

La pensée classique arabe

Le *kalâm* et les philosophes arabes
médiévaux

Ali Benmakhlouf
Mohyddin Yahiya

PID_00154435



Universitat Oberta
de Catalunya

www.uoc.edu

Ali Benmakhlouf

Mohyddin Yahya

Première édition : Février 2010
© Ali Benmakhlouf, Mohyddin Yahya
Tous les droits réservés
© de cette édition, FUOC, 2010
Av . Tibidabo, 39-43, 08035 Barcelona
Design : Manel Andreu
Realisation éditorial : Eureka Media, SL

Aucune partie de cette publication - design général et couverture compris - ne peut être copiée, reproduite, stockée ou transmise par quelque procédé que ce soit, aussi bien électrique que chimique, mécanique, optique, de gravure, de photocopie ou par d'autres moyens, sans l'autorisation écrite des titulaires du copyright.

Contenus

Module didactique 1

Le kalâm : introduction générale

Mohyddin Yahiya

1. Nature et objet du *kalâm*
2. Le caractère obligatoire ou non du *kalâm* pour le musulman
3. Origine du *kalâm*
4. Évolution du *kalâm*
5. Rôle respectif de la tradition et de la raison dans le *kalâm*
6. Place du *kalâm* dans la hiérarchie des sciences religieuses
7. L'opposition au *kalâm*
8. Les sources pour l'étude du *kalâm*

Module didactique 2

Les premières controverses théologiques

Mohyddin Yahiya

1. La scission de la communauté
2. Les qadarites (*al-qadariyya*)
3. Les murjiites (*al-murji'a*)
4. Les origines du sunnisme

Module didactique 3

L'aurore du kalâm

Mohyddin Yahiya

1. Évolution historique
2. La doctrine mu'tazilite
3. La place du mu'tazilisme dans le *kalâm*

Module didactique 4

Le kalâm d'Al-Ash'arî

Mohyddin Yahiya

1. Quelques repères biographiques
2. L'œuvre d'al-Ash'arî
3. Place d'al-Ash'arî dans l'évolution du sunnisme
4. La méthode d'Ash'arî
5. Les preuves de l'existence de Dieu
6. Les Attributs divins
7. Deux problèmes majeurs relatifs aux Attributs divins
8. Autres remarques sur la question des attributs
9. L'incréation, la Parole divine
10. La théorie d'Ash'arî sur l'acte humain
11. L'originalité doctrinale d'Ash'arî

Module didactique 5

L'ash'arisme après al-Ash'ari

Mohyddin Yahiya

1. La « voie des anciens »
2. La « voie des modernes »

Module didactique 6

al-Mâturîdî et son école

Mohyddin Yahiya

1. Mâturîdî et son œuvre
2. Son influence
3. Sa doctrine des natures
4. Les Attributs divins chez Mâturîdî
5. La Parole divine
6. Liberté et prédestination
7. Vision béatifique
8. Mâturîdî et l'éthique mu'tazilite

Module didactique 7

L'évolution du hanbalisme

Mohyddin Yahiya

1. Remarques générales
2. Les vicissitudes historiques de l'école
3. L'importance d'Abû Ya'lâ
4. L'originalité d'Ibn Taymiyya

Module didactique 8

Comment pénétrer l'élément de la pensée ?

Ali Benmakhlouf

1. Averroès en milieu andalou
2. Averroès et les cadres aristotéliens de la pensée
3. L'incorruptibilité de l'intellect matériel
4. Intellect matériel et intellect agent
5. Acte et forme

Module didactique 9

Averroès et les procédés du savoir

Ali Benmakhlouf

1. L'assentiment rhétorique
2. Le Coran : un texte programmatique
3. Syllogisme juridique et syllogisme aristotélien
4. La réceptivité du texte religieux
5. La méthode dialectique

Module didactique 10

Averroès et la question du consensus

Ali Benmakhlouf

1. Les conditions de possibilité du consensus

2. Sauver la pratique de la philosophie
3. Le plaisir de penser

Module didactique 11

Averroès et les théologiens dialecticiens

Ali Benmakhlouf

1. Droit et philosophie vs théologie
2. Comment lire le texte religieux ?
3. Les deux dialectiques

Module didactique 12

Averroès et la constitution des normes

Ali Benmakhlouf

1. Le Coran
2. La sunna
3. Le consensus
4. La controverse juridique

Module didactique 13

Analogie et dérivation

Ali Benmakhlouf

1. Analogie d'attribution et analogie de proportionnalité

Module didactique 14

Définition et démonstration

Ali Benmakhlouf

1. Les quatre questions
2. La définition se réduit-elle à une démonstration ?
3. La définition dérive-t-elle d'une démonstration ?
4. La définition dérive-t-elle de la méthode par division ?
5. Méthode par division et enthymème
6. La définition dérive-t-elle de sa description ?
7. La définition dérive-t-elle d'un syllogisme hypothétique ?
8. Les difficultés propres à la définition
9. La distinction entre l'essence et ce qui est extérieur à l'essence
10. La définition est un énoncé un par essence

Module didactique 15

Aristote, Averroès et le plaisir de penser

Ali Benmakhlouf

1. Première étape

Module didactique 16

Al Farabi

Ali Benmakhlouf

1. Repères biographiques
2. Le milieu intellectuel à Bagdad du temps d'Al Farabi
3. La tradition logique arabe

4. Contexte culturel et philosophique
5. Les nuits philosophiques
6. Le paradigme théorique : cosmologie, politique, épopée
7. Le néoplatonisme
8. Transmettre dans la cité
9. Législation et jurisprudence
10. Connaissance et mode de vie
11. Ordre du monde et ordre du discours

Module didactique 17

« Le projet d'un *Organon* long chez les philosophes arabes lecteurs d'Aristote », *Critique*.

Ali Benmakhlouf

1. Les trois pôles de la thèse contextuelle
2. L'application des valeurs de vérité à la classification logique
3. Conception et assentiment
4. La logique, science des actes du langage
5. Généralisation du syllogisme
6. L'assentiment rhétorique

Module didactique 18

Averroès et les propositions indéfinies

Ali Benmakhlouf

1. La question des propositions indéfinies chez Aristote et ses commentateurs arabes
2. Homonymie des termes, généralité des propositions
3. Analogie entre les propositions indéfinies et les propositions modales

Module didactique 19

Averroès et la raison en poésie

Ali Benmakhlouf

1. Averroès et la raison en poésie

Glossaire

Accident

Voir l'article **substance** de ce glossaire.

Action ('amal)

En commentant Aristote, Averroès prend soin de contrer les fatalistes. Il n'y a pas de *fatum mahometum* pour lui, pour la simple raison que la délibération humaine repousse un mal escompté et prend des dispositions en vue d'un bien à acquérir. Certes, il faut faire avec les causes extérieures : c'est là qu'il faut concéder quelque chose au décret divin. À la suite d'Aristote, il dénonce les abominations qui anéantissent pour l'homme la sphère des actions libres, c'est-à-dire la sphère du possible.

Il y a un argument pour dire que nous sommes le jouet du destin, c'est celui de dire que notre vie est trop éphémère pour prétendre réaliser quoi que ce soit en propre. Aussi Averroès interprète-t-il le passage d'Aristote dans le *De Interpretatione* sur la prévision sur dix mille ans comme une fiction d'un homme qui vivrait dix mille ans. Or, sur mille ans, il est difficile de prétendre que l'homme ne réalise rien en propre. Décivant l'abomination de celui qui nierait ce fait, il dit :

« Si un homme délibérait d'un événement, tranchait qu'il adviendra, par exemple, dans dix mille ans et adoptait dans le dispositif des causes celles qui affirment son advenue et sa génération au cours de cette longue durée (si un homme la vivait) et qu'un autre, au cours de cette période même, délibérait d'en empêcher l'advenue et considérerait le dispositif des causes qui en empêchent l'advenue, l'acte de chacun serait vain et absurde et la délibération serait forclosée et dénuée de sens. »

Averroès (2000). *Commentaire moyen sur le De Interpretatione*, trad. française par A. Benmakhlouf et S. Diebler. Paris : Vrin (p. 106).

A-t-on là un simple commentaire ou les thèses mêmes d'Averroès ? En comparant ce passage avec un autre passage tiré du « Dévoilement des méthodes de preuve des dogmes de la religion », on arrive à mieux cerner la conception de l'action d'Averroès. Pour aborder la question difficile de la liberté de l'homme dans son action, Averroès commence par exposer les arguments en faveur et contre le libre choix de ses actions. Dans le Coran, nous dit-il, « Il se trouve de nombreux versets affirmant de manière générale que toute chose arrive d'après un décret (*bi qadar*) et que l'homme est contraint (*majbûr*) dans ses actes. Mais on y trouve aussi de nombreux versets indiquant que l'homme réalise une acquisition par son acte et qu'il n'est point contraint à ses actes ».

Référence bibliographique

Ce glossaire est tiré de l'ouvrage de Ali Benmakhlouf (2007). *Le vocabulaire d'Averroès*. Paris : Ellipses.

Référence bibliographique

Averroès (2000). « Dévoilement des méthodes de preuve des dogmes de la religion », in *Islam et raison*. Paris : GF-Flammarion (p. 284).

En raison de ces deux orientations, il y eut de nombreuses sectes théologiques : les unes prônant la responsabilité humaine, comme les mu'tazilites et d'autres étant nécessitaristes, comme les jabrites. Averroès ne se range dans aucune d'entre elles : « Nous disons : il apparaît bien que l'intention de la Révélation n'est pas de dissocier ces deux croyances, mais de les rassembler dans une position médiane qui constitue la vérité en la matière ».

Aussi faut-il faire leur part aux puissances qui sont en nous, c'est-à-dire à nos capacités, mais aussi aux causes extérieures qui président, à leur façon, à l'avènement d'une situation : « Notre volonté est tenue par les choses extérieures et liée à elles. Et c'est à cela que fait allusion l'énoncé divin : "Des anges sont attachés aux pas de l'homme ; devant lui et derrière lui : ils le tiennent, sur l'ordre de Dieu" ».

Aristote

Ce philosophe grec (*Aristou* en arabe) est selon Averroès ce que la nature a réalisé de plus parfait en termes d'hommes : « Cet homme a été la règle de la nature et comme un modèle où elle a cherché à exprimer le type de la dernière perfection ». Pour le Cordouan, Aristote a « achevé » la logique, la physique et la métaphysique ; « L'être ainsi privilégié mérite d'être appelé divin plutôt qu'humain et voilà pourquoi les Anciens l'appelaient divin [...] Nous adressons des louanges sans fin à celui qui a prédestiné cet homme (Aristote) à la perfection et qui l'a placé au plus haut degré de l'excellence humaine, où aucun homme dans aucun siècle ait pu parvenir ; c'est à lui que Dieu a fait allusion, en disant : "cette supériorité, Dieu l'accorde à qui Il veut" » (préface de la *Physique*).

Un lieu, un *topos* pris dans le *Commentaire moyen sur les Topiques*, dans le livre sur les accidents préférables, lui est même consacré par Averroès pour dire qu'Aristote « est préférable à Platon ». C'est même un lieu démonstratif ; il repose sur l'idée suivante : celui qui possède la vertu qui spécifie l'espèce est préférable. En l'espèce philosophie, Aristote est préférable. Pourquoi cela ? Un rapide coup d'œil sur le statut d'Aristote dans le monde médiéval arabe permet de répondre : Aristote y figure d'abord comme autorité dominante régissant la méthode scientifique dans les sciences hellénistiques – toutes les sciences hellénistiques en dehors de la médecine, restée sous l'influence de Galien. La place de Platon est ainsi réduite à celle d'une exhortation morale au service d'une éducation politique. En deuxième lieu, vient l'Aristote dégagé de cette même méthode : c'est l'Aristote logique, celui de l'*Organon*, celui qui établit la philosophie comme méthode démonstrative universelle. Averroès enfin renouvelle le genre du commentaire en considérant que le texte d'Aristote est fondateur du savoir.

Référence bibliographique

Averroès (2000). « Dévoilement des méthodes de preuve des dogmes de la religion », in *Islam et raison*. Paris : GF-Flammarion (p. 298).

Référence bibliographique

Averroès (2000). « Dévoilement des méthodes de preuve des dogmes de la religion », in *Islam et raison*. Paris : GF-Flammarion (p. 136) et Coran, XIII, 11.

Référence bibliographique

Averroès (1998). *L'intelligence et la pensée, sur le De anima*, présentation et traduction inédite par Alain de Libera. Paris : GF-Flammarion (L. III).

Référence bibliographique

Préface de la *Physique*, cité par E. Renan (1949, réédition). *Averroès et l'averroïsme*, in *_uvres complètes*. Paris : Calmann-Lévy (p. 60).

Référence bibliographique

Averroès (1980). *Commentaire moyen sur les Topiques*, texte édité par Mohammed Salim Sâlim. Le Caire (p. 160).

Averroès est connu comme le grand commentateur d'Aristote et c'est ainsi qu'il est devenu l'« un des pères spirituels de l'Europe » (A. de Libera). Ibn Tufayl, l'Abubaker des Latins, était son contemporain en Andalousie. Une légende, peut-être vraie, veut que ce soit lui qui l'ait présenté au calife, qui lui aurait alors donné comme mission de commenter les textes d'Aristote pour les Andalous :

« Abu Bakr Ibn Tufayl m'a convoqué et m'a dit : « J'ai entendu aujourd'hui le Commandeur des croyants se plaindre de la difficulté du texte (*ibâra*) d'Aristote et de celui de ses traducteurs, mentionner l'obscurité de ses buts et dire que si ces livres pouvaient trouver quelqu'un qui puisse les commenter (*yulakhissuha*) et en rendre accessibles les objectifs après les avoir compris d'une bonne façon, les gens y auraient alors l'accès. Si tu te trouves une force en plus pour cela, fais-le ; quant à moi, je souhaite que tu accomplisses cette tâche au vu de l'excellence de ton esprit, de la pureté de tes dispositions et de la puissance de tes inclinations dans cet art ; ne m'écartent de cette tâche que ce que tu sais de mon grand âge, de mes occupations et de mon souci pour ce qui est pour moi plus essentiel que cela ». Abu Al Walîd [Averroès] dit : "C'est ce qui m'a porté à commenter dans les *Talkhîss* les livres du sage Aristote". »

Abd al wâhad bn alî at tamîmî al Murrakuhî, (1978). *Al Mu'jib fî talkhîss akhbâr al maghrib* (*Résumé des histoires étranges du Maghreb*), textes choisis et édités par Ahmad Badr. Damas : wizârat al taqâfa wa al irchâd al qawmî (section « Les Almohades », p. 243).

Assentiment (*al tasdîq*)

L'assentiment est le moyen par lequel une opinion ou une vérité est acceptée. Averroès distingue trois types majeurs d'assentiment : l'assentiment démonstratif, l'assentiment dialectique et l'assentiment rhétorique.

- L'**assentiment démonstratif** est propre à l'élite des savants, parmi lesquels il faut compter ceux qui maîtrisent le syllogisme rationnel de l'Aristote des *Seconds Analytiques*.
- L'**assentiment dialectique** se rapporte à ceux qui font suffisamment d'exercices de pensée pour peser le pour et le contre. Il concerne principalement les théologiens.
- L'**assentiment rhétorique** est relatif à ceux qui adhèrent à une opinion de prime abord, sans examen.

Les trois méthodes d'assentiment sont pour Averroès corroborées par le texte coranique dans le verset suivant : « [...] appelle les hommes dans le chemin de ton seigneur par la sagesse et par la belle exhortation et débats avec eux de la meilleure façon ». La sagesse est ici un équivalent de la démonstration, la belle exhortation, une forme de persuasion rhétorique et la dispute est dialectique.

L'assentiment rhétorique est celui d'un public qui n'a pas d'élément critique et qui est informé sur la base de son adhésion. Mais son adhésion reste cependant le signe d'une capacité rationnelle minimale qui s'exerce dans des raisonnements tenus pour conduire les affaires quotidiennes.

A. de Libera

Alain de Libera (1991). *Averroès et l'averroïsme*. Paris : PUF (p. 121)

Référence bibliographique

Coran, XVI, 125, cité au §17 de : Averroès (1996). *Fasl al-maqâl (Discours décisif)*, éd. bilingue, trad. française de M. Geoffroy. Paris : GF-Flammarion. (p. 119).

