II. Islamologie, droit, philosophie, sciences

Averroès et les averroïsmes juif et latin.
Actes du colloque international
(Paris, 16-18 juin 2005), édités par J.-B. Brenet.

Turnhout, Brepols, 2007, 367 p.
ISBN : 978-2503527420

Ce volume d'actes contient plusieurs articles d'une grande qualité scientifique. Dans ce compte rendu, j'ai préféré m'attacher à analyser en détail certains d'entre eux plutôt que de les survoler tous. Ayant dû effectuer un choix, j'ai retenu ceux dont la perspective, fût-elle parfois polémique, me semble renouveler le champ des études rushdiennes.

Dans son article « Averroes' Prime Mover Argument » (p. 9-75), David Twetten entreprend une relecture minutieuse du commentaire par Averroès des chapitres VII et VIII de la *Physique* d'Aristote. Twetten revient sur le fait qu'Averroès ne conclut pas l'argumentation d'Aristote par l'affirmation de l'existence d'un premier moteur immobile. Pour Averroès, Dieu n'est pas la cause immédiate efficiente du mouvement du ciel à laquelle concluent ces prémisses.

Twetten, dans une étude très détaillée de près de 70 pages, suit pas à pas l'interprétation que fait Averroès de cet argument dans son *Grand commentaire* de la *Physique*, qui ne subsiste, dans sa version complète, que dans sa traduction latine et hébraïque. Twetten prend également en compte le *Grand commentaire* de la *Métaphysique* et les traités réunis sous le titre *De substantia orbis*. Cette analyse lui permet d'établir que des prémisses énoncées par Aristote en *Physique* VII et VIII, le Cordouan conclut à l'existence d'un moteur qui se meut lui-même.

Averroès part de *Physique* VII 2-3 pour établir la proposition suivante : tout moteur extérieur est un corps qui est à la même place que ce qu'il meut. Ainsi, si tous les moteurs extérieurs sont des corps qui sont un avec ce qu'ils meuvent, et que tous les corps sont mus pendant qu'ils meuvent, alors, la prémisse (3) suit : tout moteur externe doit être un moteur mû. De plus, si tout moteur externe est un moteur qui est mû, alors, soit il en résulte une impossibilité – la traversée d'une grandeur infinie – soit il y aura une première chose qui se meut soi-même, par un moteur intrinsèque. L'interprétation d'Averroès – comme l'établit Twetten – trouve un fondement textuel dans un passage d'Aristote, *Physique* VIII, 5 256 a 33 b1-3 ainsi que dans un texte du *Motu animalium* qui dépend de *Physique* VIII 7, 261 a 25-26.

Le projet de la seconde partie du chap. 5 aux yeux d'Averroès est d'affirmer l'existence d'une première chose qui est mue, et qui se meut elle-même par le biais d'une de ses parties qui est immobile. La spécificité de la lecture averroïste de l'argument du premier moteur prend sa source dans la conclusion qu'il porte en tant que physicien sur le fait que le changement reste globalement inexpliqué tant qu'il n'est pas relié à un premier moteur qui fait partie d'un tout qui se meut lui-même. Étant donné que la physique aboutit à la démonstration de l'existence de ce moteur (corps céleste) mû par lui-même, cela pose la question de la nature du rapport entre ce corps et ce qui le meut de façon intrinsèque.

Ainsi, Averroès va établir trois distinctions cruciales : 1) il différencie la relation du moteur à son corps dans les choses terrestres et dans les choses célestes ; 2) il affirme ensuite que les sphères célestes ne se meuvent pas seulement elles-mêmes, mais qu'elles se meuvent elles-mêmes dans un sens plus strict que cela n'est le cas pour les animaux. Le mouvement des animaux dépend d'une cause qui leur est extérieure, alors que ce qui meut les sphères célestes est un mouvement interne, de telle sorte qu'elles peuvent se mouvoir elles-mêmes de manière continue et éternelle. Averroès va désigner ce moteur comme étant l'âme et l'âme n'est dite des animaux et des sphères célestes que dans un sens équivoque ; 3) la troisième distinction consiste pour Averroès à différencier ce qu'est le mouvement *per accidens* dans le cas des sphères célestes et des choses terrestres. Dans le cas des choses terrestres qui se meuvent elles-mêmes, l'âme entre dans la définition du sujet comme forme pour la matière, alors que dans le cas des choses célestes, les corps n'entrent pas dans la définition des âmes célestes. Les âmes célestes sont mues entraînées par le mouvement des sphères externes.

