tantum invenitur in anima sed in mediis : apparet enim quod per eandem partem aëris recipit videns contraria, album et nigrum. Et hoc etiam, quod videtur, quod maxima corpora comprehenduntur a visu per pupillam, licet sit ita parva adeo quod comprehendit medietatem sphere mundi, est signum quod non existunt colores in ea secundum existentiam corporalem, sed spiritualem. » Sur les difficultés conceptuelles que pose cette conception de la réception spirituelle (qui paraît exclure toute altération physique dans le processus de sensation), et sur ses sources (notamment Ibn Bāǧǧa), voir à nouveau D. BLACK : *Averroes on the Spirituality and Intentionality of Sensation*.

48 Lequel, en vérité, a varié ; voir : G. ROMEYER DHERBEY : *Les choses mêmes. La pensée du réel chez Aristote*. Lausanne : L'âge d'homme 1983, chap. IV.

> perception qu'en a l'âme se fait spirituellement d'une seule et même manière, soit elle se fait de deux manières <différentes>. Si c'était d'une seule et même manière, alors les intentions universelles et particulières adviendraient de la même manière, ce qui est absurde. Dans ces conditions, <on doit dire que l'âme> perçoit les intentions universelles d'une façon, et les particulières d'une autre. S'agissant des intentions universelles, elle les perçoit d'une perception complètement dissociée de la matière, et, pour cette raison, elle n'a pas besoin d'intermédiaire. S'agissant des intentions particulières, elle les perçoit par des choses adaptées aux choses particulières, à savoir les intermédiaires. Et si ce n'était pas le cas, les intentions qui seraient perçues seraient <seulement> universelles, et non particulières. <...> De ce discours, il ressort donc clairement que le fait que ces formes qui sont dans l'âme soient spirituelles <et> particulières est la cause requérant que ces perceptions soient par un intermédiaire.[49]

Si ce texte partage avec le *Grand Commentaire* du *De anima* la thèse de la réception spirituelle des formes senties, c'est-à-dire celle de leur « intentionnalité », le problème qu'ils affrontent, en revanche, est différent. Dans l'Epitomé du *De sensu et sensato*, ce n'est pas le fondement, l'opérateur ou le moteur de cette intentionnalité qui est en jeu, mais la possibilité d'expliquer l'*individualité* de l'intention sentie et de la distinguer, donc, de l'intention intelligée. Pour les caractériser, en effet, il ne suffit pas de soutenir que les formes senties sont reçues spirituellement dans l'âme, car c'est sur ce mode, aussi, que les formes universelles que sont les concepts s'y trouvent. L'*intentio* que l'âme saisit de façon spirituelle, autrement dit, ce peut être une forme sentie (« ce rouge ») aussi bien qu'une forme pensée (« la rougeur »). D'où vient donc qu'elles ne se confondent pas[50] ? Cela tient au *medium*. Si l'intention que l'âme appréhende quand elle sent n'est pas seulement spirituelle, mais individuelle, c'est dans la mesure où l'âme la reçoit par un intermédiaire, comme l'air ou l'eau dans le cas de la vue. Le *medium* par quoi le sens appréhende son objet assure la singularité de l'*intentio* qu'il convoie, tandis que l'in-

49 AVERROÈS : *Talḫīs Kitāb al-ḥiss wa-l-maḥsūs*, éd. Blumberg, p. 24, 9 sq. (nous traduisons) ; cf. éd. Shields-Blumberg, 30, 29 sq. : « Et cum declaratum est hanc comprehensionem esse spiritualem, dicamus negantibus sensus comprehendere per medium quod intentiones quas anima comprehendit spiritualiter, quedam sunt universales, scilicet intelligibilia, et quedam particulares, scilicet sensibilia. Et isti duo modi intentionum aut comprehenduntur ab anima uno modo modorum spiritualium aut ambobus. Et si esset uno modo, tunc intentiones universales et particulares essent eedem, quod est impossibile. Comprehendit igitur intentiones universales uno modo et particulares alio modo. Universales autem comprehendit comprehensione non communicante cum materia omnino, et ideo non indigent medio. Particulares vero comprehendit per res convenientes rebus particularibus, scilicet per media. Et si hoc non esset, tunc intentiones comprehense essent universales, non particulares. <...> Manifestum est igitur ex homc seromine quod propter hoc, quod ista sunt in anima spiritualia particularia, ideo comprehensio est per medium. »

50 Problème d'autant plus épineux qu'ici l'intellect matériel n'est pas une substance séparée.

tellect, qui vise l'universel, se passe de tout intermédiaire[51]. Voilà, par conséquent, quel était ici le problème, qui venait s'ajouter pour les lecteurs latins au questionnement du *Grand Commentaire* : non pas celui de la spiritualisation de la forme sensible (où le sens est comme l'intellect, et semble requérir un moteur pour agir sur son objet), mais celui de la singularisation de l'intention spirituelle (où le sens, cette fois, ne saurait être comme l'intellect, et réclame un *medium* qui limite l'abstraction de la forme qu'il reçoit).