L'assentiment dialectique ne repose donc que sur le fait que d'autres partagent la même opinion, mais non sur le fait que l'opinion soit une connaissance. Il s'ensuit que les prémisses dialectiques peuvent être fausses. Bien que fausses, elles sont largement répandues. Il s'ensuit aussi qu'elles n'ont pas de sujet spécifique, mais qu'à la manière de la rhétorique, elles composent un prédicat et un sujet non pas en se calquant sur leur composition en dehors de l'âme – c'est-à-dire non pas selon ce que les choses sont en elles-mêmes – mais seulement sur ce qui est communément admis de ces choses.

Averroès

Abu-l-walid Mohammed Ibn Ahmed Ibn Ruchd, également connu sous le nom d'Averroès (1126-1198), fut médecin, juge et philosophe andalou. Né à Cordoue, il appartenait à une famille de juges : son père et son grand-père furent cadis, comme il le sera lui-même. Protégé du roi almohade Abu Ya'qub Yusuf, il vécut une période troublée par l'instabilité des petits califats. Dans les cités andalouses comme dans le Bagdad du X^e siècle, la philosophie était pratiquée librement, sans surveillance théologique, mais le prix de cette liberté était la précarité : Averroès ne fut pas obligé de faire allégeance à une école théologique quelconque mais dut subir un bannissement bref, avant une réhabilitation peu avant sa mort qui eut lieu à Marrakech. Il a contribué à promouvoir la philosophie grecque (la *falsafa*) dans le monde arabo-musulman, en essayant de concilier ses intérêts philosophiques avec son attachement à l'Islam, en croisant sans cesse la culture issue de la connaissance des versets coraniques et celle que lui transmettaient les traducteurs de Platon, Galien et Aristote. Héritier critique des philosophes d'Alexandrie, mais aussi des philosophes arabes comme Al Farabi (m. 950) et Avicenne (m. 1037), il a su se démarquer de ses prédécesseurs par un retour à un Aristote moins néo-platonicien. Maïmonide (m. 1204) le recommande pour aborder Aristote. Saint Thomas d'Aquin le combat, mais reste en partie tributaire de son aristotélisme.

« Ami de la logique », Averroès a commenté l'*Organon* d'Aristote, ainsi que la *Physique* et la *Métaphysique* du Stagirite dans des ouvrages adressés à la fois à un public érudit (*Grand et Moyen commentaire*) et à un public plus large (*Épîtres, Abrégés*). Il a aussi écrit des œuvres personnelles (*Discours décisif*, « Dévoilement des méthodes de preuve des dogmes de la religion », *Incohérence de l'incohérence*), dans lesquels il s'est engagé fermement en faveur d'un Islam et d'une législation éclairés par la sagesse issue de l'intellect tel que les philosophes grecs l'ont thématiqué.

Averroïsme

Dans la lettre à Samuel Ibn Tibbon (traducteur en hébreu du *Guide des égarés*), lettre conservée en arabe dans laquelle Maïmonide conseille la lecture des œuvres de Ibn Bajja (Avempace), Averroès et Al Fârâbî, on lit ceci :

« Les œuvres d'Aristote sont les racines et les fondements de toutes les œuvres sur les sciences. Mais elles ne peuvent être comprises sans l'aide de commentaires, ceux d'Alexandre d'Aphrodise, ceux de Themistius et ceux d'Averroès. »

Cité par Shlomo Pinès (1997). *La liberté de philosopher*. coll. « Midrash », Paris, Desclée De Brouwer (p. 94).

Transmettre, c'est d'abord traduire. Herman l'Allemand et Jean de Luna ont traduit les Commentaires moyens d'Averroès au milieu du XIII^e siècle. Michel Scot, qui a traduit Aristote à Tolède et Averroès à Palerme fut le plus grand traducteur d'Averroès : il a traduit notamment les grands commentaires sur la *Métaphysique* et le *De Anima*. Entre 1215 et 1240, la connaissance des philosophes arabes s'approfondit en milieu parisien. Averroès est cité par Albert le Grand et par Roger Bacon aux environs des années 1240-1250.

La philosophie arabe, de façon implicite, constitue ce qu'Alain de Libera appelle à la suite de Michel Foucault « **un champ de présence** » :

« [...] par là il faut entendre tous les énoncés déjà formulés ailleurs et qui sont repris dans un discours à titre de vérité admise, de description exacte, de raisonnement fondé ou de présupposé nécessaire ; il faut entendre aussi ceux qui sont critiqués, discutés et jugés, comme ceux qui sont rejetés et exclus. »

M. Foucault (1986). *L'archéologie du savoir*. Paris : Gallimard (p. 77), cité par A. de Libera (2003). *Raison et foi*. Paris : Le Seuil (p. 68).

Dès lors, si les emprunts au péripatétisme arabe se trouvent des deux côtés, la question de la distinction entre **averroïstes** et **anti-averroïstes** redouble de difficulté. Un critère grossier serait celui-ci : il y a ceux qui comme Albert le Grand et Saint Thomas d'Aquin (1225-1274) cherchent à concilier la pensée chrétienne et Aristote : ce sont les anti-averroïstes. D'autres, comme Siger de Brabant, sont préoccupés par une interprétation purement philosophique d'Aristote, à l'aide des commentateurs arabes : ce sont les averroïstes ou « aristotéliens séculiers ». Mais cette dichotomie masque les problèmes plus qu'elle ne les éclaire.

Voyons ce que disent ceux que l'on dit « anti-averroïstes » : Albert le Grand cite et commente Al Farabi et Averroès et jusqu'à un certain point partage leurs vues et Saint Thomas d'Aquin fait un travail patient d'exégèse d'Aristote qui ne l'éloigne pas toujours d'Averroès. De l'autre côté, ceux que l'on appelle « averroïstes », comme Siger de Brabant, abordent dans cette frange incertaine du commentaire et de la parole personnelle, les thèmes comme ceux de l'éternité du monde et de l'unité de l'intellect. Mais Siger de Brabant, prudent, ne vise pas à relativiser les vérités de la Révélation au regard de la philosophie. Au contraire, la vérité est et reste celle des données positives de la Révélation. L'exercice philosophique n'est selon lui que la fidélité à une parole, en l'occurrence celle d'Aristote et de son commentateur arabe, Averroès, et non une quelconque recherche de la vérité :

« Philosophe c'est chercher simplement ce qu'ont pensé les philosophes et surtout Aristote, même si par hasard la pensée du Philosophe n'était pas conforme à la vérité et si la Révélation nous avait transmis sur l'âme des conclusions que la raison ne saurait démontrer. »

Cité par E. Gilson (rééd. 1986). *La philosophie au Moyen-âge*. Paris : Payot (p. 562).

On voit bien qu'il ne s'agit pas là de « double vérité ». D'ailleurs, cette question de la double vérité est prise dans des contresens multiples qu'il n'est pas vain de relever. P. Hadot soulignait à juste titre que dès lors qu'il y a « tradition, traduction et exégèse », « des incompréhensions, des glissements, des pertes de sens, des réinterprétations, peuvent parfois aller jusqu'au contresens ». La condamnation de 1277 vise, entre autres thèses, celle dite de la « double vérité », à savoir, la vérité philosophique et la vérité de la foi. Elle est attribuée à des averroïstes comme Siger de Brabant, alors même que la prudence épistémique de celui-ci ne lui faisait reconnaître que la vérité de la foi.

C'est bien Saint Thomas d'Aquin qui thématise le débat entre raison et foi au niveau logique de la contradiction, ce que Siger de Brabant s'était bien gardé de faire. Pour Saint Thomas d'Aquin, il est impossible que les choses qui sont divinement en nous par la foi puissent être contraires à celles qui sont en nous par nature. Il fait fi de la prudence de Siger de Brabant : « Il se trouve des gens qui travaillent en philosophie et disent des choses qui ne sont pas vraies selon la foi ; et quand on leur dit que cela contredit la foi, ils répondent que c'est le philosophe qui dit cela, mais qu'eux-mêmes ne l'affirment pas et ne font au contraire que répéter les paroles du philosophe ».

Saint Thomas d'Aquin est un réaliste, il ne se contente pas du scepticisme nominaliste de ceux qui ne se prononcent pas sur les vérités qui passent l'intellect. Avec l'arme de la logique, à savoir l'impossibilité que deux propositions contradictoires puissent être soutenues en même temps et sous le même rapport, il montre que si les propositions de la philosophie sont nécessairement vraies et qu'elles contredisent celles de la foi (notamment les propositions portant sur l'éternité du monde, niant que celui-ci puisse être créé de rien), alors il faut bien que celles de la foi soient fausses, ce qui ne saurait être. La condamnation de 1277 trouve ici son matériau logique pour sévir.

Catégories (*mâqûlât*)

Ce sont les « dits » qui organisent la pensée. Averroès, à la suite d'Al Farabi, considère que les dix catégories dont parle Aristote sont **des cadres universels de pensée**. Il s'oppose à ceux qui, venus de la grammaire et de la théologie, veulent n'y voir que des cadres propres à la pensée grecque.

Référence bibliographique

P. Hadot. « Leçon inaugurale au Collège de France » (18 février 1983).

Référence bibliographique

E. Gilson (rééd. 1986). *La philosophie au Moyen-âge*. Paris : Payot (p. 564).

Ce débat est bien antérieur à Averroès et était mené dans le Bagdad du X^e siècle. Averroès en hérite et soutient, en bon aristotélicien, que les dix notions d'Aristote sont bien des universaux sur le format desquels se dit à la fois le monde extérieur et les notions qui en rendent compte. Les *maqûlât* sont littéralement les « dits » : c'est ce qui est dit **par** le langage **de** la réalité. Ces dits sont d'abord des notions « qui sont dans l'âme. Elles sont par elles-mêmes uniques pour tous, de même que les " existants " dont les notions qui sont dans l'âme sont les représentations et qu'elles désignent, sont uniques et sont par nature pour tous ».

Conception (*tassawwur*)

Ce mot signifie « intellection » et est régulièrement associé au mot d'assentiment (*al tasdîq*). La conception est cette activité qui se situe au niveau des catégories : quelque chose est donné à concevoir avant que cela soit mis en relation avec autre chose pour être jugé, assenti. Alors que l'assentiment renvoie aux trois méthodes que sont la démonstration, la dialectique et la rhétorique, « les voies d'accès à la conception sont de deux sortes : conception de la chose même ou conception de la chose par son signe ».

Dans le *Commentaire moyen sur les 'Seconds Analytiques'* (71a12-17), Averroès donne un développement contrasté des deux méthodes d'enseignement que sont la conception et l'assentiment. La conception est engagée quand on se demande ce que les mots désignent, « par exemple quand le géomètre se demande ce que désigne le mot cercle ou le mot triangle dans son art ». L'assentiment pose la question de l'existence, non celle de la désignation et avec la question de l'existence, celle de la validité du discours.

Si on reprend la distinction aristotélicienne entre les deux piliers de la logique, définir et inférer, on peut dire que la conception renvoie à l'opération de définition, tandis que l'assentiment se rapporte à celle du syllogisme, car le but de celui-ci est de produire un assentiment. En réminiscence du passage du *De Anima* dans lequel Aristote dit qu'il n'y a pas de pensée sans image, il arrive à Averroès de substituer à la notion de conception (*tassawwur*) celle d'imagination (*takhayyul*).

Commentaire (*al talkhîss*)

À la suite d'Al Farabi et d'Avicenne, Averroès a rédigé trois types de commentaires :

- Un « grand commentaire » où est cité *in extenso* l'œuvre à commenter, la citation de l'œuvre étant alors suivie d'une analyse assez exhaustive qui tient compte des commentaires qui ont déjà été réalisés.

Référence bibliographique

Averroès (2000). *Commentaire moyen sur le De Interpretatione*, trad. française par A. Benmakhlouf et S. Diebler. Paris : Vrin (p. 80).

Référence bibliographique

Averroès (1996). *Fasl al-maqâl (Discours décisif)*, éd. bilingue, trad. française de M. Geoffroy. Paris : GF-Flammarion (p. 51).

Référence bibliographique

Averroès (1982). *Talkhis kitâb al burhân (Commentaire moyen sur les 'Seconds Analytiques')*, texte établi par M. Kacem, C. Butterworth et A. Haridi. Le Caire : The General Egyptian Book (pp. 34-35).

- Un « commentaire moyen » qui reproduit le texte à commenter selon sa ligne argumentative (on l'appelle parfois « paraphrase »).
- Un « abrégé » qui consiste à ne donner que des clartés synthétiques de l'ouvrage.

Le *Grand commentaire sur le 'De anima'* d'Aristote est perdu en arabe mais conservé en latin. La troisième partie de ce commentaire est disponible en français sous le titre *L'intelligence et la pensée*. Averroès a également rédigé des commentaires moyens sur toutes les œuvres logiques d'Aristote. Le *Commentaire moyen sur le De Interpretatione* est disponible en français. Il a également rédigé de nombreuses épîtres.

Références bibliographiques

Averroès (1998). *L'intelligence et la pensée, sur le De anima*, présentation et traduction inédite par Alain de Libera. Paris : GF-Flammarion.

Averroès (2000). *Commentaire moyen sur le De Interpretatione*, trad. française par A. Benmakhlouf et S. Diebler. Paris : Vrin.

Averroès a commencé par rédiger des « abrégés » (*Mukhtassarât*) durant la période trouble de la prise de pouvoir par les Almohades. Le *De anima* est l'une des rares œuvres dont Averroès a présenté à la fois un *Grand commentaire* conservé en latin, un *Commentaire moyen* en langue originale et un *Abrégé*. Dans celui-ci comme dans les autres abrégés, il s'agit d'apporter les données nécessaires visant la perfection humaine. Averroès y mentionne que les commentaires plus amples sont à venir si Dieu lui prête vie et met fin « à ce trouble » (« *hadihi al karab* », cité par J. Alaoui). Les commentaires aristotéliens proprement dits correspondent donc à une période plus pacifiée ; ils sont aussi plus caractéristiques de la pratique des textes d'Aristote par Averroès, car les abrégés n'incluent pas de citations *verbatim* et ne portent pas exclusivement sur Aristote : il s'agit de sauver, dans une période troublée, ce qu'il faut connaître de façon nécessaire.

La comparaison des trois textes (*Abrégé, Commentaire moyen, Grand commentaire*) nous donne non seulement des indications sur les buts qu'Averroès poursuit dans chacun des cas, mais aussi sur son propre itinéraire philosophique, sur lequel nous n'avons par ailleurs presque aucun renseignement, contrairement à son itinéraire juridique (la chaîne familiale) ou médical (la mention de ses maîtres comme Jariyul par Abi Usaybi'a).

Consensus (*al ijma'*)

Le consensus est l'une des manières de légiférer dans le droit musulman à partir d'un raisonnement analogique établi sur la base des deux textes sacrés que sont le Coran et les dits prophétiques. Cette méthode prend appui sur la parole du Prophète : « Ma communauté ne s'accorde pas sur le faux ». Averroès

J. Alaoui

J. Alaoui (1986). *Al-matn ar-rushdi*. Casablanca (p. 209)

refuse de considérer comme légitime le consensus qui repose sur la première communauté musulmane de Médine, alors que l'école juridique à laquelle il appartient, l'école malékite, privilégie le moment médinois :

« Il n'y a aucun sens à accorder une base légitime au consensus de Médine sous prétexte qu'il s'agit là du plus grand nombre de musulmans au début de l'Islam. »

Averroès (1994). *Le nécessaire dans les fondements du droit (Al darûrî fî usûl al fiqh, Talkhîs al-mostasfa)*, éd. Jalal al dîn Al Alaoui. Beyrouth : Dâr Al gharb al islâmî (p. 93).

Averroès fait clairement la distinction entre le consensus théorique et le consensus pratique. Les divergences théoriques ne peuvent jamais donner lieu à une infidélité quelconque. Que l'on pense que le monde a commencé un jour, comme les platoniciens qui ont recours à un démiurge ou que l'on soutienne que le monde n'a jamais commencé, comme le pense Aristote, il n'y a pas matière à trancher par la loi :

« [...] le choix est une des conditions de la responsabilité légale, celui qui donne son assentiment à une proposition erronée parce que quelque incertitude l'a affecté, s'il est homme de science, il est pardonnable. »

Averroès (1996). *Fasl al-maqâl (Discours décisif)*, éd. bilingue, trad. française de M. Geoffroy. Paris : GF-Flammarion (p. 137).