Ainsi pour Averroès, *Physique* VII et VIII 1-6 concluent à l'existence d'un premier moteur conçu comme une partie absolument immobile au sein d'un tout qui se meut lui-même.

Dans son commentaire du chap. x, Averroès poursuit sa description de la nature du premier moteur qu'il définit comme immatériel et subsistant par soi. Twetten examine alors le commentaire du Cordouan en distinguant deux parties, l'une relative à l'argument de la puissance infinie, l'autre à la location du premier moteur.

Ce premier moteur a une puissance infinie, ce qui n'empêche pas qu'il soit le moteur prochain du ciel. Averroès suggère donc que ce premier moteur soit la « première cause » en faisant référence à Dieu. Twetten complète son étude par des passages du *De substantia orbis* (chap. 2-3-4). Averroès y évoque, pour la première fois, une puissance céleste proche

BCAI 24 (2008) J.-B. Brenet (éd.): Averroès et les Averroïsmes juif et latin. Actes du colloque international (Paris, 16-18 juin 2005)., recensé par Meryem Sebti
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

qui se meut par le biais du désir éprouvé pour une intelligence séparée. Alors que la première est source d'une puissance finie, la seconde est la cause d'un mouvement infini dans le temps. C'est la seconde qui est identifiée au moteur absolument immobile de *Physique* VIII, 10. Ce passage trouve écho dans une discussion du *Grand Commentaire* de *Métaphysique Lambda* qu'étudie Twetten. Tel qu'Averroès lit *Metaphysique Lambda*, le fait de parvenir au chap. 6 à l'affirmation de l'existence d'un moteur dénué de puissance et de matière équivaut à parvenir à l'existence d'une substance séparée qui meut l'âme céleste en tant qu'elle est l'objet de son désir.

La difficulté de la position d'Averroès sur la nature des moteurs tient, d'une part, au fait qu'il y a bien une distinction formelle entre deux principes, agent et patient, et que, d'autre part, le principe patient, « âme par homonymie », est toujours, lorsqu'il s'agit du corps céleste, identique en essence à l'agent parce que l'acte par lequel le corps est mû est éternellement parfait et achevé. Twetten rattache cette doctrine de la dualité céleste au schème émanationiste de la cosmologie avicennienne. Averroès a emprunté à Avicenne une théorie dualiste pour expliquer pourquoi il existe deux moteurs célestes, mais il l'a transformée en une théorie de la dualité transcendante. On peut regretter toutefois que Twetten n'ait pas donné l'arrière-fond historique de cette question en évoquant les thèses d'Alexandre et la cosmologie néoplatonicienne, en particulier celle de Simplicius. Cela aurait permis de mieux appréhender la spécificité de la position d'Averroès.

Averroès a en effet une interprétation particulière d'Alexandre. Pour Averroès, la « nature » du corps céleste est une perfection séparée de son sujet (ce n'est pas une forme immanente comme le pense Alexandre). Elle est distincte d'une certaine manière de l'intelligence en acte de la sphère : cette dernière est ce par quoi le corps est toujours et éternellement mû par sa cause, tandis que la « nature » de la sphère est ce en vertu de quoi le corps pris en lui-même a la possibilité de ne pas être mû (bien que naturellement, dans le cas des corps célestes, le mouvement soit toujours éternellement en acte). Bien que le moteur du corps céleste soit toujours en acte, il présente ainsi un certain dédoublement entre intelligence en acte et intelligence en puissance. Cette puissance, qui constitue « la nature » du corps céleste, est ce qu'Averroès appelle parfois « âme », tout en précisant qu'il s'agit d'une âme par homonymie, et il l'assimile explicitement dans le commentaire du *De anima* à l'intellect en puissance de l'homme. Bien que l'une et l'autre soient des perfections premières non mélangées au corps céleste ou au corps humain, dans le cas de l'homme, cette perfection culmine – comme faculté-puissance – au sommet d'une hiérarchie de faculté corporelle tandis que, dans le cas des corps célestes, elle lui est attachée de façon immédiate. Elle n'est pas soumise à un processus d'actualisation graduelle, qui se réalise avec la coopération des formes corporelles provenant du sens et de l'imagination. On peut regretter que Twetten n'ait pas donné un aperçu de la doctrine noétique d'Averroès. Cela eût éclairé de manière significative ses explications sur la nature du moteur céleste.

