

Endress & Aertsen (ed.),
Averroes and the Aristotelian Tradition, Sources, Constitution and Reception of the Philosophy of Ibn Ruschd (1126-1198), Proceedings of the Fourth Symposium Averroicum (Cologne, 1996).
Édité par Gerhard Endress et Jan A. Aertsen, avec l'aide de Klaus Braun

Leiden, Brill, 1999, 441 p.

Cet ouvrage comprend quatre grandes parties. La première se rapporte au « projet d'Averroès », la seconde met en relation Averroès et les commentaires hellénistiques, la troisième évoque plus précisément le travail du commentateur Averroès et la quatrième sa réception latine.

Dans le premier texte qui prolonge sa préface, G. Endress note à juste titre que ce qui est exigé d'un bon exégète d'Aristote quel que soit le texte qu'il commente, c'est de connaître parfaitement *toute* l'œuvre d'Aristote ; aussi la question de la plus ou moins grande fidélité de tel passage du commentateur à tel passage du Stagirite est en quelque sorte une question de faible importance, puisque le commentateur priviliege toujours une mise en perspective du texte et une approche globale. Cette approche, pour quelqu'un comme Averroès, repose d'abord sur la défense de la science démonstrative au nom du premier maître. G. Endress retrace les étapes de l'aristotélisme arabe pour mieux apprécier la place du commentateur Averroès : il y a d'abord Aristote 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 de l'*Organon*, celui qui établit la philosophie comme méthode démonstrative universelle. La troisième étape voit l'avènement d'une critique adressée à la tradition des commentateurs traducteurs, cette étape correspond à la philosophie d'Avicenne. Averroès enfin renouvelle le genre du commentaire en considérant que le texte d'Aristote est fondateur du savoir.

Le projet d'Averroès est, comme on l'a souvent dit, en dialogue avec les autorités religieuses de la pensée islamique. Mais il a cette spécificité qui consiste à considérer la philosophie démonstrative comme une base épistémique de la société. Averroès a le souci permanent d'une recherche du nécessaire en vue de la perfection humaine, et, dans cette perspective, prend l'œuvre du Stagirite comme guide, Aristote lui-même étant considéré comme la perfection faite homme, « une règle de la nature ». Le *Corpus aristotelicum* lui apparaît alors comme une vérité à enseigner, comme la vraie méthode, la loi révélée étant une allégorie de la vérité absolue. Ce qui ne signifie pas qu'il faille simplement dire que la philosophie d'Aristote s'accorde avec la sagesse

coranique. Averroès va plus loin : la philosophie d'Aristote n'est pas une simple allégorie de la vérité révélée, c'est bien plutôt l'inverse.

On peut alors comprendre qu'une telle philosophie ne laisse pas indifférents aussi bien les coreligionnaires d'Averroès, que les philosophes chrétiens. Conspué par Malebranche, salué par Leibniz, Averroès, dès le XIII^e siècle est au centre de nombreuses controverses. Au XX^e siècle, le projet de H.A. Wolfson d'intégrer Averroès à l'évolution des systèmes philosophiques de Platon à Spinoza fait le pari de considérer comme brève la carrière d'Averroès chez les Arabes eux-mêmes. Or, il suffit de penser aux commentaires que certaines de ses œuvres ont suscités chez Ibn Taymiyya pour montrer que l'enjeu de ce philosophe est resté lié aux transformations spirituelles et sociales que connaît le monde arabo-musulman.

Steven Harvey (p. 32-49) se demande si Averroès peut nous aider aujourd'hui à comprendre Aristote. Il présente les arguments et les contre arguments relatifs à une telle question et ce à partir de trois facteurs : la religion, le langage et le contexte où notre philosophe a vécu. Certains passages du commentaire sur le *De Anima* (III, 5) peuvent sembler appartenir bien plus à la théologie musulmane qu'à Aristote ; de plus la barrière de 1500 années, trois langues (grec, syriaque, arabe), deux cultures, introduit une opacité réelle qui ne peut engendrer que de l'incompréhension ; enfin, les traductions dont disposait Averroès étaient souvent défectueuses, et n'ont pu que le conduire à des contresens comme dans son commentaire sur la *Poétique*.