En revanche, pour ce qui est des obligations pratiques liées aux cinq piliers de l'islam, le consensus est de mise.

Le consensus n'est pas une source indépendante du droit ; le valoriser impliquerait l'établissement d'une législation supplémentaire postérieure au Prophète. Le consensus doit trouver appui sur un texte de base, c'est-à-dire sacré : Coran ou dits prophétiques. Pour Averroès, le consensus n'est acquis que s'il porte sur une question sur laquelle il n'y a pas de divergence, en général sur une question pratique du dogme, à l'exclusion de toute question théorique, laquelle est non seulement compatible avec plusieurs interprétations, mais est de plus réservée à la connaissance de quelques croyants – ceux qui ont accès à la démonstration –, ce qui exclut donc la majeure partie des autres membres de la communauté. Le consensus est de ce point de vue, structurellement impossible :

« Comment concevrait-on qu'eût pu nous parvenir par tradition l'existence d'un consensus à propos d'une question théorique quelconque, sachant bien qu'aucune époque n'a manqué de savants qui jugeaient que la Révélation comporte certaines choses dont il ne faut pas que tout un chacun connaisse le sens véritable ? Et cela, contrairement à ce qui s'est produit pour les connaissances religieuses pratiques, que tout le monde juge devoir être indifféremment dispensées à chacun, et pour lesquelles il nous suffit que se soit réalisé à leur sujet un consensus consistant en la diffusion d'une position doctrinale donnée, sans que soit transmise l'existence d'aucune divergence à son propos. »

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

Les cinq piliers de l'islam

Ce sont : la profession de foi, le jeûne durant le mois de Ramadan, la pratique de l'aumône, l'accomplissement des cinq prières et le pèlerinage.

Selon Averroès, la pratique de plusieurs compagnons du Prophète ne saurait constituer à elle seule une sorte de consensus, étant donné qu'il est très difficile de délimiter l'ensemble des savants en question et la période durant laquelle ils ont vécu. Aussi faut-il donner plus de valeur au raisonnement analogique qu'aux dires d'un compagnon (*qawl al sahabi*).

Contrairement aux zahirites pour qui le consensus a une valeur plus grande que le raisonnement analogique, Averroès accepte ce dernier. Mais il va de soi que ce type de raisonnement reste subordonné à un *hadith* (dit prophétique) bien établi et il ne saurait accrédi-ter par lui-même les dires prophétiques mal établis, c'est-à-dire ceux qui ne bénéficient pas d'un degré élevé de vraisemblance et dont la transmission comporte ou des lacunes ou des obscurités. Les raisonnements analogiques sont aussi jugés faibles quand, sur un cas controversé, il y a assimilation à un cas voisin sur lequel le consensus a eu lieu.

Copule (*râbita*)

Dans ses commentaires aristotéliens, Averroès réserve toujours une part à l'analyse des particularités linguistiques de la langue arabe. La langue arabe par exemple ne fait pas usage de la copule « être » dans la proposition et reconnaît comme syntaxiquement bien formée une proposition qui a un sujet comme nom et un prédicat comme autre nom. Or Aristote dit que la relation du sujet au prédicat est une troisième notion à laquelle correspond un mot. Comment résoudre cette question pour garder une correspondance logique stricte avec le texte d'Aristote ?

« Dans un énoncé apophantique, il ne saurait manquer de se trouver un verbe – je veux dire un *fi'l* – ou bien ce qui tient lieu de verbe dans la liaison du prédicat avec le sujet. C'est ainsi que dans l'énoncé apophantique où le sujet est un nom et le prédicat un nom, il ne saurait manquer de se trouver un verbe, ou bien ce qui tient lieu de verbe, pour désigner la liaison du prédicat avec le sujet. Et cela, ou bien en acte et explicitement, ainsi que c'est le cas en dehors de la langue arabe ou bien en puissance et implicitement, ainsi que dans la plupart des cas en arabe. »

Averroès (2000). *Commentaire moyen sur le De Interpretatione*, trad. française par A. Benmakhlouf et S. Diebler. Paris : Vrin (pp. 93-94).

Le problème posé par l'absence de la copule est celui du rapport d'une grammaire à une logique. Pour un logicien, ce problème consiste à trouver, derrière un schéma codé par la grammaire, un schème de la pensée.

Si la question de la copule est résolue, comme on vient de le voir, par le recours au couple aristotélien de la puissance et de l'acte, Averroès cherche aussi dans la langue arabe ce qui peut tenir lieu de copule :

« Il n'existe pas dans la langue arabe de mot qui désigne ce genre de liaison, alors qu'il existe dans les autres langues ; le mot qui y ressemble en arabe est ce que désignent les mots *huwa* – par exemple lorsque nous disons *Zaydun huwa hayawan* – ou bien *mawjud* – par exemple lorsque nous disons *Zaydun mawjudun hayawanan*. »

Averroès (2000). *Commentaire moyen sur le De Interpretatione*, trad. française par A. Benmakhlouf et S. Diebler. Paris : Vrin (pp. 93-94).

Coran (*al qur'ân*)

Pour Averroès, le Coran est un texte sacré qui n'est pas un miracle, du point de vue de l'ouïe : on peut le lire et le comprendre. C'est même la tâche des « gens de la démonstration », cette élite qui sait faire de l'interprétation du texte sacré une démonstration aristotélicienne.

Averroès effectue un choix de passages coraniques qui sont :

- 1) d'allure programmatique (ils disent tous que l'homme est doué de capacité pour appréhender rationnellement le monde) ;
- 2) compatibles avec la méthode aristotélicienne de sérier les arguments selon le public (rhétorique avec la masse, dialectique avec les supposés savants, démonstrative avec les savants véritables) ;
- 3) relatifs à un ordre du monde dont parle Aristote.

Parmi le culte rendu à Dieu, il y a, selon Averroès, la connaissance de ses œuvres. Différents passages coraniques sont cités par le philosophe pour conforter cette idée. « Réfléchissez donc ô vous qui êtes doués de clairvoyance » (Coran, LIX, 2) : ce verset indique que l'homme doit faire usage de ses capacités rationnelles, notamment ses capacités à déduire, à user du syllogisme. Le verset « Que n'examinent-ils le royaume des cieux et de la terre et toutes les choses que Dieu a créées » (Coran, VII, 185) justifie l'étude de la physique et de la métaphysique (*Discours décisif*). Ce verset est également cité comme préalable à la connaissance de Dieu dans « Dévoilement des méthodes de preuve des dogmes de la religion » :

Discours décisif

Averroès (1996). *Fasl al-maqâl (Discours décisif)*, éd. bilingue, trad. française de M. Geofroy. Paris : GF-Flammarion (p. 105)].

Averroès (1996). *Fasl al-maqâl (Discours décisif)*, éd. bilingue, trad. française de M. Geofroy. Paris : GF-Flammarion (p. 105).

« Il incombe à celui qui veut vraiment connaître Dieu, de connaître les substances des choses, afin d'appréhender la vraie création à travers l'ensemble des êtres, car celui qui ne connaît pas la réalité de la chose, ne connaît pas la réalité de la création. »

Averroès (2000). « Dévoilement des méthodes de preuve des dogmes de la religion », in *Islam et raison*. Paris : GF-Flammarion (p. 75).

Le Coran fait la distinction entre les **énoncés univoques** dont la compréhension est claire et les **énoncés plurivoques**, qui demandent un effort d'interprétation. Averroès utilise ce verset pour justifier à la fois l'obligation à connaître (énoncé univoque) et l'appel à la communauté des sages, « gens de la démonstration » qui doivent prendre en charge l'interprétation des versets plurivoques. Cette distinction entre des deux types d'énoncé figure dans le verset suivant :

« Lui qui a fait descendre sur toi l'Écrit, dont tels signes, sa patrie-mère, sont péremptoires et tels autres ambigus. Qui a dans son cœur une déviance, eh bien, s'attache à l'ambigu par passion du trouble. »

Coran, III, 7, trad. française de Jacques Berque. Paris : Sindbad, 1990).

La suite du verset admet deux lectures, selon que l'on fait une césure ou non après le mot « Dieu » : « Nul n'en connaît l'interprétation sinon Dieu et les hommes de science profonde. Ils disent : Nous y croyons ». Les « hommes de science profonde » partagent-ils le savoir de Dieu relatif aux versets ambigus ou se contentent-ils de dire qu'ils croient en Dieu, reconnu alors seul détenteur des vérités cachées ?

Averroès opte pour la première solution. C'est ce qui lui permet d'harmoniser le texte coranique et la philosophie d'Aristote. Critiquant ainsi les théologiens qui pensent une Création *ex nihilo*, Averroès souligne dans le *Discours décisif* que nulle part dans le Coran il n'est dit que Dieu est avec le néant, créant de rien le monde : « Il n'est pas dit en effet dans la religion/ Révélation (*al char'*) que Dieu ait jamais été avec le pur néant, ceci n'y est nulle part énoncé ». En revanche, de nombreux versets indiquent qu'il y a déjà quelque chose avant la formation du monde : « C'est Lui qui a créé les cieux et la terre en six jours – son trône alors était sur l'eau » (Coran, XI, 7). Ce passage souligne, par l'usage du passé, que « quelque chose a existé antérieurement à cette existence-ci ».

Démonstration (*al burhân*)

La démonstration est le savoir de l'élite qui est en même temps un paradigme de connaissance. Démonstration et interprétation sont totalement en accord chez les « hommes d'une science profonde » (expression du Coran citée dans le *Discours décisif*). La croyance qui provient de la démonstration « va nécessairement de pair avec la connaissance de l'interprétation ».

L'enjeu est d'introduire ce type de méthode dans l'analyse du texte sacré, non pas pour prouver ce qui s'y trouve, mais pour montrer que le livre sacré présente sous une forme allégorique des thèses physiques et métaphysiques qu'il est possible de reformuler de manière démonstrative. Dieu s'adresse par sa parole à la fois aux prophètes et aux savants :

« De la parole divine relève aussi ce que Dieu communique aux savants, qui sont les héritiers des prophètes, par l'intermédiaire des démonstrations. Et de cette façon, il s'avère pour les savants que le Coran est la parole de Dieu. »

Averroès (2000). « Dévoilement des méthodes de preuve des dogmes de la religion », in *Islam et raison*. Paris : GF-Flammarion (p. 132).

Référence bibliographique

Averroès (1996). *Fasl al-maqâl (Discours décisif)*, éd. bilingue, trad. française de M. Geoffroy. Paris : GF-Flammarion (p. 135).

Discours décisif

Averroès (1996). *Fasl al-maqâl (Discours décisif)*, éd. bilingue, trad. française de M. Geoffroy. Paris : GF-Flammarion (§23).

Référence bibliographique

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

La démonstration est le syllogisme parfait dont parle Aristote dans les *Seconds Analytiques*. Elle suppose une réflexion sur les indémontrables, ces prémisses où figurent des prédicats premiers. Mais Averroès doit faire face à une tension présente dans le texte d'Aristote. Comment peut-on en effet dire que d'une part ces prédicats sont à la fois premiers et propres et que d'autre part, ils sont plus généraux que le sujet ? Les prédicats premiers et propres sont des prédicats définitionnels, donc coextensifs au sujet : ce sont ceux que l'on rencontre dans les prémisses vraies, premières, non connues par un moyen terme et dont Aristote parle dans ses *Seconds Analytiques* (71b 20-25). Averroès commente ce passage dans le §7 du « Livre de la démonstration ».

Il s'agit de prémisses « plus connues que la conclusion et causes de la conclusion des deux points de vue – j'entends cause de notre connaissance de la conclusion et cause de la chose elle-même ainsi conclue ».

D'un autre côté, quand Aristote dit que les prédicats sont plus généraux que leurs sujets, il ne s'agit pas de ces prédicats que l'on rencontre dans les définitions et qui sont bien souvent le départ des démonstrations – comme font les géomètres qui partent de définitions pour démontrer –, mais de prédicats ayant le statut de la « chose conclue » ou demandée, en un mot de *quaesita* (*matlûb*). Ces prédicats peuvent alors être soit un genre, soit un accident et sont montrés « au moyen d'un intermédiaire », autrement dit d'un moyen terme, ce qui n'est pas le cas des autres, premiers et propres. S'ils sont causes du sujet, ils ne le sont pas sur « un mode quidditaire », autrement dit leur rôle dans le raisonnement n'est jamais de démontrer le sujet lui-même.

Averroès est fidèle à la leçon aristotélicienne : « La substance ne se démontre pas ». Par la démonstration, on n'a accès qu'aux causes extérieures à l'essence, non à l'essence elle-même. Aussi faut-il rectifier ce que dit à ce sujet Al Fârabi, à savoir que « les genres se démontrent au moyen des différences ». Une telle démonstration ne peut avoir lieu car la cause essentielle par laquelle on démontre ici, si elle venait à disparaître, ferait disparaître aussi le causé et cela de manière absolue, alors que les « différences ne possèdent pas cette caractérisation », en effet, si la différence est supprimée, le genre n'est pas supprimé dans l'absolu.

Dialectique (*al jadal*)

Cet art logique comporte deux volets, l'un, polémique, où la dispute l'emporte sur le sujet traité, l'autre, constructif, où la dialectique est préparation à la science. La dialectique ne demande pas que les termes des prémisses soient définis au préalable. Elle exige simplement que l'on s'accorde sur les prémisses. Ainsi, il n'est pas exigé à quelqu'un qui demande « Est-ce que le plaisir est un bien ? » de donner une définition du plaisir, mais de donner son accord ou non pour cette prémisse.

Livre de la démonstration

Averroès (1982). *Talkhis kitâb al burhân (Commentaire moyen sur les 'Seconds Analytiques)*, texte établi par M. Kacem, C. Butterworth et A. Haridi. Le Caire : The General Egyptian Book (p. 38)

Référence bibliographique

Averroès (2003). « Sur les prédicats dans les démonstrations », *Philosophie* (n°77, pp. 6-8).

Le dialecticien ne pose pas la question « qu'est-ce », il ne cherche pas l'essence, il n'a donc pas à écarter l'homonymie. Ce qu'il vise, c'est seulement à obtenir de la part de l'interlocuteur avec qui il partage le même savoir, l'assentiment à l'une des deux propositions contradictoires afin de l'acculer à la contradiction : Tout plaisir est-il un bien ou non ? Nous avons là deux membres d'une contradiction : « Le plaisir est un bien », « le plaisir n'est pas un bien ». Il suffit que le répondant admette l'une des deux pour que le questionneur le pousse à la contradiction, tout le jeu consistant pour l'un à faire admettre l'une des deux prémisses et pour l'autre à ne pas l'accorder. La question ne porte donc pas sur la nature du plaisir. Le but recherché est la réfutation, bien que celui qui est acculé à la contradiction puisse toujours dire qu'il n'a pas entendu le plaisir en tel sens et refuser d'être acculé à l'absurdité que lui destine le questionneur. D'où une charge polémique propre à la dialectique. La dialectique peut, soit donner lieu à une homonymie renforcée du sens, soit à une recherche commune de l'univocité du sens, donc à une réduction de l'homonymie. La dialectique peut donc, dans le meilleur des cas, être une préparation à la science, au sens où elle permet de faire d'un lieu, d'un *topos*, une prémisses susceptible de figurer dans un syllogisme, mais la plupart du temps elle sombre dans la dispute et ne donne lieu qu'à des préférences et non pas à des connaissances.

« Et l'intention de celui qui questionne de manière dialectique est seulement de se faire accorder par le répondant l'un des deux membres de la contradiction qu'il veut poser comme prémisses lui permettant d'invalider ce que pose le répondant. Par la suite, en dialectique, lorsque le questionneur demande au répondant la prémisses au mot homonyme, lorsque le répondant lui accorde l'un des membres de la contradiction et lorsque le questionneur part de l'une de ces notions pour poser une prémisses à partir de laquelle il désire conclure ce dont l'invalidation est la visée incombant au répondant, ce dernier pourra toujours dire : "je n'ai pas accordé cette notion, mais ce que j'ai accordé, ce n'était qu'une notion telle et telle" et le questionneur ne peut alors se servir de ce que le répondant lui accorde l'un des deux membres de la contradiction. »

Averroès (2000). Commentaire moyen sur *le De Interpretatione*, trad. française par A. Benmakhlouf et S. Diebler. Paris : Vrin (p. 126).