Pour conclure, Twetten établit que, dans le cadre de l'interprétation d'Averroès, l'affirmation d'une animation céleste est inévitable pour l'argument du premier moteur étant donné qu'il pose comme prémisse que tout moteur externe doit être un moteur qui se meut. Le refus d'une série infinie de moteurs mus conduit à l'affirmation de l'existence d'un premier moteur qui se meut lui-même – par le biais de son âme. Cette affirmation fournit la pièce centrale autour de laquelle le puzzle est articulé. Ainsi, souligne Twetten, grâce à Averroès, l'invention d'une âme immatérielle et non hylémorphique, qui ne subsiste pas dans la sphère, l'origine intrinsèque de la rotation perpétuelle, est garantie. Ce n'est qu'en *Physique* VIII, 10, après avoir développé l'argument de la puissance infinie, que l'âme est écartée, puisque sa puissance est finie en tant qu'elle est dans un corps, au profit de l'intelligence, qui en aucun cas ne peut être dans un corps. Ce premier moteur sera, dans la *Métaphysique*, ce qui meut en tant qu'il est une forme et une fin désirée par les âmes célestes.

Dans son article « The Evolution of the Introduction in Averroes' Commentaries : a Preliminary Study » (p.141-150), Ruth Glasner énonce l'hypothèse selon laquelle l'introduction du *Grand Commentaire* de la *Physique* d'Averroès est une addition tardive. Elle pense que l'introduction du *Petit Commentaire* ainsi que le colophon du *Moyen Commentaire* ont également été révisés. Après avoir établi une distinction entre les introductions internes, à savoir l'interprétation par Averroès des introductions d'Aristote, et les introductions externes, ajoutées par Averroès lui-même, Glasner fait un rapprochement entre l'usage de préfacer les textes commentés tel qu'il est pratiqué par Averroès de l'usage en pratique à l'École d'Alexandrie. Averroès aurait pris connaissance de ce procédé au travers des ouvrages de Fārābī, qui dans son commentaire au *De interpretatione* distingue 8 étapes dans une introduction.

Glasner annonce qu'elle est en mesure de démontrer, dans un ouvrage à paraître, qu'à la fin de sa vie, alors qu'il a un intérêt accru pour la tradition grecque tardive, Averroès a entrepris de réécrire l'introduction de son *Grand Commentaire* de la *Physique*.

BCAI 24 (2008) J.-B. Brenet (éd.): Averroès et les Averroïsmes juif et latin. Actes du colloque international (Paris, 16-18 juin 2005)., recensé par Meryem Sebti
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

Elle esquisse ensuite une brève revue des introductions des divers types de commentaires, Petits, Moyens, Grands. Selon elle, au moins deux introductions de Petits commentaires ont été revues par Averroès, celle du *Petit Commentaire de la Physique* et celle du *Petit Commentaire de la Métaphysique*. Un indice constitue pour elle le fait qu'al-Ġazālī est cité dans l'introduction du Petit et du Moyen commentaire de la *Physique*, mais nulle part dans le corps du texte. Le contexte de ces introductions est polémique, caractéristique selon Glasner, de la fin de la vie d'Averroès.

Le cas de l'introduction au *Petit Commentaire de la Métaphysique* est encore plus remarquable selon Glasner. Bien que la collation qu'elle a effectuée des manuscrits du Caire et de Madrid ni leur comparaison avec la traduction hébraïque de Moise Ibn Tibbon n'aient rien pu démontrer, la division de l'introduction en sept parties, plaquée sur une première phrase introductive, qui, conformément aux introductions caractéristiques des petits commentaires, annonce simplement l'intention d'expliquer le but de l'ouvrage, indique selon Glasner que le texte a été remanié.

Quant aux introductions des *Commentaires Moyens* du *De generatio et corruptione*, du *De interpretatione*, de la *Métaphysique*, des *Premiers et des Seconds analytiques*, certaines commencent par des phrases qui concernent soit tout le commentaire soit seulement une de ses parties, comme cela est typique des moyens commentaires. Le *Commentaire des Topiques* est le seul où est attesté qu'une introduction a été ajoutée après l'achèvement de l'ouvrage.

