

Averroès et la question du consensus

Ali Benmakhlouf

PID_00159010



Universitat Oberta
de Catalunya

www.uoc.edu

Sommaire

Introduction.....	5
1. Les conditions de possibilité du consensus.....	7
2. Sauver la pratique de la philosophie.....	10
3. Le plaisir de penser.....	13

Introduction

Averroès (1126-1198) peut être approché selon différentes descriptions définies : « le commentateur d'Aristote », « le grand juge de Séville, puis de Cordoue » (*quadi al qudat*), etc. Chacune d'elles ouvre un chemin vers lui. Ici, c'est surtout à la première que nous nous attacherons.

La redécouverte d'Aristote dans ce qu'on pourrait appeler le contexte andalou, participe certes d'un rationalisme d'État (les Almohades), mais elle est loin de s'y réduire. Dans l'esprit d'Averroès, elle permet aux Andalous de prendre leurs distances à l'égard de la mystique, si dominante à l'époque, mais aussi à l'égard du mode d'argumentation théologique caractérisé par une passion de l'ambiguïté, mode qui non seulement fragilise la foi en posant des questions sans l'outil conceptuel nécessaire pour les traiter (seul le savant-philosophe maîtrise la démonstration), mais finit aussi par diviser les individus et menacer l'ordre social.

Concernant Aristote, nous savons que les commentaires d'Averroès consistent à sortir en partie l'aristotélisme du néo-platonisme dans lequel l'avaient confiné les commentateurs orientaux (Al Farabi, Avicenne). Comment revenir au texte d'Aristote sans être influencé par les lectures platonisantes ? À première vue, cette question peut sembler simplement doctrinale. Elle s'explique pourtant par un contexte socioculturel ; il s'agit de lever les attaques d'Al Ghazali (mort en 1111) contre la pratique philosophique, en montrant, d'une part, que la philosophie ne mène pas à l'athéisme, mais au contraire fait sienne l'obligation coranique d'« examiner le royaume des cieux et de la terre et toutes les choses que Dieu a créées » (Coran, VI, 75) – par là, la pratique philosophique gagne une qualification juridique d'acte obligatoire ; et en montrant, d'autre part, que la présence même d'une élite – les savants célébrés dans le Coran sous la figure des « sages » – est l'occasion de réfléchir sur ce qui doit faire l'objet d'un consensus au sein de la société : par exemple, les hypothèses cosmologiques sur la nature de l'univers peuvent-elles faire l'objet d'un consensus social ? Plus généralement, les questions spéculatives doivent-elles donner lieu à un consensus ? Le traitement de ces questions permet de voir de plus près Averroès dans le contexte.

D'ordinaire, dans la tradition musulmane, le consensus est une forme d'accord sur le sens du texte religieux. Averroès indique de façon exemplaire dans son *Discours décisif* qu'il ne peut y avoir de consensus que sur les questions pratiques et non sur les questions théoriques. Par là, il dénie au consensus toute portée spéculative et sape les bases de la pratique des théologiens fondée sur des interprétations qui se veulent consensuelles et qui ne laissent pas de donner lieu à un esprit de sectarisme dès lors que le consensus que telle ou telle école théologique a édicté n'est pas partagé. La culture philosophique d'Aver-

Discours décisif

Averroès (1996) *Fasl al-maqâl (Discours décisif)*, éd. bilingue, trad. française de M. Geoffroy. Paris : GF-Flammarion (p. 125).

roès le pousse à **mettre la preuve au premier plan et non le consensus** et à abandonner ainsi cette notion de consensus à la dialectique des théologiens. Comment se fait cet abandon ? Il importe pour cela de revenir aux commentaires aristotéliens d'Averroès et en particulier aux *Topiques*, pour voir comment la dialectique d'Aristote va servir à circonscrire et à invalider le consensus de la dialectique religieuse dans sa portée spéculative.