Jean de Jandun et la question du sens agent

Sur le *sensus agens*, quel fut l'héritage d'Averroès dans ce qu'on a coutume d'appeler l' « averroïsme latin »[52] ? On se contentera ici de suivre ce qu'en dit l'un de ses partisans les plus fameux, actif à Paris au début du XIVe siècle : Jean de Jandun (*Iohannes de Janduno*), « Prince des averroïstes »[53].

Le thème du sens agent occupe une place importante dans la production philosophique du maître ès arts que fut Jean de Jandun (m. 1328). Outre une ample question au livre II de ses *Quaestiones de anima* (q. 16)[54], ce sont deux traités[55] au moins qu'il lui consacre. Ils témoignent

[51] En vérité, comme on l'a noté plus haut entre parenthèses, et comme l'atteste le *Grand Commentaire du De anima*, l'intelligible a bel et bien besoin, lui aussi, d'un intermédiaire : ce sera l'intellect matériel, équivalent du diaphane, mais il aura fallu pour bien l'établir qu'Averroès rompe avec Ibn Bāǧǧa faisant de l'imagination comme un « organe » de l'intelligible, à la fois objet, intermédiaire, et récepteur de l'universel.

[52] Sur cette notion discutée, qu'on reprend par commodité, nous renvoyons à l'introduction de notre *Transferts du sujet...*; cf. aussi J.-B. Brenet : *Averroès, commentateur ou dépravateur ?*, in : M. Arkoun (éd.) : *Histoire de l'Islam et des musulmans en France, du moyen âge à nos jours*. Paris : Albin Michel 2006, 223–235 ; Id. : « Averroïsme », in : *Dictionnaire des Idées*. Paris : Encyclopaedia Universalis 2005, 90–91 ; enfin, dans une perspective nouvelle : Brenet, J.-B. : *Les possibilités de jonction*.

53 Sur Jean de Jandun, voir : Weijers, O. : *Le Travail intellectuel à la faculté des arts de Paris : textes et maîtres (ca 1200-1500). 5, Répertoire des noms commençant J (suite : à partir de Johannes D.)* (= Studia artistarum 11). Turnhout : Brepols 2003, 87–104. Pour une étude générale de sa psychologie/noétique, voir Brenet, J.-B. : *Transferts du sujet*. Sur la question du sens agent, voir Mc Clintock, St. : *Perversity and Error. Studies on the « Averroist » John of Jandun*. Bloomington : Indiana Univ. Press 1956, puis la présentation plus complète, avec édition des textes, de Pattin, A. : *Pour l'histoire du sens agent. La controverse entre Barthélemyde Bruges et Jean de Jandun, ses antécédents et son évolution*. Étude et textes inédits. Leuven : University Press, 1988.

54 Cf. *Ioannis de Ianduno philosophi acutissimi super libros Aristotelis de anima subtilissimae quaestiones* (ci-dessous : *QDA*), Venise, 1587 ; Frankfurt a.M. : Minerva 1966, II, q. 16, col. 129 sq. : « an praeter rei sensibilis speciem in sensu receptam, praeterquam sensum, qui subiectum sensationis est, sit aliqua virtus sensationis actiua, seu sensus agens ». Il faut rapprocher ce texte d'une rédaction brève : *Quaestio de sensu agente*, éd. A. Pattin (d'après le manuscrit *Vat. lat.*, 6768, f° 218ra-221vb), in : Pattin, A. : *Pour l'histoire du sens agent...*, 223–234.

d'une vive querelle avec son collègue Barthélémy de Bruges[56], ainsi qu'avec un *socius* anonyme qui, lui-même, mais autrement que Jean, se réclame d'Averroès[57]. Les textes sont d'un intérêt remarquable. Au début du XIVe siècle, l'histoire du sens agent est déjà longue : les principales options sont dégagées, les arguments se sont répétés, affinés, mais, sur la base d'une exégèse minutieuse d'Averroès, le maître Jean de Jandun livre une nouvelle lecture.