Glasner examine ensuite le cas des *Grands Commentaires*. Aucune des traductions latines du XIIIe (*Physique*, *De caelo*, *De anima*, *Métaphysique*) ne contient d'introduction. En revanche, les traductions hébraïques du XIVe (*2nd Analytiques*, *Physique*, *Métaphysique*) contiennent des introductions. Lorsqu'Averroès a écrit ses *Grands Commentaires* au *De anima* et à la *Physique*, il utilisait encore la méthode des introductions internes de ses moyens commentaires. Ainsi, le commentaire I du *De anima* constitue une introduction qui explique quels sont le statut, l'utilité et le but de l'ouvrage. Mais en plus de l'introduction interne, la traduction hébraïque du XVIe (traduite du latin) a une introduction externe. Le traducteur a pu consulter des sources qui ne nous sont pas parvenues. La traduction en hébreu du *Grand commentaire* de la *Physique* a une introduction complète développée en huit points (absente de la traduction latine du XIIIe). Cette introduction semble être un ajout tardif. *Physique* I est déjà conçue comme une introduction à l'ensemble du commentaire. Par ailleurs, l'introduction externe reprend des éléments déjà présents dans l'introduction interne. L'analyse de Glasner montre que l'introduction interne a été rédigée avant l'introduction externe. Glasner, dans une rapide esquisse, montre que toutes les introductions des grands commentaires sont soit des additions tardives soit des révisions.

Les hypothèses de Glasner sont fort intéressantes et seraient d'un intérêt considérables pour les études rushdiennes. Cet article ne donne malheureusement pas les moyens de les fonder. Il faut attendre son ouvrage à paraître sur la question pour pouvoir reconsidérer la chronologie des introductions aux commentaires d'Averroès comme elle le suggère.

Dans son article « Averroès sur l'intellect comme cause agente et cause formelle et la question de la jonction » (p. 77-110), qui sera complété par un second volet à paraître, Marc Geoffroy propose une analyse dense de la thèse averroïste de la jonction dans son lien avec la doctrine noétique de l'intellect conçu comme cause agente et formelle.

Geoffroy replace les réflexions d'Averroès dans le cadre des débats historiques qui les ont en partie suscitées. D'une part, l'opposition aux soufis qui dénient aux hommes la possibilité d'atteindre la béatitude par la pleine réalisation de leur faculté intelligible – atteinte selon les *falāsifā* lorsque l'homme s'identifie en essence avec les intelligences séparées ; d'autre part, la volonté de réfuter – à la suite d'Avempace – un passage tiré du commentaire d'al-Fārābī sur *l'Éthique à Nicomaque* selon laquelle la seule félicité possible serait offerte à l'homme dans la cité et non dans une existence autre que sensible (il s'agit là d'un contresens sur la pensée d'al-Fārābī qui a eu cependant un impact profond sur la pensée d'Averroès et de son prédécesseur). Averroès critique cette position dans le *Grand Commentaire* au *De anima* ainsi que dans *l'Épître sur la possibilité de la jonction*.

C'est Fārābī qui fournit selon Geoffroy la ligne directrice de l'argumentation d'Averroès sur la possibilité de la jonction : il s'agit en effet de montrer « contre lui » comment l'intellect agent est « cause formelle » de l'homme tout comme il en est cause agente.

Lorsque Averroès s'attache à démontrer la possibilité d'une jonction avec l'intellect, il distingue deux modes de causalité exercées par l'intellect agent sur l'humain : la causalité agente et la causalité formelle (et également finale). L'intellect est cause agente de l'actualisation des formes de l'imagination, intelligibles en puissance, comme la lumière agit sur les couleurs par l'intermédiaire du diaphane. L'intellect « matériel » substrat de la pensée est considéré comme analogue au diaphane. La lumière est responsable tant de l'actualisation des couleurs que de celle du milieu lui-même, le diaphane. Tant que

BCAI 24 (2008) J.-B. Brenet (éd.): Averroès et les Averroïsmes juif et latin. Actes du colloque international (Paris, 16-18 juin 2005)., recensé par Meryem Sebti
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

l'homme pense les intelligibles matériels, il ne « voit » pas la lumière, mais les objets éclairés par la lumière, celle-ci faisant office de cause agente. Le substrat de l'intelligence humaine, lorsque son contenu vient à coïncider avec l'ensemble de la réalité intelligible, est susceptible d'avoir « la lumière » elle-même pour objet, l'intellect devenant « forme pour elle », à la manière dont la lumière *est* dans le diaphane. C'est au stade de l'actualité parfaite, lorsque l'intellect humain a l'intellect agent également pour « forme et fin », que les deux causalités (agente ; formelle et finale) coïncident. C'est dans cette coïncidence que consistent la fin ultime de l'homme et son bonheur parfait.