La portée de la dialectique a des limites claires. 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. 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.

Droit (*fiqh*)

Quatre écoles principales de droit sont citées par Averroès. Il y a les malékites qui veulent promouvoir la tradition prophétique de Médine : l'usage est pour eux indicatif de la norme ; ils s'opposent aux hanafites qui valorisaient le *damm* ou « opinion personnelle ». Citons aussi l'école zahirite qui est littéraliste et l'école shafi'ite qui eut une grande influence sur Ibn Toumert, fondateur de la dynastie des Almohades.

Averroès est malékite, comme l'immense majorité des Andalous. L'introduction du malékisme en Espagne s'est probablement faite en 796. Cette école a eu une influence quasi-exclusive pendant deux siècles.

« À l'intérieur du malékisme, l'intérêt est de plus en plus marqué pour la méthodologie juridique et la science des polémiques » (A. Turki). Or le *khilaf* ou « controverse » est le thème central de la *Bidayat al mujtahid*, la somme juridique d'Averroès, livre dans lequel il expose des points de vue divergents appartenant aux principes sunnites, avec parfois maintien de la question sans résolution. Nous avons dans ce texte des confrontations entre les arguments cultuels et les arguments rationnels. Au premier plan des arguments rationnels, figure le raisonnement juridique. Parmi les quatre sources du droit reconnues, Coran, sunna, consensus ou *ijma* et raisonnement juridique, le consensus est nettement relativisé par Averroès.

Dans la tradition musulmane, les lois (*charâ'i dîn*) religieuses nous sont connues de quatre façons : 1) par le Coran ; 2) par la sunna, c'est-à-dire les dits du Prophète ; 3) par le consensus de la communauté religieuse ; 4) par *Al-istinbât* (la découverte par dérivation). La dérivation est le terme générique de toute activité syllogistique. Elle opère sur ces trois principes que sont le Coran, la sunna et le consensus.

Cette subdivision des sources de la norme a une structure d'emboîtement, où chaque partie trouve sa justification dans celle qui précède, le Coran restant le texte fondamental qui limite la régression à l'infini. Ainsi, les dits du Prophète sont justifiés comme source juridique car le texte sacré dit de suivre les prophètes ; le consensus est élevé au rang de source car le Prophète l'a légitimé par ses dires et la dérivation syllogistique, prenant appui sur ces trois sources, se trouve ainsi classée aussi dans les sources du droit.

Le livre intitulé *Bidayat al-mujtahid wa nihayat al muqtasid* comprend une première partie consacrée au culte (les *Ibadât*) et une seconde partie consacrée aux relations sociales (*Mu'amalât*). Ce traité appartient au genre de la controverse juridique, ou *ikhtilaf* ; la science de ces controverses, *ilm al khilaf*, est la science qui évalue les preuves juridiques et expose les arguments divers en vue de preuves tranchantes. Il faut noter que ce sont surtout les hanafites et les chafiites qui ont développé la science de la controverse ; les malékites, plus traditionalistes, furent moins nombreux à s'y intéresser. D'où le paradoxe d'Averroès : issu du malékisme, il fait une œuvre de controverse juridique.

Références bibliographiques

A. Turki (1982) *Théologiens et juristes de l'Espagne musulmane*. Paris : Maisonneuve et Larose, (p. 285).

Averroès (1938). *Bidayat al mujtahid wa nihayat al muqtasid*. Le Caire : Matba'a al isti-qâma.

Voir aussi

Voir l'article **substance** de ce glossaire.

Traditionnellement, les positions juridiques sont celles de telle ou telle école de droit ; or Averroès opère un désenclavement des écoles en donnant la possibilité à son lecteur de former son jugement. Il prend appui sur Aristote pour critiquer les juristes de son temps (*mutafaqqihat zamanina*). Le passage commenté dans *Bidayat al mujtahid* est celui que l'on trouve à la fin des *Réfutations sophistiques*, où Aristote indique que transmettre un art ce n'est pas « Présenter plusieurs espèces de chaussures de toutes sortes ».

Averroès note alors que les juristes de son temps « croient que le bottier est celui qui a chez lui des chaussures en nombre, non point celui qui est capable de les fabriquer » (*Bidaya*).

Il faut donc exercer son jugement, faire preuve d'*ijtihad*. Averroès est favorable à l'*ijtihad*, c'est-à-dire à l'effort rationnel d'interprétation des textes, mais ce n'est pas un effort pris dans les limites doctrinales d'une école ; il traverse plutôt les solutions diverses proposées par les chefs de file de chacune des écoles. Le philosophe cordouan dit ne s'occuper que des règles explicitement énoncées par la loi religieuse et ne traiter donc que des *usul* et *qawa'id* (principes et règles). Si les dits prophétiques semblent se contredire, il faut essayer de les concilier plutôt que de donner la préférence à l'un d'eux, mais cette conciliation se fait selon une hiérarchie dans l'ordre des cinq qualifications juridiques : l'obligatoire, le recommandé, le permis, le désapprouvé, l'interdit. Le propos d'Averroès n'est pas d'édicter des normes, mais d'instruire le problème pour permettre le choix de la norme selon ce que goûte l'esprit (*ad dawq al aqli*), après comparaison des différents arguments. L'objectif de son livre n'est pas d'analyser un principe d'une école quelconque pour l'adopter ou le rejeter mais d'indiquer pour chaque cas d'espèce ses règles et ses fondements, ainsi que les arguments permettant de les évaluer. La démarche est épistémique. Quand deux opinions distinctes sont exposées, Averroès conclut de cette façon : « Il se peut que la raison se goûte de façon égale pour les deux partis au point que les gens disent : celui qui fait l'effort sera récompensé ».

Élite et masse (*khassa* et '*amma*)

La distinction entre l'élite et la masse a un rôle à la fois épistémique et politique. Il ne convient pas de fixer les bonnes interprétations dans les livres adressés à la masse. C'est pourquoi, aborder démonstrativement une question auprès de quelqu'un qui ne peut la comprendre, c'est produire de l'infidélité :

« Exposer l'une de ces interprétations à quelqu'un qui n'est pas homme à les appréhender – en particulier les interprétations démonstratives, en raison de la distance qui sépare celles-ci des connaissances communes – conduit tant celui à qui elles sont exposées, que celui qui les expose, à l'infidélité ».

Averroès (1996). *Fasl al-maqâl (Discours décisif)*, éd. bilingue, trad. française de M. Geoffroy. Paris : GF-Flammarion (p. 157).

Référence bibliographique

Aristote. *Réfutations sophistiques* (184a). Traduction de J. Tricot. En cours de retraduction.

Référence bibliographique

Averroès (1938). *Bidayat al mujtahid wa nihâyat al muqtasid*. Le Caire : Matba'a al isti-qâma (tome II, p. 194).

L'infidélité est le résultat d'une inadéquation entre la méthode exposée et le public concerné : aussi les dialecticiens qui présentent une interprétation à ceux qui ne sont pas à même de la comprendre produisent de l'infidélité, car cette interprétation suspend le sens obvie, mais reste par elle-même incompréhensible. Les portes de l'interprétation doivent donc être fermées sur des questions du type « Qu'est-ce que l'esprit ? » ; ce sont là des énoncés équivoques, non dialectisables : « S'ils t'interrogent au sujet de l'esprit, dis : - L'esprit est du fait de mon seigneur et il ne vous a été donné que peu de science ».

« Les religions (*al charâ'i*) visent l'enseignement de tous », là où la philosophie tend « à faire connaître le bonheur parmi les gens raisonnables ». Selon Averroès, ce sont les textes révélés eux-mêmes qui indiquent cette bipartition : ce qui est propre aux sages et ce qui est propre à tous. Mais il n'y a pas pour autant une rupture du lien social : le sage « ne peut réaliser son bonheur qu'en étant associé aux autres », sans compter que l'enseignement général est nécessaire à l'élite : celle-ci commence son éducation en étant immergée avec la masse, mais « si elle déclare son doute au sujet des principes de la religion dans lesquels elle fut élevée et si elle émet une interprétation déviante et contradictoire avec ce qu'enseignent les prophètes, prières de Dieu sur eux !, alors, c'est à bon droit que le commun la taxe d'infidèle et lui inflige un châtement prévu par la religion où elle a grandi ».

Imitation (*taqlîd*)

Imiter c'est pouvoir donner l'occasion à quelqu'un de dire « C'est bien cela ». Dans un passage de la *Rhétorique*, Aristote écrit :

« Comme il est agréable d'apprendre et de s'étonner, ainsi que de faire d'autres choses analogues, il en résulte nécessairement que ce qui est imitation l'est aussi ; comme par exemple la peinture, la statuaire, la poésie et tout ce qui est une bonne imitation, dès lors même que le sujet même de cette imitation ne serait pas agréable, car ce n'est pas ce sujet qui plaît, mais le raisonnement qui fait dire : c'est bien cela et à la suite duquel il arrive qu'on apprenne quelque chose. »

Aristote. *Rhétorique* (I, 1371 b 4-10).

En commentant ce passage, Averroès prend le mot « raisonnement » au sens technique de « syllogisme » et note que l'image et l'objet qu'elle évoque sont analogues aux prémisses et à la conclusion d'un syllogisme.

« Ce par quoi les choses existantes sont imitées ne procure pas de plaisir parce que la forme ressemblante est belle ou non, mais plutôt parce qu'il y a en elle un type de syllogisme et une façon de faire connaître le plus caché, c'est-à-dire la chose absente, qui est la chose comparée, à travers le plus apparent, c'est-à-dire la comparaison. Car dans l'imitation, il y a en quelque sorte une forme d'instruction qui est établie par syllogisme ; et cela parce que l'image a le statut d'une prémisse et que la chose que l'image évoque et rend intelligible est la conclusion. »

Averroès (1998). *Commentaire de la Rhétorique*. Paris - Balland

Référence bibliographique

Cor., XVII, 85, cité in Averroès (1996) *Fasl al-maqâl (Discours décisif)*, éd. bilingue, trad. française de M. Geoffroy. Paris : GF-Flammarion (p. 159).

Référence bibliographique

Averroès (1992). *Tahâfut at-tahâfut (Incohérence de l'incohérence)*, texte établi par M. Bouyges. Beyrouth : Dar el-Machreq. (p. 582).

L'imitation des Anciens et d'Aristote notamment, est élevée au rang de méthode. Comme l'homme ne peut pas apprendre seul, il lui faut s'inscrire dans la suite des générations :

« [...] il est évident que nous n'atteindrons notre but, connaître les « existants », que si dans cette étude, les uns relaient les autres et que le chercheur antérieur s'appuie sur le prédécesseur. »

Averroès (1996). *Fasl al-maqâl (Discours décisif)*, éd. bilingue, trad. française de M. Geoffroy. Paris : GF-Flammarion (p. 111).

Mais le sens de « l'imitation », dans la tradition théologique, est tout autre : il s'agit de se conformer aux traditions et plus particulièrement à celles qui sont issues de la parole et du comportement prophétiques. À chaque fois que la tradition prophétique ou celle qui est liée aux compagnons du Prophète manifeste une conformité à la raison, Averroès la cite en bonne part. Ainsi, rapporte-t-il ce dire d'Ali b. abi Talib : « Parlez aux hommes de ce qu'ils connaissent. Voulez-vous donc que l'on taxe de mensonge Dieu et son Prophète ? ». L'exigence d'intelligibilité est toujours à imiter.

Incohérence (*al tahâfut*)

Averroès répond selon une *disputatio* à Al Ghazali (m. 1111), qui s'étonnait que la jeunesse suive, en moins bien, les philosophes grecs, sans suivre en bien les dogmes de l'islam. Le premier, Al Ghazali, écrit *L'incohérence des philosophes* ; le second, un siècle plus tard, écrit *L'incohérence de l'incohérence*. Théologien en même temps qu'empiriste convaincu, Al Ghazali porte ses attaques contre la métaphysique péripatéticienne, celle que les philosophes comme Avicenne ont développée. Parmi les griefs faits à la philosophie, jugée du coup « incohérente », figurent la considération de Dieu comme être nécessaire, la thèse de l'éternité du monde, celle aussi de l'ignorance par Dieu des particuliers, etc. Averroès répond point par point aux objections qu'Al Ghazali avait soulevées.

Selon Averroès, c'est bien parce qu'Avicenne a oublié la leçon d'Aristote qu'il a pu prêter le flanc à la critique d'Al Ghazali. Aussi faut-il restaurer Aristote, critiquer le néo-platonisme d'Al Farabi et d'Avicenne, et plus particulièrement la théorie émanatiste, qui place Dieu en continuité avec les êtres sublunaires et propose une hiérarchie des intelligences.

Averroès développe aussi une contre-argumentation à propos de l'éternité du monde : certes, le monde est produit par un artisan, mais cette production se fait selon un acte éternel. On évite ainsi de dire que le monde est éternel ; le monde est produit par un agent éternel selon une causalité efficiente. Al Ghazali n'a mis à mal la philosophie que dans les cas où l'argumentation d'Al Farabi et d'Avicenne n'a pas atteint le niveau démonstratif. Averroès entend défendre les droits de la philosophie au prix d'une critique des philosophes eux-mêmes : il faut dénoncer les contradictions de certains philosophes (Al Farabi, Avicenne) et rétablir la philosophie (Aristote).

Référence bibliographique

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

À propos de la production de la multiplicité à partir de l'un, Averroès donne raison à Al Ghazali : il y a bien des incohérences, comme, par exemple de dire à la fois que de l'un n'émane que l'un et que de l'un émane la multiplicité :

« [...] à moins de dire que la multiplicité, qui se trouve dans le premier causé, on considère que chacun des principes qui la constituent est premier et alors ils (les philosophes) doivent admettre que les premiers sont multiples. Il est bien étrange que cela ait échappé à Abû Nasr (al Farabi) et à Ibn Sina (Avicenne), car ils sont les premiers à avoir émis ces fables. Les gens les ont imités et ont attribué cela aux philosophes, car s'ils disent que la multiplicité qui se trouve dans le deuxième principe est ce qu'il intègre par son essence et par autrui, il est nécessaire que l'essence de ce principe consiste en deux natures, autrement dit en deux formes. Je me demande alors quelle est celle qui provient du premier principe et celle qui n'en provient pas ? De même s'ils disent de ce deuxième principe qu'il est possible selon son essence et nécessaire selon autrui, car la nature du possible doit nécessairement être autre que la nature nécessaire qu'il a reçue de l'Être nécessaire, vu que la nature possible ne peut devenir nécessaire sauf si la nature du possible se mue en nécessaire. Aussi dans les natures nécessaires, il n'y a à la base aucune possibilité, qu'elles soient nécessaires par leur essence ou par autrui. Ce sont là des fables et des discours plus faibles que ceux des théologiens, étrangers à la philosophie et non conformes à ses principes. Aucun de ces discours n'atteint la persuasion rhétorique, ni *a fortiori* dialectique. C'est pourquoi tout ce que dit Abu Hamid (al Ghazali) est vrai, à savoir que leurs sciences divines sont conjecturales. »

Averroès (1992). *Tahâfut at-tahâfut (Incohérence de l'incohérence)*, texte établi par M. Bouyges. Beyrouth : Dar al Machreq (pp. 245-246).

Intellect (*al 'aql*)

À la fois disposition pure et substance séparée, l'intellect est cependant un. Averroès est un partisan du monopsychisme. L'intellect est « disposition qui existe en nous » et en tant que tel, il est « l'intellect matériel » dont a parlé Alexandre d'Aphrodise.

Et en tant qu'il produit les intelligibles, il est intellect agent, « joint à cette disposition ». Cette jonction n'est pas à entendre comme l'indice d'une dualité. L'intellect est un, mais ses fonctions sont plurielles. Il y a sa forme passive qui n'est rien d'autre que l'imagination, sa forme matérielle ou réceptive qui est l'intellect en puissance, qui pense en puissance toutes les choses, et il y a l'intellect actif où les formes intelligibles sont en acte.