Dans un premier temps, nous envisagerons donc la notion de consensus en partant d'un principe d'Aristote repris dans les *Topiques* : ce principe énonce ce dont on peut raisonnablement parler, c'est-à-dire ce qui est susceptible d'être soumis à la question et à la discussion et dans lequel la question du consensus trouve sa légitimité. Cela revient à commencer par poser les conditions de possibilité du consensus et nous prendrons pour ce faire la question des miracles : peut-on raisonnablement discuter des miracles et si oui, sous quelle forme ?

Dans un deuxième temps, nous aborderons le consensus du point de vue de la pratique d'une communauté scientifique. La question d'Averroès fut celle-ci : comment sauver la pratique de cette communauté qui débat incessamment et semble donner lieu à des résultats toujours révisables en la soustrayant à l'emprise du consensus religieux qui, d'accord un jour avec une interprétation, écartera par là-même d'une forme sectaire, d'autres façons de voir ?

Dans un troisième temps, nous soulignerons la base métaphysique qui permet à Averroès de fonder une pratique de pensée et indiquerons qu'au-delà du consensus socialement défini et strictement délimité dans sa portée (les cinq piliers de l'islam, à l'exclusion de toute spéculation théorique), existe le partage et le plaisir de penser, partage et plaisir qui supposent une intelligence en acte et dont l'exercice permet de neutraliser la passion de l'ambiguïté dont font souvent preuve les théologiens.

1. Les conditions de possibilité du consensus

Concernant notre premier point, à savoir les conditions de possibilité du consensus, il faut noter que d'un point de vue philosophique, le consensus relève de la dialectique qui est une pratique de discours visant à proposer des prémisses communément partagées, non pas des prémisses certaines qui font l'objet de la démonstration, mais celles pour lesquelles il existe une forte vraisemblance. Concernant les prémisses dialectiques, le communément partagé répond à une règle stricte : tout n'est pas dialectisable ; ce qui ne présente aucune difficulté et dont la démonstration est aisée (la neige est blanche), ne relève pas de la dialectique. Mais ce dont la démonstration est très lointaine n'est pas non plus dialectisable, c'est-à-dire n'est pas susceptible de donner lieu à la présentation argumentée de deux thèses contradictoires. Il faut donc s'assurer que le problème discuté est discutable. Les prémisses dialectiques sont abordées sous forme de questions et il est du ressort du dialecticien non pas tant de résoudre des problèmes, que de ne rien négliger de ce qui peut les résoudre, c'est-à-dire ne rien négliger de ce que nécessite son art. Or, il y a des questions qui ne peuvent être abordées comme des problèmes dialectiques. Rompre cette règle, selon laquelle tout n'est pas dialectisable, c'est d'emblée ouvrir la voie à des sophismes plus qu'à des dissensions. Parmi ces problèmes non dialectisables, Averroès place les miracles et exprime le regret de voir des philosophes comme Avicenne rompre la règle aristotélicienne qui consiste à ne pas tout dialectiser.

« Les philosophes anciens ne parlent pas des miracles, car les miracles selon eux, font partie de ces choses qu'il ne faut pas soumettre à l'examen, ni mettre sous forme de question. »

Pas de questionnement dialectique donc sur la question des miracles. C'est l'un des passages où s'illustre le mieux le retour à Aristote au-delà des commentaires des Orientaux. Averroès répond ici à Al Ghazali, qui avait relevé quelques incohérences chez Avicenne concernant les miracles et qui s'autorisait une généralisation induite en condamnant tous les philosophes. Averroès montre que les incohérences n'adviennent que par la non-application de certaines règles élémentaires et surtout qu'elles ne sont pas le propre des philosophes : en général, ce sont plutôt les théologiens qui méconnaissent les règles du discours.

« Quant à ce qu'il (al Ghazali) note à ce propos concernant les causes que les philosophes auraient données, je ne connais personne d'autre si ce n'est Ibn Sina, qui en ait parlé.

(1) Ce dont la démonstration est trop éloignée.

