

Barry S. KOGAN, *Averroes and the Metaphysics of Causation*. Albany, State University of New-York Press, 1985. 22 × 15 cm, 348 p.

Dans cet ouvrage, riche à plus d'un titre, l'auteur s'attache à l'examen d'un problème de philosophie générale, celui du concept de causalité. La thèse générale, érigée contre le criticisme sceptique depuis l'Antiquité, peut se résumer ainsi : les causes sont des entités efficaces qui produisent leurs effets et qui peuvent être connues comme telles.

La doctrine d'Averroès, qui a défendu longuement ce point de vue, constitue le thème de cet ouvrage (p. IX de la préface).

Bien que la controverse autour de l'efficience causale soit liée, dans la tradition philosophique anglo-saxonne, au nom de D. Hume, par sa célèbre critique de cette théorie, une importante phase moins bien connue de ce débat, constate K., trouve place dans les controverses entre plusieurs générations de théologiens et de philosophes en Islam médiéval. En exposant avec beaucoup de clarté, dans le *Tahāfut-al-Tahāfut* et dans une moindre mesure dans ses *commentaires* d'Aristote, les opinions adverses, celles des philosophes, notamment Avicenne et al-Ġazālī, Averroès, qui renouvelle la formulation et la défense de la théorie de l'efficience causale, représente une étape historique substantielle sur ce thème. Ces controverses anticipent parfois remarquablement les débats modernes. (p. x). Ils contribuent ainsi à notre propre compréhension du concept de causalité. Malgré son ancienneté, remarque encore K. (p. 2), l'exposé des thèses adverses sur le concept de causalité dans le contexte de l'Islam demeure la plus étendue et la plus pénétrante analyse dans l'histoire de la littérature philosophique. L'intérêt d'Averroès est d'offrir une critique pénétrante et systématique du criticisme représenté dans l'Antiquité, par Sextus Empiricus, par Aš'arī, G. d'Ockham, N. d'Autrecourt à la période médiévale, Malebranche, Berkeley et Hume parmi les modernes.

Quelques caractéristiques de la conception de la causalité, autour desquelles vont s'articuler une analyse rigoureuse de concepts et l'exposition progressive de la doctrine, sont clairement rappelées :

1° le terme *production* est central dans cette conception. Les causes ne font pas que précéder ou accompagner leurs effets, elles les engendrent. Les causes sont donc des entités dynamiques.

2° l'idée de connexion causale nécessaire : les causes sont premières par rapport à leurs effets, ontologiquement et temporellement.

3° les causes produisent leurs effets et les expliquent.

Pour cette étude, l'auteur fait un choix délibéré, dans l'œuvre d'Averroès, du traité du *Tahāfut-al-Tahāfut* (Incohérence de l'incohérence) en rappelant un point de méthode important pour l'historien de la pensée d'Averroès : les thèses soutenues dans cet ouvrage, qui n'est pas destiné en priorité à des philosophes, suivant de nombreuses déclarations de son auteur (par exemple *Tahāfut*, éd. Bouyges, p. 209; 356-357; 409; 427-428), ne doivent pas être rapportées à une lecture purement ésotérique (p. 21-25). K. se démarque ainsi quelque peu, à juste titre nous semble-t-il, de l'interprétation ésotériste qui a fait école depuis les travaux, très féconds par ailleurs, de Leo Strauss pour certaines œuvres maîtresses de la philosophie arabe ou

hébraïque. Dans le *Tahāfut*, Ibn Rušd nous enseigne principalement que les démonstrations des opinions des philosophes, agencées dans l'ouvrage, doivent être recherchées dans les livres « techniques » de la philosophie. Prenant à la lettre cette recommandation, K. se tourne vers l'ensemble des commentaires d'Averroès à l'œuvre d'Aristote pour étayer ou discuter les doctrines du *Tahāfut*, qui, de ce fait, prennent une consistance littéralement philosophique.

Si le problème de la causalité anime l'ensemble du *Tahāfut*, il est particulièrement traité aux questions 3 et 17. Aussi est-ce autour de ces deux textes que K. établit un programme de cinq questions (p. 13-15) auxquelles répondent en gros les cinq chapitres de l'ouvrage :