Sa position est systématique et s'offre comme l'analogue inférieur de ce qu'il défend pour l'intelliger[58]. Fortement influencée par Duns Scot[59], quoiqu'implicitement, elle met en œuvre plusieurs principes de sa doctrine, qu'on ne peut que brièvement rappeler : premièrement, l'idée que l'âme ne saurait pâtir du corps en un sens absolu[60] ; deuxièmement, qu'il faut distinguer en tout processus cognitif la réception de l'espèce et l'acte de cognition, lequel consiste à actuer la *species* en effectuant sa dimension représentative ; troisièmement, que dans les sortes de cause on doit placer, articulées l'une à l'autre, la cause préparatoire ou dispositive (*disponens*) et la cause parachevante ou complétive (*perficiens*)[61].

Pour l'intelliger, Jean raisonne ainsi : l'image est nécessaire et produit d'elle seule[62] une *species* intelligible en agissant sur l'intellect matériel ; mais cette passion n'est pas le terme du processus intellectif puisque l'âme, sur cette base, déclenche l'acte immanent d'intellection qui lui est propre. En effet, la réception de l'espèce intelligible dans l'intellect n'équivaut pas à l'acte de penser mais n'en constitue que la cause préparatoire. Ce qui achève le processus intellectif, c'est l'acte de l'intellect

55 Le *Sophisma de sensu agente*, éd. A. Pattin (d'après les manuscrits Paris, Bibl. nat. lat., 16089, f° 160ra-166r et Osimo, *Collegio Campana*, 39 [= 18 L 38]), in : PATTIN, A. : *Pour l'histoire du sens agent...*, 118–165 ; et le *Tractatus de sensu agente*, éd. A. Pattin (d'après le manuscrit Osimo donné ci-dessus), in : PATTIN, A. : *Pour l'histoire du sens agent...*, 166–222.

56 Le *De sensu agente* de Barthélémy, qui s'oppose à l'existence d'un sens agent, est édité par PATTIN, A. : *Pour l'histoire du sens agent...*, 46–94.

57 Le texte (ms Paris, *Bibl. nat.*, lat., 16089, f. 167ra-170ra) est édité par PATTIN, A. : *Pour l'histoire du sens agent...*, 332–335. Pattin en attribue la paternité à « Thomas de Wilton » (sic). Pour la contestation de cette attribution (il pourrait s'agir de Maino de Milan, dont nous préparons avec I. Costa l'édition des *Quaestiones de anima*), voir : BRENET, J.-B. : *Jean de Jandun et la Quaestio de anima intellectiva de Thomas Wylton*, in : Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 56 (2009) 2, 309–340, ici 336–339. Le *socius*, qui critique Barthélémy autant que Jean (lequel lui répondra...), précise, au cours de son exégèse : « et haec est intentio exposita conveniens sermonibus Aristotelis et Averrois ubicumque » (349, 28–29).

58 Pour les éléments analogues avec l'intelliger, voir BRENET, J.-B. : *Transferts du sujet*, 165–167 ; 179 ; 278–279.

59 Cette influence est forte aussi chez le contemporain de Jean de Jandun, qu'il copie à longueur de pages : Thomas Wylton ; voir BRENET, J.-B. : *Les possibilités de jonction...*

60 C'est pourquoi l'on a pu parler d'« augustinisme » à propos de Jean de Jandun.

61 Sur cela, voir BRENET, J.-B. : *Transferts du sujet*, 278–283.

62 Ce qui revenait à déplacer le niveau d'intervention de l'intellect agent.

agent, qui consiste à « abstraire » l'espèce déjà intelligible, présente dans l'intellect matériel, c'est-à-dire à activer sa dimension représentative d'un universel. Penser n'est donc pas pâtir d'une image, ni d'une espèce intelligible ; c'est, après l'avoir reçue, « agir » une telle espèce en exhibant l'intelligible dont elle est l'*intentio*. Il faut un intellect agent, par conséquent, pour pouvoir intelliger, mais son intervention ne se situe pas au niveau de l'image, son abstraction ne consiste pas à dépouiller le fantasme de ses traits individuants, elle « agit » sur l'espèce déjà universalisée en actualisant sa puissance signifiante.