À la suite de son interprétation d'un passage du *De intellectu* d'Alexandre, Averroès considère que pour l'intellect agent être cause agente et cause formelle constitue pour lui deux actes différents et non un même acte qui porte sur une chose et puis sur une autre. Dans *L'épître sur la possibilité de la jonction* et dans le *GC* de la *Métaphysique*, Averroès ne professe pas la même thèse quant au statut de l'intellect matériel et de l'intellect en habitus et de leur rapport avec l'intellect agent. Dans la première, il établit que l'intellect en habitus est en quelque sorte aboli pour faire place à l'acte pur de l'intelligible dans son substrat. Il en est ainsi parce que le premier est le substrat et le second la forme (bien qu'à proprement parler, ce soit l'intellect matériel qui est le substrat de l'intellect agent). Dans le GC de la *Métaphysique*, l'état de perfection dernière n'est plus conçu par Averroès comme la cessation de l'acte généré et corruptible par lequel l'intellect agent est joint au matériel. Il établit une distinction entre l'acte de notre intellect, qui est corruptible et son essence qui n'est pas corruptible. Geoffroy montre que cette discordance n'est qu'apparente. En effet l'intellect en habitus de *L'épître sur la possibilité de la jonction* est en définitive conçu comme l'acte, encore distinct de l'essence, de l'intellect agent.

Tant que l'actualité en l'homme est imparfaite, cette dualité subsiste, puisque l'intellect est présent a) selon une modalité où son acte ne coïncide pas avec son essence, comme cause agente et extérieure de ce que produit notre activité discursive et b) selon une modalité ou notre acte est l'intellect comme *forme pour nous*. Averroès reprend ici la distinction d'Alexandre entre l'intellect agent considéré comme acquis par nous et en lui-même extérieur ; distinction qui fait suite à la présentation de l'intellect en habitus qui est en acte non par lui-même, mais par son agent. L'intellect agent est en acte par sa propre nature. Mais Averroès en tire des conséquences différentes de celle d'Alexandre : pour ce dernier, l'agent – contrairement à l'habitus - n'est pas une partie de notre âme et son acquisition demeure la réalisation de quelque chose d'extrinsèque. Averroès considère, lui, que l'intellect agent est toujours d'une certaine manière acquis (forme pour nous) en tant que son acte coïncide en partie avec son essence. C'est l'identité seulement partielle de l'intellect humain avec l'intellect agent qui maintient celui-ci « à l'extérieur ». Dans un passage de GC *De an.*, Averroès explique que lorsque l'intellect est purement en puissance, l'agent est forme purement en puissance ; lorsqu'il est partiellement en puissance et partiellement en acte, l'agent est partiellement sa « forme ». Lorsqu'enfin notre intellect est purement agent, l'agent en est la forme.

La jonction avec l'intellect séparé repose sur la possibilité que l'intellect agent soit toujours déjà forme pour nous, y compris lorsque cette possibilité n'est aucunement actualisée. L'actualisation de l'intellect tient à ce que l'agent devient graduellement forme en acte de ce dont il est forme en puissance. Il n'y a pas deux objets de l'intellection : nous n'intelligeons pas d'abord les choses matérielles puis l'intelligence séparée ; ce que nous intelligeons est toujours l'intellect. C'est donc la jonction qui est cause de notre intellection et non notre travail sur des formes imaginées qui est la cause de la jonction.

Averroès reproche à Avempace de considérer qu'il y a un même acte d'intellection qui porte successivement sur les intelligibles matériels et sur la substance séparée. Il oppose un autre modèle : il y a deux actes du même intellect qui est d'une part cause agente et d'autre part cause formelle, correspondant respectivement à sa perfection première et à sa perfection dernière. Notre forme générée, perfection première, est à son tour le substrat dans lequel se réalise l'intellect agent comme « notre forme » et perfection dernière.

Dans la seconde partie de son article, Geoffroy examine ce que signifie, d'un point de vue purement étiologique pour l'intellect, être cause agente ou formelle. Averroès ne le précise qu'une fois (dans un texte conservé en hébreu dans le commentaire sur le *Qohelet* par Samuel Ibn Tibbon). Ce texte commence par poser que la possibilité de la jonction dépend de savoir si l'intellect agent est cause « en tant que forme et fin », comme les intellects séparés pour les âmes des sphères ou « cause seulement sur le mode de la cause agente et motrice, comme le sont les moteurs naturels ». Les êtres naturels possèdent en eux-mêmes une matière déterminée, une forme déterminée et une fin déterminée ; dès lors, les moteurs naturels ne sont que cause agente de ce qu'ils meuvent. Si donc il y a un être mû par sa cause « à la fois comme agent et comme forme », cet être n'a pas la forme d'un être généré et corruptible, caractérisé par un substrat matériel qui possède les trois dimensions

BCAI 24 (2008) J.-B. Brenet (éd.): Averroès et les Averroïsmes juif et latin. Actes du colloque international (Paris, 16-18 juin 2005)., recensé par Meryem Sebti
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

en puissance avant de les avoir en acte, ce pourquoi il reçoit alternativement les formes contraires.