1° Les échanges entre les philosophes antérieurs, al-Ġazālī et Averroès sont-ils directs et sans détour ou bien relèvent-ils de la topique théologique qui déterminerait ainsi la portée des arguments? Si cela est vrai, quels problèmes d'interprétation sont alors posés pour Averroès et comment doivent-ils être résolus? 2° Concernant le problème de l'efficience causale lui-même, vis-à-vis des prédécesseurs et de ses rivaux théologiens, Averroès doit déterminer ce que chacun des partis entend par *cause* et par *effet*. C'est le sujet de la première partie de la discussion 3. 3° Qu'est-ce précisément que la connexion nécessaire à laquelle adhère Averroès? (discussion 17); doit-on la distinguer de l'activité des causes produisant leurs effets? Quelle espèce d'évidence semble contraindre Averroès pour concevoir qu'une telle connexion existe? Quel concomitant ontologique doit-il admettre pour soutenir son explication de l'efficience causale et de la connexion nécessaire vis-à-vis de ses prédécesseurs et de Ġazālī. 4° Essayer de déterminer ce qui pour Averroès explique la régularité des processus observés de la causalité. Ce qui conduit à l'examen de la cosmologie rušdienne ailleurs que dans le *Tahāfut*. 5° Examen de la question difficile de la causalité divine qui constitue l'essentiel de la troisième discussion. Qu'est-ce qu'Ibn Rušd entend par Dieu *Agent* et *Créateur* de l'Univers (Agent and Maker of the universe)? Quel sens doit être donné à sa théorie de la création éternelle? L'action de Dieu s'exerce-t-elle d'abord à travers sa volonté, à travers son intellect, ou les deux à la fois? Comment devons-nous comprendre l'affirmation d'Averroès que l'acte de connaître pour Dieu est lui-même cause? Enfin Averroès souscrit-il à la théorie de l'émanation comme paradigme explicatif de la causalité divine?

Pour remplir ce programme, K. procède à un examen conceptuel rigoureux, sémantique et doctrinal, qui tourne autour de la notion d'agent, chez al-Ġazālī, les théologiens et les philosophes antérieurs d'une part, chez Averroès de l'autre. Ce qu'al-Ġazālī cherche à établir, contre la thèse des philosophes selon laquelle Dieu est agent et créateur de l'Univers, se résume en trois points : 1° cette thèse est inconcevable à partir du statut de l'agent; 2° inconcevable à partir du statut de l'acte; 3° contradictoire si l'on explique la relation entre l'Agent et Son acte par la théorie de l'émanation.

L'agent, selon Ġazālī, possède quatre caractéristiques : l'acte procède de lui; il veut et désire l'acte; il le veut par choix et délibération; il possède la science de l'objet particulier qu'il veut. La volonté est ainsi le principal attribut de l'agent. Le modèle de l'agent, que Ġazālī ne distingue pas de la cause efficiente, est un être vivant et plus spécifiquement un être humain.

Selon Averroès, l'agent, en référence à l'une des quatre causes aristotéliennes, est ce qui fait passer autre chose de la puissance à l'acte, soit par choix et délibération, soit par nature (*Tahāfut*, p. 150-151). La division des agents en naturels et volontaires n'est pas fondée dans le langage mais dans les choses. Aussi, ce n'est pas de façon métaphorique que la même définition de l'agent s'applique aux êtres naturels et aux êtres volontaires, mais de façon réelle. Ayant noté au passage la similitude de la doctrine de Ġazālī avec celle des Aš'arites selon laquelle l'homme n'a pas de pouvoir acquis (*anna al-insān laysa lahu iktisāb*) et qu'il n'a pas d'influence sur les existants (*wa lā lahu fi'lun mu'aṭṭirun fi-l-mawḡūdāt*; *Tah.* p. 158), Averroès semble adresser sa critique à toute doctrine occasionaliste qui fait résider l'efficience causale exclusivement en Dieu.

Les difficultés conceptuelles à l'intérieur de l'exposition de la doctrine d'Averroès sont constamment soulignées et analysées. Ainsi, à propos de sa conception de l'agent, K. soulève trois difficultés d'ordre méthodologique ou doctrinal : le problème de la définition réelle; l'existence, relativement à l'agent, de pouvoir et de disposition; la constance des actes naturels.

La 2^e partie de la troisième discussion du *Tahāfut* concentre notre attention sur la nature de l'acte divin. Le débat revient à discuter deux aspects de la nature de l'acte : 1^o tout ce qui est dit acte est-il créé *ex nihilo*? 2^o tout ce qui est dit acte a-t-il un commencement temporel? La réponse à ces questions amène K. à des éclaircissements nécessaires sur la doctrine « ambiguë » d'Averroès sur la création continue (*ḥudūt dā'im*) du monde par l'examen en particulier de sa cosmologie (chap. 4).

Fidèle à sa méthode de retrouver les fondements philosophiques des thèses soutenues dans le *Tahāfut* dans l'ensemble des travaux d'Averroès sur Aristote, K. tente une explication de la doctrine de la prophétie et des miracles sur laquelle Ibn Rušd ne cesse de réclamer le silence dans ce livre. Si les philosophes affirment la nécessité causale et que Ġazālī la nie la plupart du temps, cela veut-il dire que les philosophes nient l'existence des miracles?

Les premiers (Avicenne) affirment que le miracle est une interruption du cours de la nature; il se trouve plutôt dans le pouvoir extraordinaire et la capacité réceptive de l'imagination du prophète.