Si tu examines les miracles dont l'existence a été authentifiée¹, tu les trouveras être de cette espèce (hors de portée de l'homme) ; le livre de Dieu les a rendus évidents, livre qui n'est pas du point de vue de l'ouïe miraculeux comme l'est la métamorphose du bâton en serpent, mais sa constitution est miraculeuse du point de vue des sens et de l'examen pour tout homme ayant existé et qui existera jusqu'au jour du jugement dernier. »

Ce passage délimite soigneusement le champ de l'investigation rationnelle : du point de vue de l'ouïe, le Coran n'est pas une chose miraculeuse ; le Coran peut être entendu, lu, il est donc objet de compréhension et on peut en faire l'exégèse. En cela, rien de miraculeux. L'enjeu ici est de taille : en mettant l'accent sur le **caractère intelligible, rationnel de la réceptivité du Coran**, Averroès ouvre le texte coranique aux investigations rationnelles. Parmi ces méthodes, nous n'en retiendrons ici qu'une seule, la méthode comparative, qui permet, d'une part de mettre en proportion le Coran lu avec d'autres textes connus par l'homme et d'autre part de trouver dans le Coran des notions auxquelles on peut donner des équivalents notionnels.

Aristote nous parle des règles de la tragédie et cite abondamment *L'Odyssee*. Les règles qu'il donne concernent non pas le genre d'une culture déterminée, mais un genre susceptible de se trouver dans toutes les cultures ; son propos philosophique ne peut pas avoir été de donner des règles pour le genre d'une culture déterminée. Aussi, quand bien même les poètes arabes ne se soient pas distingués dans le genre épique, un genre analogue existe : le Coran. Averroès dit plus généralement d'ailleurs « **le récit scripturaire** ». Le Coran est à entendre comme une vaste épopée, parfois même comme une tragédie grecque : ce qui s'abat sur _dipe comme malheur immérité et qui est le propre de son destin tragique est semblable à ce que la Bible et le Coran racontent de Joseph martyrisé par ses frères : on y retrouve en effet le ressort tragique, à savoir un malheur immérité qui advient par un proche et qui suscite pitié et terreur.

Le paragraphe 100 du commentaire d'Averroès de la *Poétique* est explicite à cet égard. Averroès, parlant de l'épopée et reprenant l'exemple grec du discours homérique qu'Aristote considère comme le discours épique par excellence, nous dit :

« [...] tout cela leur [aux Grecs] est spécifique et n'existe pas chez nous, soit parce que ce qu'il mentionne n'est pas commun à la plupart des nations (*oumam*), soit parce qu'il y a de façon accidentelle (*'arad*) chez les Arabes un élément étranger à la nature, ce qui est la bonne raison car il n'a pas cherché dans son livre à établir ce qui est spécifique aux Grecs mais plutôt ce qui est commun aux nations naturelles. »

Averroès. *Commentaire de la Poétique*, paragraphe 100

Cet élément étranger à la nature n'est bien sûr pas la culture ; l'opposition n'est entre nature et culture, mais entre nature réalisée et non réalisée. Ce qui empêche les Arabes non andalous d'être une nation naturelle à part entière c'est le nomadisme. Être une nation naturelle c'est être une nation de la cité et de la sédentarité. La poésie arabe des Arabes de l'anté-islam, glorifiant la tribu, ne peut être une poésie naturelle. Le texte scripturaire aide pourtant les Arabes à être une nation naturelle. Certes, il n'existe pas l'équivalent d'Homère, mais il y a ce qui en tient lieu : le récit scripturaire.

Analogie entre l'épopée et les récits scripturaire

On aurait aimé voir Averroès développer cette analogie entre l'épopée et les récits scripturaire mais il ne fait que la mentionner au paragraphe 98. Cette mention est toutefois importante car elle écarte la possibilité d'opposer la nature à l'imposition de la loi révélée.