Que répondre à de tels arguments ? Tout d'abord, il faut noter que les commentaires sur l'œuvre d'Aristote sont des harmonisations et une recherche des implications de ce que le Stagirite a voulu dire, comme nous avons commencé par le souligner. Il faut donc les saisir toujours dans une vision globale. De plus, contrairement à un avis largement partagé, H.A. Wolfson note que les traductions d'Aristote en arabe et en hébreu ont préservé la signification exacte de la terminologie et des formes d'expression du philosophe grec. Enfin les débats soulevés par le texte de la *Poétique* où Averroès a substitué des passages du Coran aux exemples d'Aristote pris dans Homère, n'indiquent pas qu'Averroès a fait des contresens mais qu'il a voulu rendre compte des mêmes problèmes fondamentaux que rencontrent des cultures différentes comme l'a si bien souligné Leo Strauss (cité p. 40). Steven Harvey conclut donc à la nécessité de lire Averroès, mais aussi bien Simplicius et Thomas d'Aquin comme des guides d'interprétation de l'œuvre d'Aristote même si l'on n'est pas obligé de les suivre dans toutes leurs interprétations.

G. Jehamy examine l'évolution de la langue philosophique arabe telle qu'elle est parvenue à Averroès. Il note le réel souci des penseurs arabes de se pencher sur les questions liées à la langue philosophique : en témoignent les nombreuses polémiques entre grammairiens et logiciens. Averroès a pu, dans cette perspective, souligné l'absence

de la copule dans la proposition arabe. Mais il a pu élaborer une langue de conciliation entre la langue philosophique et la langue religieuse.

La deuxième partie de ce volume, consacrée au lien d'Averroès avec les commentateurs hellénistiques, est inaugurée par le texte de M. Aouad et M. Rashed, texte qui mesure les dettes du commentaire d'Averroès sur la *Rhétorique* à l'égard du commentaire d'Avicenne et de celui qui est perdu d'Al-Fārābī, et ce sur la base des commentaires satisfaisants et non satisfaisants qu'Averroès évoque. Y compris dans l'usage des exemples grecs, il faut reconnaître autant une dette directe d'Averroès à l'égard des philosophes arabes qui le précédent qu'à l'égard des commentateurs grecs.

Dans cette même partie, D. Gutas souligne les liens étroits entre la lecture d'Averroès et celle de Théophraste, que le philosophe cordouan a pu trouver dans l'œuvre de Themistius. Averroès cite en effet Théophraste dans son commentaire moyen sur les *Topiques*, mais en le couplant avec Themistius. D. Gutas en conclut qu'Averroès n'a pas eu accès direct à Théophraste mais à ceux qui le citent comme Themistius.

Dans la troisième partie, les articles évaluent le travail du commentateur Averroès en propre. C. Butterworth reprend la couple notionnel *taṣdiq* et *taṣawwur* et souligne l'enjeu du traité d'Averroès : « le nécessaire en logique » où les différentes œuvres de l'*Organon* sont référencées à ce couple notionnel. Ainsi en va-t-il pour le commentaire moyen sur le *De Interpretatione* qui est selon Averroès « la discussion sur l'assentiment », et le commentaire moyen sur les *Premiers Analytiques* qu'Averroès considère comme « la connaissance qui fait l'assentiment ». Averroès établit ainsi un lien entre ces deux textes, faisant du traité sur les propositions et leurs opposées (*De Interpretatione*) un traité qui prépare le traité sur les syllogismes (*Premiers Analytiques*). C. Butterworth souligne aussi l'importance de l'évaluation du rang de l'assentiment utilisé dans tout argument. L'assentiment est susceptible de degrés et ses degrés sont l'indice de la scientificité de l'argument utilisé.

Quant aux *Seconds Analytiques*, H. Hugonnard-Roche nous rappelle que le traducteur de ce texte, Abū Bišr Mattā, interprète parfois le texte en le traduisant, et la traduction anonyme du même texte a son origine dans le commentaire grec de Themistius. C'est dire la complexité de la transmission de ce texte. On peut en conclure que le texte lu par Averroès est déjà « un commentaire en puissance ».