Dans le *Commentaire sur le De Anima* d'Aristote, Averroès cherche à sauvegarder à la fois l'individuation de notre acte de penser et son objectivité. Il reprend d'Alexandre l'idée que l'intellect matériel est une disposition qui a affaire moins aux formes de l'imagination qu'aux intentions de ces formes. L'intellect matériel n'est ainsi pas affecté par les représentations particulières de l'imagination, il n'est donc pas corruptible comme celle-ci. Il est en réelle contiguïté avec l'intellect agent, la première étape d'un processus qui atteint sa perfection dans l'intellect agent. N'étant que réception, l'intellect potentiel ou matériel ne suffit pas, il faut que quelque chose mette ce qui est reçu en activité : c'est par l'intellect agent que nous avons accès à des pensées universelles. Il y a donc une dynamique de l'intellect potentiel en liaison à la fois avec l'imagination et l'intellect agent.

Référence bibliographique

Averroès (1998). *Commentaire moyen sur le De anima*, trad. française, in R. Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, UNESCO, Paris : Vrin, 1998 (pp. 445-448).

L'intellect qui pense toujours est un intellect qui pense par lui-même :

« [...] ce qui pense soi-même est ce qui tire un plaisir de soi, ce qui est le plaisir véritable et ce qui possède cette propriété c'est l'intellect, car quand il acquiert l'intelligible et le pense, il se pense soi-même parce qu'il n'est lui-même rien d'autre que l'intelligible qui pense. L'intellect, par conséquent, c'est ce qui tire son plaisir de soi-même ».

Averroès (1984). *Grand commentaire sur la 'Métaphysique' d'Aristote*, Livre lam-lambda, trad. française d'Albert Martin. Paris : Les Belles Lettres, 1960 (1355a 237-17) :

Averroès analyse ici le processus par lequel l'intellect se saisit lui-même et rappelle les distinctions aristotéliennes entre intellect en puissance et intellect en acte, telles que nous les présente le *Traité de l'âme* :

« Il semble qu'Aristote veuille ainsi marquer la différence entre la puissance propre à l'intellect qui tantôt existe en puissance, tantôt en acte et l'intellect qui existe toujours en acte, à savoir celui qui n'est pas dans la matière. C'est pourquoi l'intellect, en nous, ne se comprend lui-même qu'à un moment donné et non toujours. »

Aristote. *Traité de l'âme* (430a).

« L'intellect en nous » (*al 'aql minna*) diffère de l'intellect toujours en acte par le fait qu'il ne pense pas toujours.

Averroès va jusqu'à tracer une stricte égalité entre les saisies intellectuelles de Dieu et de l'homme, égalité qui est condition véritable d'un partage de temporalité entre les hommes et Dieu :

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

(*ibid.*).

En réalité, il faut distinguer entre **l'intellect matériel**, **l'intellect agent** et **l'intellect possible**. Ce dernier est le seul à être mélangé à une matière et est donc de fait corruptible. L'intellect passible est la faculté imaginative humaine. C'est l'intellect qui prépare ce qu'il y a à penser à travers les formes imaginatives ; il distingue ces formes et les présente à l'intellect matériel « qui reçoit les entités imaginées après cette distinction ».

Il ne faut donc pas confondre, comme le faisait Alexandre d'Aphrodise, ces deux intellects et attribuer la corruptibilité à l'intellect matériel lui-même. Celui-ci est en réalité séparé et éternel, ni corporel, ni puissance corporelle. Et s'il est déraisonnable de croire comme Alexandre que les « premières préparations aux intelligibles et aux autres perfections dernières de l'âme sont des choses produites par la « complexion » organique, c'est bien parce que les formes imaginatives n'ont pas la puissance à elles seules d'« extraire l'intellect matériel de la puissance à l'acte ».

Référence bibliographique

Averroès (1998). *L'intelligence et la pensée, sur le De anima*, présentation et traduction inédite par Alain de Libera. Paris : GF-Flammarion (p. 118).

Référence bibliographique

Averroès (1998). *L'intelligence et la pensée, sur le De anima*, présentation et traduction inédite par Alain de Libera. Paris : GF-Flammarion (p. 67 et p.107).

Il faut qu'il y ait un « moteur extrinsèque » pour accomplir ce travail ; ce moteur n'est autre que l'intellect agent. Recevoir les formes imaginatives ne donne pas encore le pouvoir à l'intellect matériel de produire les intelligibles. Il faut donc une activité pure pour cette production. Reste alors à Averroès à répondre à la question suivante : si les intelligibles sont engendrables et corruptibles, comment peut-il se faire que ce qui les produit (l'intellect agent) et ce qui les reçoit (l'intellect matériel) soient éternels ?

La réponse d'Averroès consiste à faire une distinction au sein des intelligibles : quand ces derniers sont rapportés aux formes imaginatives, ils sont dits corruptibles, mais quand ils sont rapportés à la puissance de penser qu'est l'intellect matériel, ils sont dits éternels. C'est pourquoi Averroès ne cesse de combattre l'idée selon laquelle l'imagination serait déjà intellect à part entière :

« [...] selon l'opinion en effet, l'imagination elle-même est l'intellect et cela principalement parce que nous disons que le rapport de l'imagination avec l'intellect est analogue à celui du sensible avec les sens, à savoir qu'elle le meut et que l'on estime que le moteur et le mù doivent être de la même espèce. »

Averroès (1998). *L'intelligence et la pensée, sur le De anima*, présentation et traduction inédite par Alain de Libera. Paris : GF-Flammarion (p. 89).

Si l'opinion fait cette assimilation, c'est parce qu'elle part du principe que l'intellect matériel est en puissance, donc susceptible de « passion », c'est-à-dire être passif et réceptif.

Or, indique Averroès, cette passion de l'intellect, il faut la penser comme passion d'un intellect séparé du corps. Comment alors concilier ces deux caractéristiques de la passion et du non-corporel ?

« Comment entendre que l'intellect matériel est quelque chose de simple, sans mélange avec quoi que ce soit, si l'on soutient que concevoir est une passion et si, comme il est indiqué dans les livres généraux, l'agent et le patient communiquent nécessairement dans le sujet ? ». Il faut pour sortir de cette difficulté admettre que le mot « passion » est homonyme ; s'agissant de l'intellect matériel, parler de passion ne signifie rien d'autre qu'être en puissance ; « et dire de lui qu'il est "en puissance" a un sens différent de celui dans lequel on dit que des choses matérielles sont en puissance ».

Averroès (1998). *L'intelligence et la pensée, sur le De anima*, présentation et traduction inédite par Alain de Libera. Paris : GF-Flammarion (p. 97).

Averroès souligne que « L'action de l'intellect agent est d'engendrer, celle de l'autre intellect est d'être informé. Mais ils ne font qu'un, car l'intellect matériel est parfait par l'intellect agent et pense l'intellect agent ». Recevoir pour l'un et produire pour l'autre ne sont pas des activités qui justifient une position de deux substances distinctes : Averroès oppose ici l'interprétation d'Alexandre d'Aphrodise à celle de Themistius. Ce dernier, conformément à une tradition néoplatonicienne, a tendance à multiplier les intelligences séparées. Averroès préfère emprunter à Alexandre l'image du feu pour rendre compte de l'identité de l'intellect agent et de l'intellect matériel, en dépit de leurs activités distinctes :

« Alexandre a raison de l'assimiler au feu ! Car le feu est naturellement capable d'altérer tout corps par la puissance qui existe en lui, et pourtant, malgré cela, il pâtit d'une certaine manière pour ce qu'il altère et s'assimile à lui sur un certain mode de ressemblance, dans la mesure où il acquiert de ce qu'il altère une forme ignée inférieure à la forme ignée altérante. »

Averroès (1998). *L'intelligence et la pensée, sur le De anima*, présentation et traduction inédite par Alain de Libera. Paris : GF-Flammarion (p. 119).

Langue (*iûra*)

Averroès ne connaissait pas le grec et commentait Aristote à partir des traductions disponibles, mais il avait le sens de la relativité des langues et par conséquent de leur pluralité : « de même que les lettres écrites – la graphie veut dire – ne sont pas elles-mêmes uniques pour toutes les nations, de même les mots qui sont employés dans l'expression des notions ne sont-ils pas eux-mêmes uniques pour toutes les nations ». Les notions sont bien universelles, mais leur expression est toujours particulière.

D'où la possibilité d'un hiatus entre la notion et son expression ; d'où aussi la présence privilégiée dans une langue de telle ou telle expression : par exemple, la copule fortement représentée dans la langue grecque, mais absente dans la langue arabe et à l'inverse, la paronymie (c'est-à-dire la dérivation de termes à partir d'un paradigme premier), phénomène nettement représenté en arabe vu que c'est là une façon d'obtenir les mots à partir d'une racine trilitère et absent en grec.

Dans *le Commentaire moyen sur les Catégories*, Averroès a conscience de cette différence. À propos de la notion de « capacité » (*dunamis* en grec), Aristote avait reconnu que dans certains cas, le paronyme faisait défaut et Averroès commente ainsi :

« Aristote a dit : les choses douées de qualité sont désignées au moyen des noms qui désignent ces qualités elles-mêmes et qui sont le paradigme premier et cela s'effectue par dérivation dans la plupart des cas en ce qui concerne la langue grecque, par exemple "blanc" qui dérive du nom "blancheur", "éloquent" qui dérive du nom "éloquence, et "juste" qui dérive du nom "justice". Quant aux exceptions, c'est le cas où il n'existe pas dans la langue grecque de nom pour les qualités qui sont prises isolément de leur sujet et dont on dériverait des noms pour ces qualités-là en tant qu'elles sont dans un sujet. Par exemple les noms institués chez eux pour les choses qui rentrent dans ce qu'on appelle "puissance naturelle" et "non-puissance naturelle" ne dérivent de rien, par exemple "disert" (*muḥâdir*) et "repousseur" (*mulâkiz*), car les noms qui désignent ces notions ne dérivent pas chez eux, ni de *hadr* ("conférence"), ni de *lakz* ("poussée"), comme c'est le cas en arabe. »

Averroès (édition en cours). *Commentaire moyen sur les Catégories*. Paris : Vrin (10b1-5).

Loi (*char'* ; *chari'a*)

La loi est entendue chez Averroès comme une série de recommandations ou d'injonctions coraniques, non comme un code unifié au sens d'une législation déterminée et cela conformément aux occurrences du mot *chari'a* dans le Coran, mot qui signifie « voie » plutôt que « loi ». C'est la voie que les hommes

Référence bibliographique

Averroès (2000). *Commentaire moyen sur le De Interpretatione*, trad. française par A. Benmakhoulouf et S. Diebler. Paris : Vrin (pp. 79-80).

Voir aussi

Voir l'article **copule** de ce glossaire.

Coran

Cf. Coran, XLV, 18 : « Nous t'avons mis sur une voie pertinente, suis-la ».

convertissent en loi. Dans le *Discours décisif*, le mot *chari'a* intervient dans le titre : « Livre du discours décisif où l'on établit la connexion entre la loi [*chari'a*] et la sagesse [*hikma*] ».

Dans ce *Discours*, la *chari'a* ou « loi » est présentée comme une injonction rationnelle à user de son intellect. Elle « nous appelle à réfléchir sur les existants en faisant usage de l'intellect » (*Discours décisif*, p. 105). Elle fait même de cet appel une « obligation » (*Discours décisif*, §4).

Averroès distingue *chari'a* et « révélation ». Dans ce cas, *chari'a* devient synonyme de « religion » et il va de soi qu'il y a des religions qui ne sont pas révélées. Que penser de celles-ci ? :

« [...] celui qui concède qu'il puisse y avoir une religion (*chari'a*) qui ne reposerait que sur l'intellect, est obligé de reconnaître que cette religion est moindre que celles qui sont dérivées à la fois de l'intellect et de la révélation. »

Averroès (1992). *Tahâfut at-tahâfut (Incohérence de l'incohérence)*, texte établi par M. Bouyges. Beyrouth : Dar al Machreq (pp. 584-246).

Religion de la loi comme le judaïsme, selon Léo Strauss, l'Islam est d'abord un guide, une voie, un chemin, sens auxquels correspondent les occurrences du mot *chari'a* dans le Coran. Dans la sourate XLII, verset 13, on lit :

« Pour vous il a édicté la (*charia'a*) en fait de religion ce qu' Il recommanda à Noé et notre révélation à toi, ce que nous avons recommandé à Abraham, à Moïse, à Jésus : "accomplir la religion ; n'en point faire matière à division". »

Le Coran (1990) trad. française de J. Berque. Paris : Sindbad.

Et aussi dans la sourate V, verset 48 :

« À chacun de vous nous avons ouvert un accès, une avenue [*chari'a*]. Si Dieu avait voulu, il aurait fait de vous une communauté unique, mais il voulait vous éprouver en ses dons. »

Le Coran (1990) trad. française de J. Berque. Paris : Sindbad.

Averroès cite le mot *chari'a* en ce sens, celui d'une voie suivie par des croyants, une voie certes obligatoire, mais en même temps une notion imprécise, aux limites indéterminées. Il appartient à l'homme d'en fixer les limites dans un droit positif.

Le mot de *chari'a* est souvent employé par Averroès au sens de religion en général. Il parle donc tout aussi bien de *chari'a* de l'Islam pour parler de la religion musulmane que de *chari'a* de Jésus pour parler du christianisme.

Lieu (*mawdi'*)

Le « lieu » (*mawdi'*) correspond au *topos* dont Aristote a énuméré les critères de formation dans les *Topiques*. Dans son commentaire de cet ouvrage, Averroès reprend les critères d'Aristote, mais il les accompagne de coefficients de scientificité : il y a des lieux sophistiques, d'autres dialectiques, d'autres encore

Référence bibliographique

Averroès (1996). *Fasl al-maqâl (Discours décisif)*, éd. bilingue, trad. française de M. Geoffroy. Paris : GF-Flammarion (p.102).

Référence bibliographique

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

Référence bibliographique

Averroès (1992). *Tahâfut at-tahâfut (Averroès (1992). Tahâfut at-tahâfut (Incohérence de l'incohérence)*, texte établi par M. Bouyges. Beyrouth : Dar el-Machreq. (p. 583).

démonstratifs. Le fait qu'Aristote ait commencé son ouvrage des *Topiques* par deux livres sur l'accident trouve la justification suivante dans le commentaire d'Averroès : l'accident est le moins que l'on puisse dire de quelque chose, c'est donc le prédicat le plus général, bien plus général que le propre, le genre ou la définition qui supposent tous les trois un engagement épistémologique plus grand. L'accident est le réquisit minimal pour faire une prédication. Étant minimal, loin de l'essence qui délimite comme un district, l'accident se prête aisément à la comparaison, d'où le second livre des *Topiques* sur le préférable.

Averroès restitue les divers points de vue relatifs à la définition du lieu. Alexandre d'Aphrodise et Théophraste considèrent le lieu comme le principe à partir duquel dérivent les prémisses. Ce point de vue est explicité par Al Farabi qui donne deux schémas du lieu :

- 1) le lieu est la prémisses dont les parties comprennent les parties des prémisses qui lui sont subordonnées, ou bien
- 2) le lieu est une prémisses dont le prédicat est plus général que celui de la prémisses qui lui est subordonnée.

Deux exemples sont donnés pour chacun des deux cas :

1) Le premier schème du lieu se présente ainsi : « Si une chose existe en une autre chose, son contraire existe dans le contraire de cette autre chose » ; on a là un lieu applicable à des cas comme « si la douleur est un mal, le plaisir est un bien ».

2) Le second schème du lieu a cette forme : « Tout ce qui dure et subsiste plus est meilleur du fait qu'il dure plus ». C'est le lieu où le prédicat est plus général que celui des prémisses dérivées, d'où l'application suivante : « Tout ce qui dure plus longtemps est préférable pour nous ».

Après avoir restitué ces deux schèmes du lieu d'Al Farabi, Averroès dit que cela correspond assez bien à l'avis d'Aristote. Il rapporte aussi l'avis d'Al Farabi selon lequel un lieu est une règle du sens commun. C'est, en somme, « une façon de voir ».

Logique (*mantiq*)

Conformément à une tradition déjà présente chez les philosophes alexandrins et reprise par Al Farabi et Avicenne, la logique ne concerne pas seulement les parties de la philosophie en rapport avec la définition, la démonstration, la reconnaissance des catégories de pensée et les réfutations sophistiques, mais se rapporte aussi aux actes de langage engagés dans les pratiques rhétoriques et poétiques.