Pour le sens, il en va de même. Il faut un « sens agent », assurément. Mais, dit Jean de Jandun, qu'on n'aille pas mal l'entendre ! Le sens agent, chez lui, n'est aucunement un sens dont l'action devrait s'appliquer aux sensibles en dehors de l'âme pour en abstraire les intentions, c'est-à-dire les espèces capables d'affecter le milieu puis les organes des sens. Voilà qui serait ridicule, dit le maître ès arts[63]. Le sens agent n'intervient pas dans l'engendrement de l'objet *intentionnel susceptible* de mouvoir le sens. Au contraire, il n'agit que dans un second temps, qui *suppose* la production de cette espèce et sa réception dans le sens[64]. Un processus cognitif, en effet, a deux phases : la première, passive, est la réception de l'*intentio* d'un objet, qui prépare ou dispose la faculté de connaître[65] ; la seconde, active, est l'effectuation de l'acte de connaissance lui-même, sur la base de ce que l'*intentio* représente. C'est là, seulement là, dans cette

63 Voir JEAN DE JANDUN : *QDA* II, 16, col. 136.

64 Le problème n'est pas d'expliquer la production de l'espèce : cela, si l'on peut dire, se fait tout seul ; la difficulté, une fois que l'espèce est produite, est d'expliquer son activation, c'est-à-dire l'advenir de la connaissance. Le sensible, autrement dit, est capable de produire son espèce, mais pas la connaissance de ce qu'il est ; il peut offrir ce qui, intentionnellement, le représente, mais pas opérer ce qui, effectivement, le fait connaître : cf. PATTIN, A. : *Pour l'histoire du sens agent*..., 164, 6 sq. : « nec videtur valere quod communiter dicitur, exponendo quod phantasmata non sunt sufficienter proportionata intellectui ut povenant ipsum, et ideo oportet esse alium motorem. Sed sensibilia sunt sufficienter proportionata sensui ut agant in ipsum suas similitudines in quantum sensus coniunctus est organo immutabili ab ipsis sensibilibus. Sed quod sint sufficienter proportionata sensui ut efficient per seipsam cognitionem sensitivam, non video ». Mais alors, qu'est-ce qui cause la *species* ? Voir *ibid.* : 225, 88 sq. : « Sed tu dices quid est causans hanc speciem intentionalem in medio et in sensu ? Respondeo quod est ipsum sensibile extrinsecum. Sed sensibile extrinsecum, ut color et sic de aliis, dupliciter potest accipi : uno modo ut facit unum cum materiali corpore in quo est, et sic non causat speciem immaterialem vel in medio vel in sensu cum ut sic sit forma materialis. Alio modo potest accipi color ut est divisibile essentiae et negatur ab essentia et natura materialis corporis et quia, ut sic, corporalem materiam non includit, ideo potest hoc modo causare speciem imaterialem et intentioalem in medio et in sensu. Ex quibus verbis apparet quid est illud agens quod causat formam intentionalem in medio vel sensu. »

65 Il ne faut pas se tromper, ainsi, sur le type de causalité qu'exerce le sensible dans la sensation. Pas de sensation sans sensible, certes, mais le sensible n'est requis qu'à titre de cause *sine qua non* disposant le sens à l'effectuation de son acte : cf. PATTIN, A.: *Pour l'histoire du sens agent*..., 191, 63 sq. : « quamvis non sentiamus sensibus exterioribus sine praesentia sensibilium exteriorum, tamen non sequitur ex hoc quod sensibilia agunt sensationem nisi sicut agens dispositivum. »

seconde et dernière étape, qu'opère le sens agent. Son action ne consiste donc pas à produire la *species* d'un objet (le sensible) dont la subjection sensorielle équivaudrait à la sensation (sentir, dès lors, n'étant rien que pâtir d'une espèce singulière), mais à agir la sensation, *i.e.* l'acte de sentir, en se fondant sur l'espèce préalablement reçue[66]. D'où cette définition : « per sensum enim agentem intelligimus virtutem animae, quae immediate efficit sensationem in sensu passivo disposito per speciem a sensibili sibi impressam »[67]. Ainsi, le sens « actif » ou « agent » n'agit pas sur le sensible. Ou plutôt : il n'agit pas sur lui en tant que ce sensible possède un *esse reale*, c'est-à-dire comme réalité corporelle, mais seulement en tant qu'il revêt déjà un *esse spirituale*, c'est-à-dire en tant que *species* dans le sens[68]. Clairement, donc, l'action du *sensus activus* n'est pas une spiritualisation du sensible réel, mais la « sensation » du senti spirituel, c'est-à-dire l'effectuation cognitive de sa dimension représentative[69]. On le répète : l'acte de sentir ne se confond pas avec la passion de