Avec l'article de A. Hyman, « Averroes' theory of the intellect and the ancient commentators », nous entrons dans le domaine de la noétique averroïste à laquelle sont consacrées deux autres conférences. Hyman souligne qu'Aristote dans le *De anima* s'intéresse bien plus à l'acte de penser qu'à la nature de l'intellect ou des intellects. Le terme d'intellect agent a été introduit par les commentateurs comme Théophraste et Alexandre d'Aphrodise, mais ne se trouve pas chez Aristote lui-même. Les commentateurs d'Aristote

étaient plus intéressés par l'essence et la nature de l'intellect que par sa fonction, contrairement au Stagirite. Averroès prend ses distances à l'égard d'Alexandre d'Aphrodise et d'Ibn Bağğa, et rejoint Thémistius pour une large part. Thémistius l'aide à reconnaître que l'intellect humain, quand il intègre l'intellect agent, est cet intellect acquis qui a atteint sa perfection ultime, devenant semblable à Dieu.

A. Ivry porte son intérêt sur le commentaire moyen sur le *De Anima* qu'il a par ailleurs édité. Dans ce commentaire, Averroès cherche, selon lui, à sauvegarder à la fois l'individuation de notre acte de penser ainsi que son objectivité ; il reprend d'Alexandre l'idée que l'intellect matériel est une disposition qui a trait 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, mais Ivry refuse de considérer cet intellect comme une pure disposition, car l'intellect matériel est en réelle contiguïté avec l'intellect agent, « il est la première étape d'un processus qui atteint sa perfection dans l'intellect agent » (p. 212). N'étant que réception, l'intellect potentiel ou matériel ne suffit pas, il faut que quelque chose mette en activité ce qui est reçu : c'est par l'intellect agent que nous avons accès à des pensées universelles. Ivry nous sensibilise à la nature dynamique de l'intellect potentiel en liaison à la fois avec l'imagination et l'intellect agent.

Le dernier texte consacré au *De Anima* est celui de R.C. Taylor, « Remarks on cogitatio in Averroes' *Commentarium magnum in Aristotelis De Anima libros* » ; Taylor s'intéresse à la notion de *fikr* chez Averroès dans le grand commentaire sur le *De anima* : il s'agit du pouvoir imaginatif rationnel, qui est en connexion avec l'intellect. Chez l'homme, ce pouvoir de saisir les intentions à partir de la perception des sens externes est une forme de sens interne différent des deux autres sens internes que sont l'imagination et la mémoire. Le pouvoir cogitatif, le *fikr*, qu'on peut appeler aussi intellect possible, 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.

La dernière partie de ce volume est consacrée à la tradition latine des textes d'Averroès. C. Burnett, dans « The sons of Averroes with the emperor Frederick and the transmission of the philosophical works by Ibn Rushd » pose différentes conjectures. Tout d'abord il se pose la question de savoir si les fils d'Averroès ont été chez Frédéric II. Ce qui est sûr c'est que l'un de ses fils a servi al-Nāṣir, le successeur de l'almohade al-Manṣūr à Marrakech, et le successeur d'al-Nāṣir lui-même a eu un contact avec Frédéric II ; la recherche doit être menée pour rendre compte non seulement du contact possible entre Frédéric II et les fils ou le plus jeune des fils d'Averroès, mais aussi pour mettre à jour la première génération arabe des lecteurs d'Averroès, comme Ibn Tumlus. Féru de culture musulmane et plus particulièrement de logique arabe, Frédéric II avait

adressé des questions philosophiques aux savants musulmans, et il n'est pas impossible qu'il ait invité les fils mêmes d'Averroès comme le prétend Gilles de Rome. Les manuscrits arabes étaient d'ailleurs disponibles à Naples, ville où Frédéric II a fondé une université en 1224, avant de l'être dans le sud de la France.

Un riche « Appendice » présentant une bibliographie des éditions par G. Endrett, actuel coordinateur du travail de publication du *Corpus Commentarium Averrois in Aristotelem*, clôt le volume. On y trouve une mention des différentes versions d'un même texte publié ainsi que les différentes langues dans lesquelles les textes d'Averroès sont disponibles. Suit une « Bibliographie » des œuvres et articles cités dans ce volume ainsi qu'un « Index verborum », un « Index nominum » et un « Index des travaux d'Averroès » avec les passages cités dans ce volume. Inutile de dire combien celui-ci est un ouvrage de référence indispensable pour tout chercheur investi dans les études sur Averroès et plus largement dans l'étude de la transmission de la philosophie grecque à la philosophie arabe.

*Ali Benmakhlouf
Université de Paris X*