Référence bibliographique

Averroès (1980). *Commentaire moyen sur les Topiques*, texte édité par Mohammed Salîm Sâlim. Le Caire (pp. 73-75).

On a ainsi un *Organon* long dont les caractéristiques majeures sont les suivantes :

- 1) La généralisation de la méthode syllogistique : des sciences de la démonstration à la poétique et à la rhétorique ; il y a un même souci de faire des inférences syllogistiques.
- 2) Ensuite, une continuité et une contiguïté de la métaphore (poétique) et de l'exemple (rhétorique) à l'induction (dialectique) et à la démonstration (*Seconds Analytiques*).

Le commentaire d'Averroès de ce passage d'Aristote indique ces deux points. Dans les *Premiers Analytiques*, Aristote écrit ceci :

« Ce ne sont pas seulement les syllogismes démonstratifs qu'on obtient au moyen des figures précédemment citées, mais encore les syllogismes rhétoriques et généralement toute forme de persuasion quelconque, quelle que soit la voie qu'on suive. »

Aristote. *Premiers Analytiques* (2, 23, 68 b 9-14).

Averroès commente ainsi ce passage :

« [...] il convient de dire que tous les syllogismes sont de ceux de la forme qui précèdent, non seulement les démonstratifs et les dialectiques, mais tous les syllogismes et en général l'assentiment se produit en tout art ; cela est évident du fait que tout assentiment est obtenu soit par la voie du syllogisme ou ce qui lui est semblable et que l'on appelle l'enthymème, soit par l'induction ou ce qui lui est apparenté et que l'on appelle l'exemple. »

Averroès (1983). *Talkhis kitab al qiyas (CMPA), Averrois Cordubensis Commentarium Medium in Aristotelis Priorum Analyticorum Libros*, texte établi par M. Kacem, C. Butterworth, A. A. Haridi. Le Caire : The General Egyptian Book.

Ainsi, de la clôture assertive de la démonstration au contentement rhétorique, il y a une même logique.

Averroès est, comme Al Farabi, appelé « l'ami de la logique » (*sâhib al mantiq*). Il a commenté toutes les œuvres logiques d'Aristote et a également essayé de promouvoir la logique dans le droit. La logique lui sert aussi de méthode d'harmonisation entre les textes d'Aristote et le Coran car, dans les deux cas, il est question de chercher la connaissance la plus parfaite, qui est sous régime démonstratif, comme l'indique le livre des *Seconds Analytiques* d'Aristote.

Médecine (*al tibb*)

Averroès a écrit *al Kulliyat fi at tibb* (le *Colliget*), livre de généralités en médecine comprenant plusieurs divisions, dont une sur l'anatomie, une autre sur la santé, d'autres encore sur la maladie, sur les signes (symptômes), sur la médication et la nourriture, sur la conservation de la santé, sur la guérison.

Averroès a aussi composé un commentaire de l'Urjuza d'Avicenne (un poème didactique qui condense le *Canon* de celui-ci), dont le commencement indique que la médecine est la conservation de la santé et la guérison de la maladie en raison de quelque chose qui est advenu dans le corps. De nombreux petits traités, dont des commentaires de l'œuvre de Galien, mettent en avant le souci de la prévention. Ainsi, une *maqâla* (petit écrit faisant le point sur un sujet précis) portant sur « La conservation de la santé » et une autre portant sur les « Moyens de guérir », toutes deux des commentaires de Galien, indiquent que la conservation de la santé suppose un souci de la digestion et la nécessité de se débarrasser du superflu par des massages et du sport.

La pratique d'Averroès jouissait d'une certaine popularité, comme en témoigne ce propos d'Ibn Farhun :

« Ibn Ruchd avait une inclination pour la science des anciens ; il en était maître, contrairement aux gens de son époque et ses *fatwa* en médecine étaient prisées comme ses *fatwa* en *fiqh*, avec ce qu'il faut de grammaire, de littérature et de sagesse. »

Ibn Farhun (1973). *Al Dîbâj al madhab fi ma'rifati a'yân ulamâ' al madhab*. Le Caire - Maktaba Wahba (p. 284).

Dans son livre *Le Colliget*, Averroès souligne que pour lire ses écrits de médecine, il faut une connaissance de la logique et des sciences naturelles, la logique étant pour lui un instrument susceptible d'orienter l'apprentissage aussi bien des sciences pratiques que des sciences théorétiques.

Dans le traité concernant les « Moyens de guérir », l'exigence philosophique en médecine apparaît encore plus nettement. Dès le début du traité, Averroès distingue entre la méthode admise parmi « les médecins anciens et contemporains » et la méthode technique qu'il entend promouvoir. La première est dialectique en cela qu'elle repose sur des prémisses communément partagées, comme par exemple que « la guérison se fait par les contraires » ou que « le semblable conserve le semblable ». Mais, nous dit Averroès, une telle méthode ne permet de recouvrer la santé que « par accident ». La seconde méthode, technique, fait la part égale à la finalité naturelle poursuivie par le corps humain et à la finalité technique, qui par distinction d'avec la finalité naturelle, n'est pas immanente au corps mais possède son siège dans l'artisan qui, par son savoir-faire, sait « dériver » (*istanbata*) ce qui sied à tel organisme. Dans la mesure où la guérison et, en général, les choses relatives à la santé, supposent à la fois la nature et la technique, car nous sommes en quelque sorte dans le domaine de l'entre-deux, il convient au médecin de respecter la finalité naturelle, tout en administrant le remède. Ignorer l'ordre et la disposition des organes, ne pas tenir compte de la finalité propre à la nature dans la manière de dériver les moyens de la guérison, ne peut donner lieu dans le meilleur des cas qu'à des guérisons accidentelles et dans le pire des cas, qui est cependant majoritaire, à l'administration d'un remède pire que le mal.

Pensée (*fikr*)

Référence bibliographique

Cf. Averroès (1987). *Rasâ'il Ibn Ruschd al-Tibbiyya (Les traités médicaux d'Averroès)*, édités par Georges C. Anawâti et S. Zayed. Le Caire : Centre de l'édition de l'héritage culturel.

Référence bibliographique

Averroès (1998). « Des moyens de guérir selon Galien » in *RRT* (p. 433).

La notion de *fikr* apparaît chez Averroès dans le *Moyen* et le *Grand Commentaire* sur le *De anima* d'Aristote : il s'agit du pouvoir imaginatif rationnel, qui est en connexion avec l'intellect. Chez l'homme, ce pouvoir de saisir les intentions à partir de la perception des sens externes, est une forme de sens interne différent des deux autres sens internes que sont l'imagination et la mémoire. Le pouvoir cogitatif, le *fikr*, qu'on peut appeler aussi intellect passible, est une forme de raison que ne possèdent que les êtres humains. Rien n'est compris par l'intellect matériel sans ce pouvoir ; celui-ci contribue au développement d'une âme rationnelle, sans être à strictement parler un pouvoir intellectuel.

Averroès pose le problème de la pensée humaine à partir de celui de l'intellection des intelligibles séparés. Pourquoi procède-t-il ainsi ? Il faut rappeler que parler de l'homme, dans un sens aristotélicien, c'est parler de la réalisation pleine de l'homme, c'est-à-dire de sa **perfection** ; or cette perfection passe par l'intellection des intelligibles séparés. Aussi, rendre compte de la possibilité de cette intellection, c'est en fait parler de l'intellect humain.

L'âme rationnelle sensitive disparaît à la mort de l'homme. 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 ».

L'intellect humain ou en habitus (*bil-malaka*) n'est pas une composition de l'intellect matériel et de l'intellect agent ; si cela avait été le cas, nous serions des êtres qui pensent en permanence : « L'intellect matériel pense sans trêve dans le futur comme dans le passé ; il semble donc résulter de cette position que dès lors que l'intellect matériel est joint à nous, l'intellect agent est joint à nous. Mais c'est déraisonnable et contraire à ce que tout le monde soutient » (*sur le De anima*) ; car à supposer même que cela soit possible, comment expliquer les nouvelles pensées ? Comment rendre compte des « intellections nouvelles » qui immanquablement échoient à l'homme ?

L'intellect en habitus (c'est-à-dire ce en quoi consistent les intelligibles théoriques), qui est en nous et qui est corruptible, est comme la matière que travaille l'intellect agent. Quand la mise en forme d'une telle matière est avancée, « il est manifeste qu'alors dans cet état (qu'est la jonction), le rapport de l'intellect agent à l'homme est comme le rapport de l'intellect en habitus à l'homme. Et lorsqu'il en est ainsi et que cette jonction avec l'intellect agent est accomplie, il est nécessaire que par cet intellect l'homme pense tous les êtres par un intellect qui lui est propre et effectue sur tous les êtres l'action qui lui est propre qui est de les penser, de la même manière que l'intellect en habitus. Selon ce mode, l'homme est donc, comme le dit Themistius, semblable à Dieu. »

Référence bibliographique

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

sur le De anima

Averroès (1998). *L'intelligence et la pensée, sur le De anima*, présentation et traduction inédite par Alain de Libera. Paris : GF-Flammarion (p. 154).

Référence bibliographique

Averroès (1998). *L'intelligence et la pensée, sur le De anima*, présentation et traduction inédite par Alain de Libera. Paris : GF-Flammarion (p. 167).

L'intellect pense et l'homme, à hauteur de son effort, se joint ou non à la pensée. Ce n'est pas l'homme qui est source de la pensée, mais la pensée l'investit à hauteur de son effort. Cette thèse condamnée sous la forme « l'homme ne pense pas », a été combattue par Saint Thomas d'Aquin, pour lequel l'intellect est l'une des puissances de l'âme humaine :

« L'intellect possible n'est pas unique pour tous les hommes. »

Saint Thomas d'Aquin. *Somme contre les Gentils, II*, trad. française (§73).

« L'intellect agent n'est pas une substance séparée, mais quelque chose de l'âme. »

Saint Thomas d'Aquin. *Somme contre les Gentils, II*, trad. française (§76).

Pour Averroès, l'intellect opère en l'homme ; pour saint Thomas d'Aquin, l'homme est principalement intellect. Ainsi l'âme a bien une action en elle-même, celle-ci ne lui vient pas d'ailleurs. Mais parce qu'elle a cette action en elle-même, elle est aussi limitée et ne peut atteindre la vision de Dieu. En revanche, pour Averroès, l'âme n'ayant pas cette limite, parce qu'elle n'a pas et n'est pas l'intellect proprement dit, il n'y a aucun obstacle en droit à partager avec Dieu, même si ce n'est qu'à de rares moments, qu'une pensée divine se révèle être la béatitude suprême.

Politique (*siyâssa*)

Averroès, pas plus que ses prédécesseurs chez les philosophes arabes, n'a eu en main la *Politique* d'Aristote. Mais lui comme les autres philosophes arabes ont eu la *République* de Platon. Pour sa part, Averroès y consacre un *Commentaire moyen*. Ce texte de Platon est analysé selon une méthode aristotélicienne. La politique est ainsi caractérisée comme une science pratique qui diffère des sciences spéculatives par son objet et par son but :

- Par son objet : celui-ci réside dans les choses dont la volonté de réalisation nous incombe. Le principe de ces choses volontaires est le choix, alors que le principe de la physique est la nature et que celui de la métaphysique est Dieu.
- Par son but : la politique vise l'action seule, alors que les sciences théorétiques visent la connaissance seule. En visant l'action seule, la politique est un art qui rend compte de la manière dont les habitudes sont enracinées dans l'âme et de comment elles sont coordonnées de façon à ce que l'action qui en résulte soit la plus parfaite possible.

Saint Thomas d'Aquin

Saint Thomas d'Aquin (1999). *Commentaire du traité de l'âme d'Aristote*, trad. française. Paris : Vrin (p. 340).

Averroès

C'est le commentaire qu'il donne au passage d'Aristote dans la *Métaphysique* \square , 1072 a 26 et suivantes, in Averroès (1984). *Grand commentaire sur la 'Métaphysique'*, trad. française. Paris : Les Belles Lettres, 1960 (1355a 238-241) :

Tout en commentant Platon, Averroès cite les dynasties d'Orient et les califats d'Andalousie. Il compare la cité modèle et les cités réelles, fait les synonymies entre le philosophe-roi de Platon et l'imam, puisque l'imam est, dit-il, celui qu'on suit en vertu des perfections qu'il réalise en lui. Le philosophe-roi ou philosophe-imam est celui qui est en « possession à la fois des sciences théorétiques et des sciences pratiques, des vertus éthiques et des vertus intellectuelles ».

Tout en commentant Platon, Averroès reprend l'analyse d'Al Farabi, qui le premier avait fait l'équation entre le philosophe-roi et l'imam législateur sur la base de ses réflexions sur Platon. Averroès est bien conscient qu'il s'agit de la construction du modèle du naturel philosophe et non de la description d'une réalité quelconque, puisqu'il reconnaît que l'existence de tels hommes est un fait rare et que c'est la « raison pour laquelle il est difficile pour une telle cité de parvenir à l'existence ».

Prophète (*al nabi*)

Averroès rompt avec ceux qui ont essayé de thématiser philosophiquement la question de la prophétie. Il convoque les philosophes grecs pour écarter cette question de la réflexion philosophique. Le Prophète est cité comme un messager de Dieu, mais son statut n'est pas promu à devenir un thème philosophique :

« 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 (Incohérence de l'incohérence)*, 2^e édition arabe de M. Bouyges (pp. 515-517).

Selon Averroès, l'homme est dans l'incapacité de connaître la prophétie. Mais ce que l'on appelle la tradition prophétique faite des hadiths, c'est-à-dire des dits prophétiques, est totalement accessible à l'homme et il arrive à Averroès de faire mention de cette tradition dans un esprit comparatif ou analogique. Les hadiths sont la deuxième source du droit, aussi le juge doit-il la connaître parfaitement : « De même qu'un juge ignorant de la tradition prophétique n'est pas pardonnable s'il rend un jugement erroné, de même celui qui juge sur les existants n'est pas pardonnable s'il ne réunit pas les conditions habilitant à juger ».

Référence bibliographique

Averroès (1969). *Commentaire moyen sur la République de Platon*. Cambridge : University Press (p. 177).

Référence bibliographique

Averroès (1969). *Commentaire moyen sur la République de Platon*. Cambridge : University Press (p. 180).

Référence bibliographique

Averroès (1996). *Fasl al-maqâl (Discours décisif)*, éd. bilingue, trad. française de M. Geoffroy. Paris : GF-Flammarion (p. 137).

Une autre analogie faite sur la base du discours prophétique apparaît au §14 de ce même *Discours* : les choses peuvent être intrinsèquement bonnes et accidentellement mauvaises, il ne faut donc pas les interdire pour cette raison accidentelle. Les textes philosophiques peuvent donner lieu à une déviance interprétative, mais celle-ci ne peut être invoquée pour interdire la fréquentation de ces mêmes textes. L'analogie est menée avec le miel : « C'est pourquoi le Prophète – sur lui soit la paix – a dit à l'homme à qui il avait ordonné de faire prendre du miel à son frère atteint de diarrhée, et qui, la diarrhée ayant empiré, s'en plaignait à lui : "Dieu a dit vrai, et c'est le ventre de ton frère qui a menti" ».

Miracle (*i'jâz*)

Averroès développe une pensée orthodoxe sur les miracles : il n'y a de miracle reconnu par l'Islam que celui de la révélation du texte sacré. Il apporte cependant une vision originale sur la question. Tout comme pour la prophétie, il refuse de spéculer sur la nature du miracle :

« 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. Ce sont là des principes de loi et celui qui les examine ou en doute doit, selon eux, être puni. »

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

Averroès fait ici écho au texte des *Topiques* d'Aristote selon lequel tout ce qui se présente à l'esprit n'est pas dialectisable : on ne peut ni soumettre à l'examen les évidences sensibles comme la blancheur de la neige, ni se demander s'il faut ou non honorer les dieux ou ses parents. Celui qui pose de telles questions, disait Aristote, ne mérite que le châtiment. Mais entre Aristote et Averroès, il y a le fait de la Révélation que certains comme Al Ghazali ont essayé de thématiser. Or, la « science » est une notion homonyme ; entre celle de l'homme et celle de Dieu, il n'y a aucune commune mesure, aussi, nous ne saurons jamais vraiment ce qu'est un miracle :

« Tout possible n'est pas à portée de l'action humaine. Le possible à portée de l'homme est connu. Or, la plupart des choses possibles en elles-mêmes ne sont pas à sa portée, ainsi, que le Prophète fasse quelque chose de miraculeux n'est pas à portée de l'homme, mais cela est possible en soi et nous n'avons pas à établir que les choses qui sont hors de portée de l'intellect sont à portée des prophètes. »

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

En revanche, une fois reçu, le miracle peut être analysé par l'intellect. À défaut de donner la nature de la Révélation, l'homme peut analyser le texte qui lui est soumis :

Référence bibliographique

Averroès (1996). *Fasl al-maqâl (Discours décisif)*, éd. bilingue, trad. française de M. Geoffroy. Paris : GF-Flammarion (p. 115).