Une nation peut être naturelle, avec ou sans la loi révélée. Réaliser sa nature, accomplir sa finalité immanente, peut se faire aussi bien dans un cadre païen que dans un cadre religieux. La religion peut certes aider à l'accomplissement de la tâche naturelle et c'est d'ailleurs le cas chez les Andalous, qui ont su se sédentariser par et selon l'islam, mais cette raison suffisante n'est pas nécessaire.

Il y a donc la comparaison du Coran avec d'autres textes, mais il y a aussi les équivalents notionnels que l'on peut trouver dans ce texte. Donnons la parole à Averroès :

« Quant à ce qu'il (Al Ghazali) dit de la vision des prophètes, je ne connais parmi les anciens qu'Ibn Sinna qui en ait parlé ; ce que disent les anciens à propos de la Révélation et de la vision se rapporte à Dieu par la médiation d'un être spirituel non corporel, donateur selon eux de l'intellect humain et c'est ce que les contemporains appellent intellect agent et que le récit scripturaire (*chari'a*) appelle ange. »

Averroès (1987). *Tahâfut at-tahâfut*, 2^e édition arabe de M. Bouyges (pp. 515-517).

Cette transposition/traduction nous fournit l'occasion d'enchaîner notre propos avec le second point : une fois qu'on a donné le cadre dans lequel les questions pouvaient être posées et qu'on a levé l'interdit de questionner le Coran dans ce qu'il a d'intelligible pour nous, c'est-à-dire de transposable pour tout un chacun, Grec, Arabe, musulman ou païen ayant les moyens naturels (non surnaturels) d'utiliser sa raison, une fois donc qu'on a élucidé ce point, armés de la règle de ce qui est dialectisable, voyons ce sur quoi il y a ou non consensus.

2. Sauver la pratique de la philosophie

Le consensus, comme on l'a dit, porte de façon privilégiée sur des problèmes dialectiques, c'est-à-dire des problèmes qui donnent lieu à des prémisses communément partagées. Le propre du philosophe est d'être un homme de démonstration, non de dialectique. Dès lors, ce qu'il vise n'est pas le consensus, mais la preuve. Les preuves, par nature, ne se contredisent pas les unes les autres et ne s'opposent pas. Ce qu'Averroès cherche à travers cette distinction entre la preuve et le consensus, c'est à sauver la pratique de la philosophie.

On sait que l'un des griefs faits à la philosophie est de produire des thèses contradictoires, donc de semer le scepticisme et le doute et d'engendrer une suspicion à l'égard de la pratique religieuse, en un mot, de dissoudre la vérité. L'enjeu pour Averroès est de rejeter ce *credo* qui discrédite la philosophie, en montrant que les thèses philosophiques ne sont pas objet de consensus : ce ne sont pas des thèses présentes sous la forme dialectique de l'opposition, c'est-à-dire des thèses susceptibles de produire un assentiment à une thèse tout en étant enclin à admettre la possibilité de la thèse opposée. Les interprétations philosophiques ne sont pas de nature dialectique ; il n'y a pas de consensus à leur sujet, car en vérité, dans la mesure où elles visent la démonstration, elles ne sont pas si divergentes.

L'exemple des thèses cosmologiques

Prenons l'exemple des thèses cosmologiques sur la création ou non du temps, la création ou non de la matière. On dispose, quant à ces questions, de la thèse platonicienne et de la thèse aristotélicienne : affirmer le commencement du temps (Platon) ou le nier (Aristote) ne donne pas lieu à des thèses opposées, mais à des « doctrines qui ne sont pas si fortement éloignées² l'une de l'autre pour qu'on puisse qualifier l'une d'infidèle et pas l'autre. Car des opinions pour lesquelles ce serait le cas devraient être éloignées au maximum l'une de l'autre, c'est-à-dire être opposées, comme les théologiens ont estimé que c'était le cas en l'occurrence – à savoir que les noms de prééternité et d'adventicité appliqués au monde dans sa totalité étaient des opposés ; mais il est ressorti de notre propos que ce n'était pas le cas ».