Si donc l'intellect matériel de l'homme a aussi l'agent comme « forme et fin » c'est que, tout comme la forme du corps céleste, il n'est pas une forme matérielle contrairement à toutes les autres facultés de l'âme (végétative, sensitive, imaginative) mais qu'il est « séparé de son sujet ». L'intellect n'atteint sa perfection par aucune forme. C'est la raison pour laquelle il peut s'identifier en essence avec son agent et avoir cet acte pour substance, comme les formes des sphères.

Il y a cependant une différence : dans le cas de l'intelligence des sphères, c'est toujours et éternellement qu'est à l'œuvre cet acte de l'agent comme « forme et fin » ; dans le cas de l'intellect humain, c'est seulement après que l'agent a cessé d'œuvrer, de manière extrinsèque, à l'achèvement de l'intellect spéculatif. Les formes par lesquelles les formes célestes s'identifient à l'agent et opèrent l'acte propre de celui-ci leur appartiennent par essence. Ce n'est pas le cas de l'homme qui, s'il possède l'intelligence, la possède à un autre titre, en raison d'une âme intellective dont l'intellect est une faculté.

Les formes de l'âme s'organisent selon un ordre hiérarchique qui considère chaque faculté comme le substrat d'une autre qui – suivant Aristote (DA II, 4) – ne peut exister sans elle, tandis que celle-ci peut exister seule dans un animal qui ne posséderait que celle-ci. L'intellect agent est la perfection de l'intellect matériel en tant que celui-ci possède déjà en acte tous les intelligibles spéculatifs, en cela il est le terme ultime dans la continuité de la hiérarchie des formes.

L'utilisation de sources peu exploitées dans le cadre d'une étude doctrinale de la noétique d'Averroès, comme *l'Épître sur la possibilité de la jonction* (traité conservé uniquement en hébreu dans trois commentaires médiévaux par Moïse de Narbonne et Joseph ben Shem Tov dont Geoffroy prépare avec Colette Sirat une édition avec traduction française, rétroversion arabe et commentaire) ou le commentaire sur le *Qohelet* par Samuel Ibn Tibbon, l'inscription de la pensée d'Averroès dans le milieu historique et polémique qui en a nourri l'orientation ainsi que le rapprochement entre la noétique d'Averroès et ses doctrines cosmologiques ont permis à M. Geoffroy d'éclairer d'un jour nouveau l'un des aspects les plus difficiles de la pensée d'Averroès.

Dans son article « Aristote et le Coran dans le *Kitāb al-Kašf ʿan manāhiǧ al-adilla* d'Averroès » (p. 193-214), Barbara Canova présente une lecture inédite de l'un des ouvrages les plus difficiles d'accès d'Averroès, *le Kitāb al-Kašf ʿan manāhiǧ al-adilla*. Par une étude minutieuse de ce texte, elle parvient à montrer que le manque d'homogénéité et de rigueur qui lui a été parfois reproché n'est qu'apparent. Elle démontre qu'il s'agit au contraire d'un texte rigoureusement construit qui, faisant appel à l'apprentissage par cœur de ses destinataires, ne leur donne que l'incipit des citations extraites du Coran, de la tradition musulmane et du *kalam*, ainsi que celle des textes d'Aristote. Cet ouvrage, loin d'être un compendium un peu confus adressé à la masse – comme cela a été dit parfois – s'inscrit pleinement dans le projet philosophique d'Averroès qui cherche à reconduire la vérité religieuse et la vérité philosophique à un dénominateur commun. Le *Kašf* témoigne de la volonté d'Averroès d'introduire dans les débats propres au *kalam* classique les règles de la pensée apodictique, culminant, selon le Cordouan, dans les doctrines d'Aristote.