« Si tu examines les miracles dont l'existence a été authentifiée, tu les trouveras être de cette espèce ; 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 dont la 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. »

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

L'attitude d'Averroès, en coupant court à l'analyse des miracles, réussit à la fois à orienter l'intellect de l'homme sur ce qui est à sa portée et à ne pas ajouter une confusion ou une ambiguïté supplémentaire aux débats théologiques.

Poétique (*kitâb al-chi'r*)

Selon Averroès, Aristote n'a pas pu donner dans sa *Poétique* des règles particulières à la seule pratique grecque. Aussi la *Poétique* est-il un ouvrage philosophique susceptible de donner des clartés sur toute pratique poétique quelle que soit son aire culturelle : produire des images selon une mélodie, un rythme et une imitation.

Borges considère qu'Averroès a commis un contresens sur la tragédie et la comédie, car ces mots ne pouvaient pas lui parler dans sa culture. Le débat sur le contresens d'Averroès en matière de tragédie et de comédie est déjà posé par E. Renan :

« Quoi qu'il en soit, les bévues d'Ibn Ruchd (Averroès), en fait de littérature grecque, sont vraiment de nature à faire sourire. S'imaginant, par exemple, que la tragédie n'est autre chose que l'art de louer, et la comédie l'art de blâmer, il prétend trouver des tragédies et des comédies dans les panegyriques et les satires des arabes et même dans le Coran. »

E. Renan (1949) *Averroès et l'averroïsme*. Paris : Calmann-Lévy.

Un siècle après Renan, Jorge Luis Borges note dans « La quête d'Averroès » :

« L'histoire consignerait peu d'événements aussi beaux et aussi pathétiques que ce médecin arabe se consacrant à la pensée d'un homme dont quatorze siècles le séparaient ; aux difficultés intrinsèques s'ajoutait le fait qu'Averroès, ignorant tout du syriaque et du grec, travaillait sur la traduction d'une traduction. La veille, deux mots douteux l'avaient arrêté au seuil de *Poétique*. Ces mots étaient *tragœdia* et *comœdia*. Il les avait rencontrés, des années auparavant, dans le livre troisième de la *Rhétorique* ; personne dans l'Islam n'entrevoit ce qu'ils voulaient dire. En vain il avait fatigué les traités d'Alexandre d'Aphrodise. En vain, compulsé les versions du nestorien Hunain Ibn-Ishaq et de Abu Bashr Meta. Les deux mots arcanes pullulaient dans le texte de la *Poétique*. Impossible de les éluder. »

Jorge Luis Borges (1967). « La quête d'Averroès » in *L'Aleph*. Paris : Gallimard (pp. 118-119).

Ces deux jugements posent un problème important quant à la transmission : faut-il privilégier le contexte de création, en faisant fi des définitions formelles ou bien utiliser les définitions formelles pour faire parler un contexte dans un autre contexte ? En faisant usage des distinctions opérées par Aristote, ainsi que des critères posés par celui-ci dans les *Topiques* sur les exigences de la définition, Averroès reprend de cet ouvrage deux éléments essentiels :

- le premier est que la science des contraires est une ;
- le second est que la définition, pour être correcte, exacte, implique que le défini soit équivalent à la définition ; ni plus général, ni plus particulier, mais à même de pouvoir être le réciproque du défini.

Appliquons cela à notre question : Aristote ne dit rien de la comédie. Oui, mais dans la mesure où la comédie est l'art de la satire et que la satire est le contraire de l'éloge, connaître l'art de l'éloge c'est en même temps connaître l'art de la satire, la science des contraires étant une. On peut donc déduire les caractéristiques de la comédie à partir de la définition de son contraire, la tragédie, définie comme l'art de l'éloge.

Reste à établir en quoi la tragédie est l'art de l'éloge. C'est là qu'intervient le second critère des *Topiques* : l'équivalence de la définition et du défini. Aristote nous dit (1448a16) que la tragédie est l'art de représenter, au sens d'imiter, les actions nobles : c'est l'art de représenter les personnages meilleurs que les hommes actuels. Averroès en déduit que la tragédie est l'art de louer.

L'enjeu est bien de superposer une pratique courante des Arabes, le panégyrique, à la tragédie. Cela se fait au prix d'un contresens sur le contexte (mise en scène, théâtralité, etc.) mais le gain est de faire parler un texte d'Aristote, censé être spécifique aux Grecs, dans un autre horizon, l'horizon arabe andalou.

Le paragraphe 100 du *Commentaire moyen* d'Averroès sur la *Poétique* est explicite à cet égard ; parlant de l'épopée, et reprenant l'exemple grec du discours homérique qu'Aristote considère comme le discours épique par excellence, Averroès 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. »

Cet élément étranger à la nature n'est pas la culture mais ce qui fait obstacle à la finalité immanente de la nature d'un homme, comme le nomadisme des Arabes anté-islamiques. 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. On a là un conflit majeur entre les deux formes de l'arabisme telles que Jacques Berque les a présentées : « L'arabisme s'est fait de ces deux défis, opposés et conjugués », d'une part « l'alliance entre le Bédouin et les poètes », d'autre part l'alliance entre « l'Antiquité et ses philosophes ».

Référence bibliographique

Jacques Berque (1978). *Arabes*. Paris : Stock (p. 120).

Proposition (*qadiyya*)

Pour Averroès comme pour Aristote, la proposition est un support de vérité et de fausseté. Averroès se distingue cependant par un formalisme plus appuyé en montrant qu'il y a des mots logiques (c'est-à-dire formels) dans la proposition, comme la négation, mots formels qu'il faut bien séparer des mots matériels qui peuvent être négatifs dans l'expression, mais pas dans la notion.

Exemple

La proposition « l'homme ne peut pas marcher » n'est pas équivalente à la proposition « l'homme peut ne pas marcher ». Dans le premier cas, la négation est propositionnelle et porte sur l'ensemble de la proposition ; dans le second cas, la particule négative n'est pas négative en réalité : la proposition reste affirmative et la particule est dite « métathétique » pour la distinguer de la négation.

Une autre distinction apparaît dans les commentaires logiques du philosophe cordouan : celle qui existe entre une prémisse et un problème, autrement dit, une distinction entre un contenu propositionnel simplement présenté à la réflexion et ce même contenu asserté, affirmé vrai ou faux. Averroès, commentant le passage I, 4, 101b 28-33 des *Topiques*, avance ceci :

« Les prémisses et les problèmes sont un, quant au sujet, deux, quant au mode. Ainsi appelle-t-on prémisses le propos déclaratif qui est présenté sur le mode de la concession (assentiment) pour être une partie d'un syllogisme ; et si ce propos est mis en examen afin de poser ou de réfuter un des deux contraires qui s'y trouve, on l'appelle problème. »

Averroès (1980). *Commentaire moyen sur les Topiques*, texte édité par Mohammed Salim Sâlim. Le Caire - Maktaba Wahba (p. 16).

Rhétorique (*al khatâba*)

La rhétorique est l'art logique qui se rapporte à ce qui persuade de prime abord. Elle convient aux discours qui règlent les affaires de la cité.

Tout comme la dialectique, la rhétorique n'a pas d'objet propre, car les « prémisses utilisées dans ces deux arts ne sont pas saisies dans l'esprit à la manière dont leur objet existe hors de l'esprit. Bien plutôt, un prédicat est ici affirmé d'un sujet en raison de ce qui est généralement accepté, que cela soit selon une opinion non examinée, ou selon une vérité et non parce qu'il serait de la nature d'un prédicat d'être appliqué à un sujet. »

L'art de la rhétorique comprend aussi bien des arguments que des choses « qui ne sont pas des arguments, comme la foi, le témoignage ». Parmi les arguments, il faut compter « les exemples et les preuves ». En rhétorique, les preuves sont appelées « enthymèmes ».

Référence bibliographique

Averroès (1977). *Abrégé de rhétorique*, in *Averroès' Three short commentaries on Aristotle's Topics, Rhetorics and Poetics*, édité par Charles E. Butterworth. Albany State University of New York Press (p. 181).

Référence bibliographique

Averroès (1977). *Abrégé de rhétorique*, in *Averroès' Three short commentaries on Aristotle's Topics, Rhetorics and Poetics*, édité par Charles E. Butterworth. Albany State University of New York Press (p. 169).

Formellement, l'enthymème est le syllogisme adapté à cet art. C'est un syllogisme dont on a fait l'ellipse d'une prémisse, celle qui risque de semer le doute chez le public à qui est demandé un assentiment sans examen. C'est un « syllogisme qui conduit à une conclusion correspondant à une opinion partagée de prime abord par tous les gens ou la plupart d'entre eux. »

La persuasion de prime abord suppose donc l'ellipse d'une prémisse. Pourquoi ? La prémisse omise peut contenir un élément de fausseté manifeste, qui, devenu explicite, ne peut plus emporter l'adhésion : « Cet homme rôde la nuit, donc il cherche une opportunité pour voler » ; si on ajoute « Tous ceux qui rôdent la nuit cherchent une opportunité pour voler », on installe le doute chez le public et on ne peut plus compter sur l'adhésion première. Cette adhésion suppose donc la présence de l'implicite.

« Les masses ne sont pas capables de comprendre l'inférence de la conclusion qui suit des prémisses ; elles ne différencient même pas la conclusion de ce à partir de quoi la conclusion est tirée. Elles ne distinguent pas, dans un syllogisme, les prémisses de la conclusion [...] quand quelqu'un fait savoir ce qui est nécessité et ce qui nécessite, c'est comme s'il avait dit la chose deux fois, ce qui est ridicule pour l'adhésion à première vue. »

Averroès (2002). *Commentaire de la «Rhétorique»*, L. II. Paris : Vrin.

Quant à l'exemple, il se concrétise quand « quelqu'un conseille à quelqu'un d'autre de prendre un médicament car untel l'a pris avec profit ; il le persuade ainsi par l'exemple ou bien quand il lui dit : "tu as telle ou telle maladie". Il en va ainsi pour tout ce qui se rapporte à la conversation entre les gens ».

L'exemple n'a toutefois pas le statut de l'induction, car dans l'induction « on confirme l'universel par le particulier », alors que dans l'exemple « on confirme une chose par une autre en raison d'une similitude, non du fait que l'une est particulière et l'autre universelle ».

Référence bibliographique

Averroès (1977). *Abrégé de rhétorique*, in *Averroès' Three short commentaries on Aristotle's Topics, Rhetorics and Poetics*, édité par Charles E. Butterworth. Albany State University of New York Press (p. 170).

Référence bibliographique

Averroès (1977). *Abrégé de rhétorique*, in *Averroès' Three short commentaries on Aristotle's Topics, Rhetorics and Poetics*, édité par Charles E. Butterworth. Albany State University of New York Press (p. 169).

Référence bibliographique

Averroès (1977). *Abrégé de rhétorique*, in *Averroès' Three short commentaries on Aristotle's Topics, Rhetorics and Poetics*, édité par Charles E. Butterworth. Albany State University of New York Press (p. 184).

N'ayant pas la puissance d'une induction, l'exemple n'a pas *a fortiori* la puissance de conduire à une conclusion certaine. Or certains théologiens lui prêtent ce pouvoir. Al Juwayni, cité au §31 affirme que l'exemple « conduit à la certitude non pas comme syllogisme ou examen, mais comme guide », mais Averroès réfute cet argument, en rappelant que la lecture de l'*Almageste* de Ptolémée ne saurait être un guide pour celui qui prétendrait faire l'économie des démonstrations géométriques ; si cette économie avait été possible, « l'adventicité du monde serait une chose évidente par elle-même ».

Référence bibliographique

Averroès (1977). *Abrégé de rhétorique*, in *Averroès' Three short commentaries on Aristotle's Topics, Rhetorics and Poetics*, édité par Charles E. Butterworth. Albany State University of New York Press (p. -187).

Religion (*dîn, milla*)

Le mot « religion » (*dîn, milla*) est rare sous la plume d'Averroès. On trouve plus fréquemment les mots *char'* (législation) et *wahyy* (révélation). Le mot *milla* se trouve cependant dans le titre arabe de l'ouvrage « Dévoilement des méthodes de preuve des dogmes de la religion », mais le mot n'apparaît presque plus dans le corps du texte. Averroès le substitue par les deux autres mots déjà cités. L'usage substitutif de *char'* et de *wahyy* pour *milla* s'explique par l'insistance d'Averroès à situer la religion dans le cadre de ce qui oblige l'homme (législation) et de ce qui lui est donné (révélation).

Concernant la législation, Averroès met l'accent sur l'obligation à connaître les choses du monde pour comprendre leur Artisan, Dieu. Pour ce qui est de la Révélation, le donné révélé est ce qui se présente à l'homme à travers la prophétie, sans qu'il puisse en avoir une connaissance exhaustive. En lieu et place de cette connaissance impossible à l'homme, il y a des actes de piété par lesquels l'homme arrête la recherche indéfinie des justifications. C'est en eux que réside la santé des âmes :

« [...] cette santé-là, c'est ce qu'on appelle la piété révérencieuse [...] Ce que recherche le législateur par l'institution de la science légale n'est autre que cette santé. C'est d'elle que procède la béatitude dans l'au-delà ; de son contraire, que procèdent les tourments dans l'au-delà. »

Averroès (1996). *Fasl al-maqâl (Discours décisif)*, éd. bilingue, trad. française de M. Geoffroy. Paris : GF-Flammarion (p. 163).

Substance (*al jawhar*)

Al jawhar, mot utilisé pour « substance », signifie littéralement « pierre précieuse ». Dans la présentation que fait Averroès de la substance dans son *Commentaire moyen sur les Catégories*, percent non seulement sa force pédagogique visant à rendre clair le texte d'Aristote, mais aussi la logicisation de ce même texte : substance et accident sont présentés par rapport à leur statut dans la prédication.

« La substance dans l'ensemble, qu'elle soit générale ou singulière, est ce qui n'est absolument pas dans un sujet. L'accident dans l'ensemble, qu'il soit substance ou accident, est ce qui se dit d'un sujet. L'accident dans l'ensemble, qu'il soit substance ou accident, est ce qui se dit d'un sujet. Par suite, Aristote sépare la substance universelle de la singulière, en ce que l'universelle se dit d'un sujet alors que la singulière ne se dit pas d'un sujet et il sépare l'accident singulier de l'universel en ce que l'universel se dit d'un sujet alors que le singulier ne se dit pas d'un sujet. »

Averroès (édition en cours). *Commentaire moyen sur les Catégories*. Paris : Vrin.

Syllogisme rationnel (*quiyas 'aqlî*)

Au sens étroit, le syllogisme rationnel est le syllogisme aristotélien comprenant deux prémisses et une conclusion. Mais au sens large, Averroès l'entend comme ce moyen rationnel qui « permet d'extraire l'inconnu du connu ». Entendu d'abord comme une inférence, le syllogisme rationnel est promu au rang de méthode philosophique pour la connaissance de Dieu et des existants.

La controverse était vive sur le recours à ce mode de penser aristotélien. Certains l'ont qualifié d'« innovation blâmable », cette expression étant au Moyen Âge l'équivalent d'hérésie. Averroès répond :

« Nul ne peut venir objecter que ce type d'étude du syllogisme rationnel (*al qiyas al aqlî*) serait une innovation blâmable parce qu'il n'existait pas au premier âge de l'Islam ; d'ailleurs l'étude du syllogisme juridique et de ses espèces a, elle aussi, été conçue postérieurement au premier âge de l'Islam et personne n'est cependant d'avis que c'est une innovation blâmable ; c'est donc cette même opinion qu'il nous faut avoir sur le syllogisme rationnel. »

Averroès (1996). *Fasl al-maqâl (Discours décisif)*, éd. bilingue, trad. française de M. Geoffroy. Paris : GF-Flammarion (p. 109).