Pour Averroès, le problème des miracles est posé (p. 83-85, et la longue n. 19, p. 282-283) en rapport avec la question du hasard et de la fortune au sens où Aristote en parle dans le Livre II de la *Physique* (chap. 4-5) dans lequel le Stagirite expose sa doctrine sur la fortune (*tuké, al-baḥt*) et du hasard (*automaton, al-ladī min tilqā' nafsihī*)¹. Les miracles seraient de même nature que les événements dus à la fortune (spontaneous natural events). Ils sont logiquement et physiquement possibles, mais disjoints des séquences naturelles ordinaires; ils sont causés. Leurs causes sont seulement inconnues de nous, bien qu'un philosophe puisse *a priori* les découvrir. Le Coran dans ce sens est un miracle, précisément parce qu'il ne constitue pas une violation du cours de la nature; les miracles ainsi sont des phénomènes extraordinaires, mais ils demeurent insérés dans un ordre naturel de production. Kogan en conclut que l'entreprise théologique d'Averroès

1. Cf. Aristote, *Physique* II, 4-5, 195 b-196 a; traduction arabe d'Ishāq Ibn Ḥunayn, éd. A. Badawi, Le Caire, 1984, p. 111.

est plutôt philosophique que dogmatique. Mais une théologie philosophique n'en demeure pas moins une théologie (p. 86).

Telles sont quelques incursions dans un livre méthodique, de lecture agréable, et qui mérite de figurer en bonne place parmi les travaux récents sur le *Tahāfut* d'Ibn Rušd.

Abdelali ELAMRANI-JAMAL
(C.N.R.S., Paris)

Leo STRAUSS, *La Persécution et l'Art d'Écrire*. Paris, Presses Pocket, coll. « Agora » n° 10, 1989, In-16°, 330 p.

La Persécution et l'Art d'Écrire rassemble des études parues aux États-Unis entre 1941 et 1948. L'ouvrage, d'abord édité aux presses universitaires de Chicago (1952)¹, demeura longtemps épuisé jusqu'à sa réédition aux mêmes presses en 1980 et 1988. Le voici non seulement traduit en français, mais assorti d'une introduction du traducteur et, à titre de conclusion, d'une publication de Leo Strauss qui ne figure pas dans l'original américain, mais s'inscrit sous le signe des mêmes préoccupations : le compte rendu, paru dans *Social Research* 1946, d'un livre sur la philosophie de Platon².

La recension de cet ouvrage ici-même pourrait surprendre puisqu'aucune des cinq parties du livre — à l'exception notable de la réécriture d'un article paru en 1945 sur « le Platon de Fārābī » et figurant ici en guise, tout à la fois, d'introduction et de premier chapitre — ne porte, peu ou prou, sur « l'islamologie ». Les chapitres II, IV et V sont respectivement consacrés aux questions de méthode (p. 55-74 : « La persécution et l'art d'écrire »), au « caractère littéraire du *Guide des Égarés* » de Maïmonide (p. 75-144), à « la loi de la raison dans le *Kuzari* » d'Halévi (p. 146-203) et à la question de savoir « comment étudier le *Traité théologico-politique* de Spinoza » (p. 205-278)³.

Mais le lecteur reviendra de cette surprise s'il veut bien se souvenir d'une part, des relations étroites de la philosophie de Maïmonide (la partie qui lui est consacrée⁴ constitue comme le « nerf » de l'ouvrage) avec celle d'Averroès — les philosophes médiévaux au premier rang (chronologique) desquels figurent les *falāsifa* sont, pour Leo Strauss, le domaine d'application très approprié des méthodes de lecture qu'il propose ici-même — et d'autre part, du rôle de l'auteur dans l'initiation, à Chicago, d'un mouvement d'étude de la *falsafa* (et de la philosophie de Fārābī en particulier⁵) qui nous vaut aujourd'hui les travaux de M. Mahdi et de F. Nağğār.

1. Cf. le compte rendu d'Y. Belaval dans *Critique* d'octobre 1953 et la réponse de Strauss in *What is Political Philosophy*, p. 228-232.

2. John Wild, *Plato's Theory of Man*, Cambridge, 1946.

3. Sur L. Strauss, cf. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1989, n° 3 qui lui est tout entière consacrée, et tout particulièrement l'article de

R. Brague, « Athènes, Jérusalem, La Mecque », p. 309-336.

4. Le lecteur français en trouvera une autre traduction in Leo Strauss, *Maïmonide*, essais rassemblés et traduits par Rémi Brague, PUF (coll. Epiméthée), Paris, 1988, p. 209-276.

5. Cf. in *Maïmonide*, « Quelques remarques sur la science politique de Maïmonide et de Fārābī » (1937), p. 147-148.