⁽²⁾Selon que l'on mette l'accent de la similitude du temps avec l'existant véritable ou l'existant adventice.

Référence bibliographique

Averroès (1996). *Fasl al-maqâl (Discours décisif)*, éd. bilingue, trad. française de M. Geoffroy. Paris : GF-Flammarion (p. 133).

Le travail qui consiste à opposer les philosophes, travail auquel s'adonne quelqu'un comme Al Ghazali³ (relayé par les théologiens), introduit la philosophie sur la scène dialectique et rhétorique. Le résultat est dès lors désastreux à plus d'un titre :

⁽³⁾ Celui-ci avait considéré que les philosophes comme Al Farabi et Ibn Sina avaient rompu le consensus sur l'éternité du monde et qu'ils étaient par là même infidèles. Toutefois, selon Averroès, Al Ghazali ne peut pas les avoir taxés d'infidélité de façon catégorique car celui-ci déclare que « La qualification d'infidélité pour rupture de consensus est sujette à caution. »

Averroès (1996). *Fasl al-maqâl (Discours décisif)*, éd. bilingue, trad. française de M. Geoffroy. Paris : GF-Flammarion (p. 127).

1) On oppose au lieu de concilier.

2) On développe une passion de l'ambiguïté car on présente comme productions de l'intellect ce qui ne sont que des opinions soustraites à la preuve. C'est le propre des interprétations théologiques qui, en raison de leur inadéquation avec le texte sacré (vu qu'elles n'atteignent pas la preuve) et avec le public incapable de les comprendre (n'ayant naturellement accès qu'à ce qui est manifeste dans le texte), précipitent « les gens dans la haine, l'exécration mutuelle et les guerres ».

3) En mettant les productions de la philosophie sur le terrain socioreligieux et sociopolitique, on menace tout consensus possible. Autrement dit, on engendre sectes et dissensions sur la base d'interprétations théologiques qui veulent passer pour être conformes au texte obvie et donc forcer la conviction. Or « avec leurs thèses à propos du monde, les théologiens ne sont pas non plus en conformité avec le sens obvie du texte révélé. Ils interprètent. Il n'est pas dit en effet dans la Révélation que Dieu ait jamais été avec le pur néant, ceci n'y est nulle part énoncé ».

Résultat paradoxal donc : en mettant la philosophie sur le terrain du consensus, c'est-à-dire sur le terrain de l'opposition des thèses, on menace à la fois la pratique philosophique et l'ordre social.

L'argument du temps

Thèse : L'antériorité selon la cause (Dieu cause du monde) n'est pas une antériorité selon le temps. Une antériorité de Dieu sur le temps est contradictoire : Dieu aurait existé **avant** le temps du monde. Il y aurait eu un temps avant le temps. Autrement dit, le temps est éternel. Comme le temps est la mesure du changement, il doit y avoir quelque chose qui change : la matière ; donc la matière est éternelle.

Objection : le temps n'a pas d'existence réelle ; c'est un mode de notre représentation. Le temps n'existe pas dans les choses mais dans notre âme, qui se les représente dans la succession. Il y a ainsi une subjectivation du temps.

Réponse : Le temps est bien un nombre du mouvement, comme l'avait dit Aristote, mais il convient de distinguer ce temps de Dieu, qui est hors du temps. Il faut par ailleurs distinguer trois sortes d'êtres. Il y a Dieu qui n'est ni produit, ni causé ; il y a le monde, qui est causé mais non produit et il y a les êtres soumis à la génération et à la corruption, qui sont à la fois produits et causés. Le monde n'est pas précédé par le temps, n'est pas soumis à la corruption et est causé par un agent. Averroès pense retrouver ainsi le point de vue des théologiens, qui s'accordent à dire que le monde commence avec le temps puisque leurs doctrines atomistes font du temps le contemporain des choses. Ils reconnaissent ainsi que le monde n'est pas produit dans le temps. Ils s'accordent également sur le fait que le monde est sans fin dans le futur.