Syllogisme juridique (*quiyas al fiqhî*)

Le syllogisme juridique, mentionné par Averroès et mis en pratique dans ses œuvres de droit comme la *Bidayat al mujtahid* (Traité de droit musulman), repose sur une analogie.

Dans les écrits de méthodologie du droit des juristes musulmans, nous trouvons une présentation du raisonnement juridique (*qiyas al fiqhî*) fondé sur une analogie ; ce raisonnement a quatre composantes :

- 1) le cas de base
- 2) le cas dérivé assimilé
- 3) la cause ou ressemblance, selon laquelle se fait la qualification légale
- 4) le jugement (*hukm*) ou qualification légale

Il y a un transfert de jugement du cas originel prévu par les textes (Coran, dits prophétiques) vers le cas assimilé (situation nouvelle pour laquelle rien n'est prévu) quand, partageant la même cause, les deux cas sont considérés comme équivalents. La parenté formelle de ce raisonnement avec le syllogisme est plus grande qu'il n'y paraît à première vue : le moyen terme dans le syllogisme est la cause dans l'analogie ; la relation du moyen terme avec les termes mineur et

Référence bibliographique

Averroès (1996). *Fasl al-maqâl (Discours décisif)*, éd. bilingue, trad. française de M. Geoffroy. Paris : GF-Flammarion (p. 105).

majeur est équivalente à celle qui existe entre la cause et le cas originel et le cas assimilé. Tout ce qui est requis pour déterminer la vérité ou la certitude de la prémisse universelle dans un syllogisme le sera pour prouver que la cause est concomitante au jugement. Cette preuve reste dans le domaine du probable, avec un avantage de l'analogie sur le syllogisme : l'analogie mentionne le particulier sur la base duquel la conclusion est établie, ce que ne fait pas le syllogisme ; la connaissance qu'un particulier donné implique un autre particulier est considérée comme plus conforme à l'intelligence naturelle de tout un chacun que la connaissance que tout particulier subsumé sous une proposition universelle conduit à une conclusion.

Sagesse (*hikma*)

Notion stratégique pour faire entrer la philosophie (*al Falsafa*) dans le monde arabo-musulman. C'est sous couvert de sagesse que la philosophie est légitimée quant à son étude dans ce monde. Sage est l'un des quatre vingt dix neuf noms de Dieu, c'est donc un mot à prendre en bonne part. Comme la philosophie pouvait être présentée comme un système rival de la religion et qui de plus provient d'un système païen, il importait de l'étiqueter « sagesse » pour pouvoir la pratiquer. C'est ce que fait Averroès, qui met dans le titre de son discours décisif le mot « sagesse », mais qui, dès le second paragraphe de son texte, le remplace par le mot de « falsafa », philosophie : d'une part, le titre présente la conciliation entre « sagesse et loi divine », d'autre part, le corps du texte parle de la philosophie d'Aristote dans ses orientations physique, logique et métaphysique.

Averroès utilise bien souvent l'une pour l'autre les notions de « sage » et de « philosophe ». L'élément générique qui regroupe ces deux termes est celui de « l'élite » (*Al Khâssa*, voir *supra*) : « Même si le sage considère toutes les religions comme vraies, il lui est nécessaire de choisir la meilleure religion de son temps et de se convaincre que le meilleur est abrogé par ce qui lui est meilleur encore. C'est ainsi que les sages qui enseignaient à Alexandrie se sont convertis à l'Islam quand la loi de l'Islam leur parvint et que les sages qui se trouvaient dans le pays des Romains se sont convertis au christianisme quand leur parvint la religion (*chari'a*) de Jésus ». Averroès (1992). *Tahâfut at-tahâfut (Incohérence de l'incohérence)*, texte établi par M. Bouyges. Beyrouth : Dar al Machreq (pp. 583-246).

Science (*'ilm*)

La « science » est un mot équivoque car il y a la science des hommes et celle de Dieu. Il est commun de trouver dans la langue un même mot désignant deux réalités contraires :

« Ce n'est que par pure homonymie que le mot "science" s'applique à la fois à la science adventice et à la science pré-éternelle, comme de nombreux noms s'appliquent à des choses contraires : ainsi le mot *al-jalal*, qui se dit d'une chose grave comme d'une chose sans importance et le mot *as-sarîm*, qui se dit de la lumière comme de l'obscurité. »

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

L'enjeu de cette homonymie réside dans la réfutation que fait Averroès d'Al Ghazali. Celui-ci avait accusé les philosophes comme Avicenne d'impiété, car ils semblaient dire que Dieu ne connaît pas les particuliers. Averroès rectifie : Dieu les connaît d'une connaissance génériquement différente de la connaissance des hommes. La connaissance de ces derniers est tributaire de l'apparition contingente des particuliers et est par là elle-même frappée de contingence. Mais Dieu ne dépend pas de l'existence des particuliers :

« Le rapport de la connaissance éternelle avec l'être est autre que le rapport de la connaissance produite avec l'être : l'existence de l'être est la cause et la raison de notre connaissance, tandis que la connaissance éternelle est la cause et la raison de l'être. »

Averroès (1969). 1988). « Appendice sur la question de la science éternelle », in *Discours décisif*, trad. de Léon Gautier. Paris : Éd. Sindbad (p. 58).

La confusion entre science humaine et science divine repose ici sur la confusion entre l'être et la connaissance : l'homme dépend de l'être des choses qu'il connaît, or on ne peut dire la même chose de Dieu. Dieu n'aborde pas les choses à partir de leur être, mais à partir de la connaissance de leur être :

« Dieu connaît les choses parce qu'elles ne proviennent de lui qu'en tant **qu'il connaît**, non pas en tant qu'il existe purement et simplement, ni en tant qu'il existe avec tel attribut, mais en tant qu'il connaît, ainsi qu'a dit le Très-Haut : « Ne connaît-il pas, Celui qui a créé ? Lui le pénétrant, le Savant ! » (Coran, LXVII, 14).

Averroès (rééd. 1988). « Appendice sur la question de la science éternelle », in *Discours décisif*, trad. de Léon Gautier. Paris : Éd. Sindbad (p. 60).

Un autre passage fait écho à cette part de connaissance engagée par la science divine quand elle porte sur les particuliers. Il s'agit pour Averroès de retrouver, contre les théologiens, le sens commun du public qui parle de Dieu en le caractérisant de « savant » (*âlim*) :

« Il faut donc considérer que la Révélation pose qu'Il **connaît** la chose avant qu'elle n'existe en tant que cette chose va exister, qu'Il **connaît** la chose lorsqu'elle existe en tant qu'elle existe effectivement, **qu'Il connaît** ce qui est passé en tant que passé au moment où cela est passé et **qu'Il connaît** ce qui est perdu en tant qu'il est perdu au moment où il est perdu. C'est à cela qu'obligent les sources de la Révélation [*usul al char*]. Et il en est ainsi parce que le commun ne peut se représenter le "savant" dans le monde visible que dans ce sens-là. »

Averroès (2000). « Dévoilement des méthodes de preuve des dogmes de la religion », in *Islam et raison*. Paris : GF-Flammarion (p. 119).

Théologiens (*al-mutakallimûn*)

Deux grandes traditions ont dominé le domaine de la théologie musulmane, toutes deux connues d'Averroès et citées par lui :

- **Les mu'tazilites :**
Il s'agit d'une tradition qui prend pour centre d'analyse de la religion, l'intellect.
- **Les ash'arites :**
Cette autre tradition prend pour centre de la même analyse, le dogme.

La première, antérieure dans le temps, est souvent connue *via* la seconde.

Selon Averroès, les théologiens présentent des interprétations de la loi à ceux qui n'ont pas les moyens de les comprendre. Ils sont ainsi responsables de divisions et de sectes religieuses :

« [...] les mu'tazilites ont ainsi interprété nombre de versets et de traditions prophétiques et exposé ces interprétations à la foule, et les ash'arites ont fait de même, bien que ces derniers aient moins interprété. Ils ont de ce fait précipité les gens dans la haine, l'exécration mutuelle et la guerre, sali la loi et divisé complètement les hommes. »

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

Les ash'arites contestent la doctrine de l'*aslah* des mu'tazilites, doctrine selon laquelle Dieu est contraint à faire le mieux. Selon Al Ghazali, l'un des penseurs de l'ash'arisme, si Dieu était obligé à faire le mieux, les actes de Dieu n'auraient plus leur caractère généreux et Dieu par conséquent n'aurait pas droit à la reconnaissance et à la louange de ses créatures. Les ash'arites étaient atomistes et occasionnalistes, niant tout à la fois les actions causales et leur nécessité dans la nature et prenant appui sur la doctrine atomiste pour justifier l'idée d'une impossible régression à l'infini dans la matière : il y a par conséquent une création du monde, une création d'un premier atome. Averroès rétablit, contre les ash'arites, la nécessité métaphysique :

« [...] beaucoup des principes sur lesquels les ash'arites ont fondé leurs connaissances sont même sophistiqués, car ils nient plus d'une vérité nécessaire, comme la permanence des accidents, l'action des choses les unes sur les autres, l'existence des causes nécessaires aux effets. »

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

Les ash'arites sont connus pour avoir défendu une forme d'atomisme. Averroès nous explique la portée théologique de l'atomisme : les ash'arites défendent la thèse selon laquelle le monde a été créé ; l'argument est que les corps sont composés de parties indivisibles et que la partie indivisible a été créée (*Al Kachfan manahij al adilla*). Leur argumentation est dialectique au sens où elle ne donne pas les raisons dernières, les raisons démonstratives. En particulier, cette argumentation reste prisonnière des paradoxes de la volonté divine changeante (pourquoi Dieu a-t-il choisi à un moment de créer le monde ? Comment concilier ce changement de volonté avec son immutabilité ?). Par ailleurs, leur réflexion est inaccessible à la masse des croyants. Le danger est alors de rendre

l'existence de Dieu problématique pour ce public-là alors qu'en vérité, entre gens du savoir, la question se pose en termes des modalités de la création et non de l'existence de Dieu.

Al Kachf an manahij al adilla

Cf. Averroès. *Kitab kachf al manahij el adilla fi aqa'id al milla* (Livre du dévoilement des méthodes des preuves touchant les dogmes de la religion), daté de 1179, éd. M. J. Müller :

Philosophie und Theologie von Averroès, trad. allemande de M. J. Müller, Munich, 1875 (p. 43).

Selon les ash'arites, il n'y a pas d'ordre nécessaire des choses. Il y a, pour Dieu, une habitude de suivre un certain ordre, mais cette habitude ne le contraint pas ; atomes, accidents et corps n'existent qu'à chaque instant, créés par Dieu. Il y a là un occasionnalisme qui leur permet de sauver la toute-puissance divine ; pas de principe de causalité donc, car il peut y avoir une rupture à chaque moment : c'est l'habitude qui nous fait dire que B suit A. Il n'y a aucune connexion nécessaire entre les éléments : si la paille brûle, ce n'est pas parce qu'on y met le feu, tout ce qu'on peut dire c'est que tel phénomène se produit après tel autre. L'homme ne peut avoir accès qu'à la régularité des phénomènes. L'accent épistémologique de cette thèse est donné par Al Ghazali, qui attaque la philosophie sur sa prétention démonstrative et sur sa visée métaphysique.

Pour Averroès, les théologiens ash'arites confondent l'essentiel et l'accidentel dans leur façon de nier la nécessité causale et la thèse métaphysique d'un premier moteur du monde :

« Quand les *mutakallimun* tiennent ce qui est accidentel pour essentiel, alors ils le considèrent comme existant et la solution à leur question devient difficile. Cela est clair chez les philosophes car leur chef premier, qui est Aristote, a déclaré que si (au début) du mouvement il y avait un mouvement, il n'y aurait pas eu de mouvement et si au début de l'élément il y avait un élément, il n'y aurait pas eu d'élément. »

Averroès (1992). *Tahâfut at-tahâfut (Incohérence de l'incohérence)*, texte établi par M. Bouyges. Beyrouth : Dar al Machreq (pp. 22-246).

Vérité (*al haqq*)

La vérité ne se contredit pas elle-même, elle est sous le régime de la cohérence. Il y a un contresens polémique sur la notion de « double vérité » que le Moyen Âge latin a prêté à Averroès. Celui-ci n'a jamais soutenu l'idée que se cotoyaient en quelque sorte l'idée d'une vérité de la foi et d'une vérité de la raison ou vérité philosophique. La vérité est une ; seuls ses champs d'application et les modes d'accès qui y conduisent sont multiples.

Deux contextes distincts donnent une idée de la pensée d'Averroès à ce sujet. Premier contexte : Averroès a toujours défendu l'idée que la vérité était le travail de plusieurs penseurs situés dans un processus de transmission.

« Je demande donc maintenant aux frères qui liront ce livre de mettre par écrit leurs questions, car on trouvera peut-être grâce à cela la vérité, si je ne l'ai pas encore trouvée. Et si je l'ai trouvée, comme j'aime à l'imaginer, leurs questions ne feront que la rendre plus claire. En effet, comme dit Aristote, la vérité s'accorde avec elle-même et elle est son propre témoin. »

Averroès (1998). *Grand commentaire sur le 'De anima' (L. III)*, in *L'intelligence et la pensée*, trad. française. Paris : GF-Flammarion (p. 69).

Le deuxième contexte est lié à la transmission des textes sacrés :

« Puisque donc cette religion (*chari'a*) est la vérité et qu'elle appelle à pratiquer l'examen rationnel qui assure la connaissance de la vérité, alors nous, musulmans, savons de science certaine que l'examen démonstratif n'entraîne aucune contradiction avec ce que dit la religion : car la vérité ne peut être contraire à la vérité, mais s'accorde avec elle et témoigne en sa faveur. »

Averroès (1996). *Fasl al-maqâl (Discours décisif)*, éd. bilingue, trad. française de M. Geoffroy. Paris : GF-Flammarion (p. 119).

De telles expressions indiquent par elles-mêmes que la thèse de la double vérité est un contresens de lecture ; en réalité, il s'agit d'une même vérité donnée sous deux formes différentes : la forme religieuse et la forme philosophique. L'accord entre les deux suppose une méthode interprétative fondée sur l'usage des tropes afin de supprimer les divergences apparentes entre la tradition coranique et la compréhension intellectuelle qui prend pour outil la logique d'Aristote.

La condamnation de 1277 vise, entre autres thèses, celle dite de la « double vérité », à savoir, la vérité philosophique et la vérité de la foi. Elle est attribuée à des averroïstes comme Siger de Brabant – que Dante met quand même dans son paradis, alors qu'Averroès se retrouve en enfer – alors même que la prudence épistémologique de celui-ci ne lui faisait reconnaître que la vérité de la foi. Plus grave encore, et c'est là que réside le contresens, cette thèse supposée remonter à Averroès ne se trouve absolument pas dans son œuvre. D'une part, Averroès a soutenu la thèse cohérentiste de la vérité selon laquelle une vérité ne saurait en contredire une autre et s'accorde toujours avec elle. Il est vrai qu'il le dit dans un ouvrage, le *Discours décisif*, non traduit en latin. D'autre part, Averroès n'est pas préoccupé par le face-à-face raison/foi mais par la conciliation entre la loi et l'intellect. Seule une loi peut être conciliable, jamais une vérité. Un système de lois peut contenir des tensions et demande parfois des abrogations. Or Averroès soutient l'idée que non seulement la loi musulmane (*al chari'a*) s'accorde avec les vérités issues de l'intellect, mais qu'elle y concourt en enjoignant à l'homme de les poursuivre, non seulement en lui permettant de le faire, mais en l'obligeant à les poursuivre, au sens juridique du terme. Entre la recherche d'une justification juridique de la philosophie (Averroès) et la conciliation prudente tentée entre l'exégèse d'Aristote et les vérités de la foi chrétienne (Siger de Brabant), il n'y a pas de commune mesure, mais il y a matière pour construire un contresens, celui de la « double vérité ».

Tout en prêtant à Averroès et aux averroïstes la thèse de la double vérité, Saint Thomas d'Aquin soutient en réalité, tout comme Averroès, l'idée qu'une vérité philosophique ne contredit pas une vérité de foi.