Pour éclairer la méthode utilisée par Averroès dans le *Kašf*, Canova étudie un exemple précis : le refus par Averroès de l'allégorisation par les *mutakallimūn* des mentions d'une direction « vers le haut » s'agissant de Dieu. Les *mutakallimūn* considèrent que l'évocation d'une direction s'agissant de Dieu renvoie nécessairement à le doter d'une corporéité. La réfutation de la doctrine des *mutakallimūn* se fait en plusieurs temps :

a) rupture du lien nécessaire entre direction et lieu ;

b) preuve qu'au-delà de la dernière sphère il n'y a pas de corps ;

c) preuve qu'au-delà de la dernière sphère il n'y a pas de vide ;

d) preuve qu'au-delà de la dernière sphère se trouve l'être spirituel le plus parfait.

Canova reconstruit alors minutieusement le raisonnement d'Averroès, montrant que derrière chaque allusion parfois vague à Aristote se trouve un texte bien précis du Stagirite, qui fournit l'armature démonstrative sur laquelle le Cordouan fonde sa réfutation. Il s'agit de passages de la *Physique*, de la *Métaphysique* et du *De caelo*. Ainsi, le *Kašf* puise dans le *De caelo* tous les arguments nécessaires pour prouver que l'on peut établir que Dieu a comme attribut d'être « en haut » ce qu'atteste le Coran.

S'agissant de la démonstration de l'unicité divine, le *Kašf* développe la question en deux parties ; la première propose une méthode présentée comme à la fois coranique et rationnelle pour obtenir la conviction de la véridicité du dogme. La seconde dénonce la fausseté de la méthode ashʿarite.

Le nœud de l'argument d'Averroès est tiré de la *Physique* d'Aristote (202 a 32-35) : de deux mouvements provenant de deux moteurs de la même espèce devraient se produire dans le substrat mû deux altérations différentes. Ainsi, de deux actes

BCAI 24 (2008) J.-B. Brenet (éd.): Averroès et les Averroïsmes juif et latin. Actes du colloque international (Paris, 16-18 juin 2005)., recensé par Meryem Sebti
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

de créations, devraient résulter deux mondes. L'argument se poursuit par l'absurde : deux principes identiques ne peuvent produire que deux choses identiques, il suffit de constater qu'il n'y a dans la réalité qu'un seul produit de cette sorte (le monde) pour démontrer qu'il n'y a qu'un seul principe qui l'a causé. Canova montre qu'Averroès emprunte à Aristote non seulement son argumentation logique, mais aussi l'explication utilisée dans les dernières lignes du livre *Lambda* de la *Métaphysique* pour invoquer la nécessité d'un principe unique.

Cet article conclut sur ce qu'il a parfaitement mis à jour, à savoir l'échange intertextuel complexe qui intervient entre Coran, tradition aristotélicienne et *kalam* dans le *Kašf*. Le *Kašf*, tel que le lit Canova, illustre parfaitement le credo d'Averroès selon lequel, lorsque l'interprétation du texte sacré est nécessaire, l'art apodictique est le seul à pouvoir la pratiquer en garantissant une lecture véridique du message divin.

Dans son article « Al-Farabi, Averroès : conversation et démonstration » (p. 151-160), Ali Benmakhlouf présente une interprétation originale et féconde de la fonction de la logique chez les philosophes arabes, en particulier al-Fārābī et Averroès. Ces derniers, dans la continuité de l'ouvrage de Tawḥīdī, *Plaisir et convivialité* – qui met à l'épreuve de la conversation des grammairiens, des théologiens, des logiciens sur des sujets abstraits comme la création du monde, l'utilité de la logique, etc. – ne conçoivent pas seulement la logique dans son aspect strictement démonstratif, mais ont inscrit la pratique démonstrative dans les pratiques discursives en usage.

Pour Benmakhlouf, cette conception de la logique doit être interprétée dans la continuité du travail d'harmonisation entrepris par les philosophes arabes entre Platon et Aristote, dans la mesure où dans l'*Organon* même est inscrite la structure éducative de la République qui fait place aux chants, fêtes, louanges et hymnes.

À partir d'al-Fārābī et d'Averroès, Benmakhlouf propose un parcours des raisonnements où l'implicite a une part importante et que seule la conversation permet de ne pas considérer comme tronqués. Il étudie deux exemples, celui des « prédicats isolés ou réunis » analysé par Averroès et celui des syllogismes composés qui sont les syllogismes tronqués dont parle al-Fārābī dans le *Livre du petit syllogisme*.

Dans le premier cas, Benmakhlouf analyse l'interprétation de la doctrine aristotélicienne des prédicats isolés ou réunis par Avicenne et sa réfutation par Averroès. Pour Avicenne – ce que conteste Averroès – lorsqu'Aristote traite des prédicats isolés ou réunis, il traite également des significations altérées qui se produisent par accident dans la conversation. Averroès se charge de rétablir la logique d'Aristote en faisant une distinction de taille : la question des prédicats engage certes de l'implicite, du tacite mais non du malentendu.