Référence bibliographique

Averroès (1996). *Fasl al-maqâl (Discours décisif)*, éd. bilingue, trad. française de M. Geoffroy. Paris : GF-Flammarion (p. 165).

Référence bibliographique

Averroès (1996). *Fasl al-maqâl (Discours décisif)*, éd. bilingue, trad. française de M. Geoffroy. Paris : GF-Flammarion (p. 165).

« Il n'y a de divergence entre eux qu'en relation au temps passé et à l'être dans le passé, dont les théologiens pensent qu'il est fini – ce qui est aussi la position de Platon et de son école – alors qu'Aristote et ceux de son groupe pensent qu'il est sans fin, comme c'est le cas pour le futur. »

Averroès (1996). *Fasl al-maqâl (Discours décisif)*, éd. bilingue, trad. française de M. Geofroy. Paris : GF-Flammarion (p. 133).

Averroès cherche à minimiser ces différences de doctrine en indiquant que seule une insistance sur les similitudes du monde avec les choses créées ou avec le principe incréé a pu fixer l'étiquette de monde créé ou de monde incréé ; mais qu'en réalité, vu qu'il n'est ni l'un ni l'autre, puisqu'il est causé sans être produit, les oppositions ne doivent pas donner lieu à une accusation d'impiété.

Ensuite il se fonde sur un sens obvie du texte pour souligner que le monde est « persistant » (*moustamir*) des deux côtés : du côté futur, comme du côté passé.

Il indique enfin que sur des questions spéculatives de cette nature, il est très difficile d'obtenir un consensus et que l'accusation d'infidélité est par conséquent inadaptée. Si pour les questions de pratique religieuse et de croyances partagées qui font la foi (existence de Dieu, des prophéties, de la béatitude et des tourments dans l'au-delà), il est difficile de rompre le consensus pour les questions théoriques, dans la mesure même où seuls « des gens de la démonstration et de l'interprétation » sont habilités à poser ces questions et que par définition il s'agit d'une élite parmi les croyants et non de tous les croyants, il peut donc y avoir des divergences. L'existence même d'une élite repose sur une relativisation du consensus.

« Puisqu'il en est ainsi, il est impossible que soit réalisé un consensus répandu dans les interprétations dont les savants ont la charge particulière devant Dieu. »

Averroès (1996). *Fasl al-maqâl (Discours décisif)*, éd. bilingue, trad. française de M. Geofroy. Paris : GF-Flammarion (p. 129).

Amender ce paradoxe, c'est reconnaître les divergences des interprétations philosophiques, divergences qui ne sont jamais si importantes qu'elles puissent menacer le régime de la preuve. Ces divergences ne posent en général que des problèmes de traduction, pas de consensus : ce que les récits scripturaires nomment ange, les philosophes contemporains l'appellent intellect agent.

3. Le plaisir de penser

Reste donc à saisir, au niveau de cet intellect agent, non plus le consensus mais le partage en pensée des intelligibles. Nous ne sommes plus au niveau de ce qui est discutable ou dialectisable ; nous sommes au niveau de ce qui est transposable et traductible, c'est-à-dire compréhensible. Là cesse le consensus et commence l'activité propre du philosophe : démontrer.

« Puisque donc la croyance dont Dieu a investi les savants leur est particulière, il faut qu'il s'agisse de la croyance qui provient de la démonstration et puisqu'elle provient de la démonstration, elle va nécessairement de pair avec la connaissance de l'interprétation [...] Puisqu'il en est ainsi, il est impossible d'établir au sujet d'interprétations qui sont l'apanage des savants, l'existence d'un consensus généralement répandu ».

Averroès (1996). *Fasl al-maqâl (Discours décisif)*, éd. bilingue, trad. française de M. Geofroy. Paris : GF-Flammarion (p. 129).