[66] Cf. PATTIN, A. : *Pour l'histoire du sens agent*..., 128, 98 sq. : « dicimus quod in anima sensitiva necesse est esse sensum agentem, sed non sic intelligimus quod ipse sensus agens protendatur vel egrediatur ad sensibilia ita quod ipse vel actio eius recipiatur in aliquo exteriori ab ipso sentiente et quod eo mediante vel actione eius ipsum sensibile suam speciem generet in medi et in organo. Hanc enim positionem sufficienter improba<n>t rationes philosophicae et inferius improbabitur. Sed ponemus sensum agentem principium effectivum immediatum sensationis quae recipitur in sensu passivo disposito per speciem rei sensibilis ei impressam a sensibili, et imaginatur per hunc modum quod sicut corpus luminosum praesens diaphano generat in ipso lumen quo disponitur ipsum diaphanum ad suceptionem intentionis coloris, sicut sensibile quocumque praesens ipsi sensui proprio agit in ipso suam speciem qua disponitur vis sensitiva ad receptionem sensationis a sensu activo et sicut color praesens aeri non generaret in istis diaphanis suam speciem nisi esset actu illuminata ut patet secundo De anima, sic sensus non produceret sensationem in sensu passivo nisi ipse sensus passivus esset informatus specie sensibili. »

[67] Cf. PATTIN, A.: *Pour l'histoire du sens agent*..., 152, 43 sq. ; si les opposants l'entendent ainsi, par conséquent, c'est parfait ; voir *ibid.* : 151, 34 sq. : « quid igitur primo dicunt per nomen sensus agentis intelligi : virtutem animae quae facit sensibilia extra animam quae sunt potentia intentiones, actu intentiones ? Si ipsi intelligunt per intentiones quas efficit sensus agens ipsas sensationes sensibilium quae sunt in sensibus in potentia pro tanto quia ipsa sensibilia non habent perfectam virtutem efficiendi huiusmodi sensationes, sed solum habent virtutem disponendi sensum passivum ad susceptionem ipsarum sensationum, ut prius visum fuit, sic bene capiunt sensum agentem. »

[68] Voir JEAN DE JANDUN : *QDA* II, 16, col. 139 ; cf. PATTIN, A. : *Pour l'histoire du sens agent*..., 143, 82 sq. : « et cum dicitur quod sensus agens non agit in sensibile nec e contrario, dicemus quod sensus agens non agit in sensibile secundum esse quod habet extra animam, ita quod actio eius recipiatur in sensibili extra animam existente, sed agit in sensibile secundum esse quod habet in anima, scilicet in quantum agit in speciem eius receptam in sensus, non tamquam in principali receptivo suae actionis, sed tamquam in immediata dispositione ad suam actionem recipiendam, sicut si diceremus quod color immutans medium illuminatum agit in lumen, non tamquam principale receptivum suae actionis, sed tamquam in praeparationem diaphani ad recipiendum intentionem coloris. »

[69] La sensation est redéfinie : sentir n'est pas recevoir l'espèce, c'est produire la sensation. Cf. PATTIN, A. : *Pour l'histoire du sens agent*..., 148, 39 : « sentire, id est efficere sensationem ».

l'espèce puisque c'est à l'âme même, *via* le *sensus agens*, que revient d'en présider l'effectuation. « Sentire accidit in quodam pati », écrit Aristote : le sentir se produit *dans* une passivité, il lui fait suite, mais il *n'est pas* cette passivité elle-même [70] : il la couronne. Une passion arrive à laquelle s'ajoute l'acte de l'âme, conférant à cette dernière le statut de « cause active » *per se* qui la déprend de l'accidentalité sans noblesse des choses qu'on sent[71].