Dans le deuxième cas, la controverse menée par Averroès pose le problème de la réception de la logique d'Aristote. Al-Fārābī est soucieux de faire se rencontrer la culture savante et la culture des lieux communs biens connus de son temps. Ainsi, adapter et commenter Aristote ne consiste pas à l'imiter et à reprendre ses exemples, mais à les adapter de sorte qu'ils soient parlants pour les Arabes de la Bagdad du xe siècle. La fonction de l'usage revient au premier plan, mais elle n'a pas la même fonction que celle qu'Avicenne lui reconnaîtra : il ne s'agit pas de rendre compte de la logique sous-jacente à l'usage, mais d'adapter la règle logique d'Aristote à l'usage. Al-Fārābī propose en somme d'ajuster une règle à un usage, sans renoncer ni à la nécessité et à l'universalité de la règle, ni à sa mise en contexte. Une règle ne perd pas sa force en se contextualisant. Elle ne perd que son abstraction. Ainsi la question des syllogismes composés illustre à la fois l'idée d'une proposition comme schéma de preuve et la contextualisation de la logique d'Aristote. En partant comme Aristote du problème de la réduction des syllogismes imparfaits aux syllogismes parfaits par le biais de la conversion des prémisses, al-Fārābī pose explicitement le problème logique de l'adjonction ou de la suppression d'un élément dans le raisonnement. Or comment savoir si ce retranchement ou cette adjonction sont un réquisit de la démonstration ou de la conversation ? Le problème est de taille car les syllogismes ne se présentent pas toujours selon les figures répertoriées par Aristote. L'ordre d'expositions des syllogismes aristotéliciens avec le dénombrement des syllogismes parfaits, le recensement des syllogismes de la première figure, le recensement des syllogismes de la deuxième et de la troisième figure où, en opérant une conversion des prémisses, on parvient à retrouver l'axiomatique formée par les syllogismes de la première figure, cet ordre d'exposition est doctrinal, mais il ne se retrouve pas ainsi dans la conversation où il est cependant sous-jacent. Les rapports logiques sont présents dans la conversation, mais ils sont masqués par les exigences de celle-ci. Dans nos conversations, le syllogisme est omniprésent ; il nous appartient de le retrouver. Quand la restitution du raisonnement réussit, autrement dit quand, derrière un énoncé pris dans la conversation courante, on parvient à reconstituer le raisonnement qui le sous-tend, on rencontre un problème de taille : on perd l'économie du langage sur laquelle repose toute conversation. Celle-ci utilise des raisonnements tronqués pour la réussite de l'échange et de la communication. Al-Fārābī va

BCAI 24 (2008) J.-B. Brenet (éd.): Averroès et les Averroïsmes juif et latin. Actes du colloque international (Paris, 16-18 juin 2005)., recensé par Meryem Sebti
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

prendre pour exemple une question très débattue de son temps, celle de l'éternité du monde. Al-Fārābī explique qu'il faut une méthode : toute la philosophie tourne autour de la question « en tant que » et « sous un certain rapport » sans laquelle, toute philosophie serait vaine. L'application de cette méthode ainsi que celle de la réduction du raisonnement sont alors appliquées à l'énoncé « le monde est créé ». Al-Fārābī montre que cet énoncé est équivalent à sept syllogismes : cela indique combien la conversation écarte tout allongement de discours à partir d'un implicite structurel.

L'analyse de ces textes d'Averroès et d'al-Fārābī a permis à Benmakhlouf de montrer comment, pris dans la nécessité de transmettre, les philosophes arabes ont dû inscrire la pratique démonstrative dans les pratiques discursives en usage. La conversation intéresse ainsi le logicien à divers titres, que ce soit à la manière d'Avicenne qui est sensible aux altérations de significations qui se produisent de locuteur à locuteur et dont le logicien doit rendre compte de façon descriptive, ou à la manière d'al-Fārābī et d'Averroès qui, écartant toute altération de la signification, s'engagent dans la restitution logique des pratiques conversationnelles.

Meryem Sebti
CNRS - Paris

BCAI 24 (2008) J.-B. Brenet (éd.): Averroès et les Averroïsmes juif et latin. Actes du colloque international (Paris, 16-18 juin 2005)., recensé par Meryem Sebti
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net