L'essentiel ici n'est pas de partager des croyances avec tout un chacun, mais de s'identifier à la part qui, en soi, se retrouve la même chez tous et en Dieu : l'intellect. La lecture par Averroès de la sourate III, 7 indique qu'il s'agit d'un savoir partagé entre Dieu et les « hommes d'une science profonde ». Là commence le plaisir de penser. Un plaisir qui suppose, comme tous les plaisirs, une appréhension de quelque chose, une perception, mais dont la modalité est d'être un plaisir en acte et non en puissance, autrement dit un plaisir qui n'a pas pour opposé la peine, un plaisir sans contraire, un plaisir qui tire sa force de lui-même, un plaisir divin donc.

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

« [...] c'est pourquoi nous considérons que, si le plaisir que Dieu connaît à saisir sa propre essence est égal au plaisir que nous trouvons nous-mêmes au moment où notre intellect saisit sa propre essence, c'est-à-dire au moment où il se dépouille de sa puissance, ce qui existe pour nous un certain temps existe pour Dieu éternellement. »

Averroès.

Note

« Les deux principes (celui des théologiens chrétiens et celui des théologiens musulmans) supposent la composition » ajoute Averroès, or « Tout composé est produit, à moins qu'ils prétendent qu'il existe des choses qui sont composées par elles-mêmes. Mais s'il existait de telles choses, elles passeraient d'elles-mêmes de la puissance à l'acte et se mouvraient elles-mêmes sans moteur ». On en arrive ainsi à la négation d'un moteur premier de l'univers, c'est-à-dire à la négation de Dieu.

Comment donc éviter dans les propositions « Dieu possède la vie », « Dieu est vivant », toute forme de composition ? Dans ces propositions, il s'agit d'une même réalité simple ; seule la décomposition en sujet et prédicat nous fait croire qu'il y a là une composition. Le qualifié (Dieu) et le qualificatif (vie) ne sont distingués que pour les besoins de l'analyse. La décomposition analytique ne correspond à aucune décomposition dans la chose analysée.

Ce sont de tels passages qui ont été considérés comme impies par Saint Thomas d'Aquin et la tradition latine. Averroès semble ici ne plus laisser de place à l'individuation des âmes et par voie de conséquence à leur récompense et à leur peine. Dans *Contre Averroès*, Thomas d'Aquin écrit :

« Ôtez aux hommes toute diversité d'intellect et il s'ensuivra qu'après la mort rien ne restera des âmes humaines que l'unique substance d'un seul intellect ; vous supprimerez ainsi la répartition des récompenses et des peines et jusqu'à la différence qui les distingue. »

Saint Thomas d'Aquin (1994). *Contre Averroès*, trad. française d'Alain de Libera. Paris : GF-Flammarion (p. 79).

Le problème ici est celui d'une immortalité individuelle qui serait menacée par Averroès.

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

Une question pour conclure

L'âme individuelle doit-elle être pensée sur le modèle d'une pierre, soit quelque chose de permanent et d'immortel ou sur celui d'un principe de vie d'un vivant particulier ? Pose-t-elle des problèmes de préservation ou des problèmes de créativité ? Et si on veut y inscrire une permanence quelconque, n'est-il pas plus rationnel de donner à cette permanence la forme d'un réseau conceptuel en évaluation constante, qu'Averroès appelait, à la suite d'Aristote, les intelligibles ?

Conclusion

Averroès ouvre pour nous un champ intellectuel qui est celui de **la transposition** et de **la traduction**, un champ qui, plus pacifié que celui du consensus, sauve, avec la pratique philosophique, la pluralité des formes de vie et de pensée.

Référence bibliographique

S. Munk (réédité en 1982). *Des principaux philosophes arabes et de leur doctrine*. Paris : Vrin (pp. 454-455).

Conçu pour être une forme productrice d'infidélité, le consensus, entendu comme accord sur des questions théoriques, est rejeté par Averroès sur la base de sa connaissance de la dialectique des théologiens et de la dialectique d'Aristote.