Nous sommes loin, sans doute, d'Averroès, même si Jean ne cesse de le citer. La doctrine « averroïste » du sens agent que le maître développe est une interprétation du Commentateur, elle n'en est pas la répétition. Mais en dépit des différences, une chose frappe, sur laquelle nous finirons, et qui concerne l'enjeu théorique d'une telle problématique. Il est clair chez Averroès que la théorie de l'intellect agent ne sert pas seulement à expliquer la production de l'intelligible sur la base de l'image. C'est l'autonomie de l'être pensant, aussi, et plus fondamentalement, qu'elle justifie. L'intellect agent est ma forme, en effet ; peut-être pas d'emblée, et pas totalement, mais dès que ma vie pensante commence, et de plus en plus. Or, en tant qu'il est ma forme, je pense comme je le veux, à mon gré, et je suis l'agent de ma pensée : ce n'est pas seulement parce que les images sont dans l'âme, intrinsèques, que nous pensons quand nous le voulons et que nous sommes relativement indépendants ; c'est en tant, plus radicalement, que l'intellect agent est en moi ce par quoi j'universalise l'image. Il faut s'en aviser pour envisager un enjeu possible de la doctrine du sens comme « moteur » analogue à l'intellect agent : ce ne serait pas seulement l'explication de la spiritualisation du sensible (comme on explique l'universalisation de l'image par l'intellect agent), mais la fondation, jusque dans le sentir, d'une autonomie de

[70] À propos de la sensation, analogue à la pensée, cf. JEAN DE JANDUN : *QDA* II, 14, col. 124 : « Et multum notandus est modus loquendi Aristotelis. Dicit enim quod sentire accidit in quodam pati et moueri, quod sine dubio verum est. Non enim sentire est formaliter et essentialiter ipsum pati et moueri a sensibili ». Cf. aussi *QDA* II, 31, col. 199 : « Item illud est plane contra Commentatorem in isto 2 capitulo de sensu communi, ubi dicit, quod recipere colorem est aliud a iudicare colorem, et iudicare est ipsum cognoscere : quare etc. Et hoc est contra Aristotelem qui dicit, sentire accidit in quodam pati… ». Je connais une couleur quand j'en juge, une fois reçue sa forme. Connaître est donc une *action* qu'on réalise *dans un second temps*.

[71] Cf., à propos de la sensation : « Nec est dicendum quod ipsa anima sit causa agens ipsum sentire per speciem rei sensibilis solum, quia, cum species rei sensibilis sit accidens aduentitium et separabile, ut manifestum est, sequeretur quod anima non esset actiua ipsius sentire nisi pure et omnino per accidens, quod est absurdum et omnino contra Aristoteles […]. Est ergo intentio plane quod anima est per se causa actiua ipsius sentire » (JEAN DE JANDUN : *QDA* II, 14, col. 123). Or elle ne peut l'être qu'en vertu d'un *sensus agens*. Pour une réponse strictement parallèle sur l'intellection, cf. JEAN DE JANDUN : *QDA* III, 23, col. 339 (« intelligere nostrum dependet ab aliquo principio per se actiuo immediato ») et col. 341 (« necesse est esse intellectum agentem, quod sic probo, quia, si non esset intellectus agens, sequeretur quod intelligere non esset ab aliquo principio actiuo immediato et per se »).

l'agent humain, progressant vers son être dans chacun de ses actes cognitifs.

Résumé
Dans la scolastique, on appelle « sens agent » (sensus agens) l'équivalent, dans l'ordre sensible, de ce qu'est l'intellect agent dans l'ordre intelligible. S'il nous faut produire l'intelligible à partir des images, n'est-il pas également nécessaire, au niveau inférieur, de produire la forme sensible à partir des choses singulières ? C'est le problème que nous étudions ici, d'abord chez Averroès, qui semble défendre l'existence d'un moteur extrinsèque nécessaire à la spiritualisation de la forme sentie ; puis dans l'averroïsme dit « latin », et principalement chez sa grande figure, Jean de Jandun, lequel fournit une interprétation singulière de l'activité sensorielle, distincte de ce qu'Averroès suggère.

Abstract
The scholastic tradition calls "agent sense" (sensus agens) the equivalent, in the order of the sensible, of what the agent intellect is in the order of the intelligible. If we are to "produce" the intelligible form from images, then is it not necessary, at a lower level, also to produce the sensible form from singular things? We shall first study here the occurrence of this question with Averroes, for whom it seems we have to posit the existence of an extrinsic motor that will grant the sensible the spiritual mode of being required by sensation; then, on this topic, we consider Averroes' legacy in what is commonly referred to as "Latin Averroism", and specifically with John of Jandun, who interprets, rather than repeating, the Commentator.