

PRESES  
UNIVERSITAIRES  
DE FRANCE

Maurice-Ruben Hayoun  
Alain de Libera

# Averroès et averroïsme

QUE SAIS-JE ?

1

1371402

*Averroès  
et l'averroïsme*

MAURICE-RUBEN HAYOUN

Université de Strasbourg

ALAIN DE LIBERA

Ecole Pratique des Hautes Etudes

154

8° z  
28960  
(2631)



S 21978  
MF même cote

DL-21011992-01381

DES MÊMES AUTEURS

MAURICE-RUBEN HAYOUN

*Moshé Narboni*, Tübingen, Mohr, 1986.

*Maïmonide*, PUF, « Que sais-je ? », 1987.

*La philosophie médiévale juive*, PUF, « Que sais-je ? », 1991.

*L'exégèse philosophique dans le judaïsme médiéval*, Tübingen, Mohr, 1991.

ALAIN DE LIBERA

*Introduction à la mystique rhénane. D'Albert le Grand à Maître Eckhart*,  
Paris, OEL, 1984 (ouvrage couronné par l'Institut).

*La philosophie médiévale*, PUF, « Que sais-je ? », 1989.

*Albert le Grand et la philosophie*, Paris, Vrin, 1990.

*Penser au Moyen Age*, Paris, Ed. du Seuil, 1991.

ISBN 2 13 044203 X

Dépôt légal — 1<sup>re</sup> édition : 1991, décembre

© Presses Universitaires de France, 1991  
108, boulevard Saint-Germain, 75006 Paris



## INTRODUCTION

Qui était ibn Rushd ? Que recouvre le corps de doctrines auquel le Moyen Age latin a donné une appellation tardivement dérivée du nom de l'auteur lui-même : l'« averroïsme » ? Telles sont les deux questions auxquelles on tentera d'apporter ici une réponse.

Ibn Rushd, l'Averroès des Latins, le Ben-Rushd<sup>1</sup> des juifs, est une personnalité beaucoup trop riche pour qu'on puisse l'enfermer dans une définition. Juriste<sup>2</sup>, médecin, philosophe<sup>3</sup>, mais aussi *qadi* de Séville et plus tard de Cordoue, il a mené une existence bien remplie et a eu des disciples dans toute l'Europe jusqu'à l'aube de la modernité. Cette richesse même pose des problèmes à l'historien.

Ibn Rushd tenait-il plus pour les philosophes que pour les théologiens<sup>4</sup> ? Comment a-t-il pu concilier —

1. Cf. Ch. Touati, *Prophètes, talmudistes, philosophes*, Paris, Cerf, 1991 (« Patrimoine-Judaïsme », collection dirigée par M.-R. Hayoun) ; dans sa préface, l'auteur signale qu'Averroès a été le seul philosophe musulman que ses adeptes juifs désignaient par une abréviation B"R.

2. Voir l'étude de R. Brunschwig, Averroïste juriste, in *Etudes... à Lévi-Provençal* I, Paris, 1962, p. 35-68.

3. Voir la synthèse de J. Jolivet, « Averroès » et « Averroïsme », in *Encyclopaedia Universalis*, vol. III, 1988, p. 92-98, qui cerne en peu de pages la ou les problématiques de l'auteur. On consultera aussi l'article plus étendu mais plus ancien de R. Arnadeltz, in *Encyclopédie de l'islam*, vol. III, 1971, p. 934-944.

4. Nous nous permettons de renvoyer aux travaux de cette même collection où sont traitées des problématiques très proches : M.-R. Hayoun, *Maïmonide* (PUF, 1987) ; *La philosophie médiévale juive* (PUF, 1991) ; A. de Libera, *La philosophie médiévale* (PUF, 1989). Cf., du même, *Albert le Grand et la philosophie* (Paris, Vrin, 1990). Ne pas oublier pour Maïmonide l'article de G. Vajda, *La pensée religieuse de Moïse Maïmonide : Unité ou dualité ?* (*Cahiers de Civilisation médiévale*, n° 9), repris in *Sages et penseurs séfarades de Bagdad à Cordoue* (éd. M.-R. Hayoun et J. Jolivet, 1989, p. 209-242).

si tant est qu'il l'ait vraiment cherché — ses spéculations foncièrement philosophiques avec sa pratique sincère de la religion musulmane ?

Dans le même ordre d'idées, il faut également garder à l'esprit que le philosophe ibn Rushd, partisan de l'autonomie de la recherche philosophique, était aussi un *qadi*, c'est-à-dire une autorité locale chargée de dire le droit — or on sait que le juridique et le religieux ne peuvent être détachés l'un de l'autre dans la tradition musulmane. Cet ensemble de facteurs, on devrait presque dire de « rôles », explique l'extraordinaire diversité des interprétations. Que ce soit E. Renan<sup>1</sup>, S. Munk<sup>2</sup>, L. Gauthier<sup>3</sup>, R. Arnaldez<sup>4</sup>, H. Corbin<sup>5</sup>, A. Badawi<sup>6</sup> ou les auteurs de l'importante contribution éditée à l'occasion du 850<sup>e</sup> anniversaire de la mort d'Averroès<sup>7</sup>, aucun de ces spécialistes ne porte le même regard sur le sens de son œuvre.

Reste le cas particulier du *Traité décisif*. Là, Gauthier est plus affirmatif : « La doctrine philosophique qui s'en dégage est un rationalisme sans réserve » (p. 108). De fait, lorsqu'un conflit surgit entre le sens apparent du Coran (*dahir*) et la philosophie, c'est toujours le texte révélé qui cède pour laisser place à une exégèse spirituelle (*batin*). Et de conclure : « Peut-être vaudrait-il mieux dire que le symbole révélé, la religion, indispensable à la

1. *Averroès et l'averroïsme*, Paris, 1852 (t. III des *Œuvres complètes*).

2. *Mélanges de philosophie juive et arabe*, Paris, 1857 (rééd. Vrin, 1955, 1988). Voir aussi la traduction du *Guide des égarés* de Moïse Maïmonide (Paris, 1856-1866, 3 volumes ; rééd. Paris, Maisonneuve & Larose, 1970) dont les notes érudites renvoient très souvent aux œuvres d'Averroès.

3. *La théorie d'ibn Rochd (Averroès) sur les rapports de la religion et de la philosophie* (Paris, 1909 ; Vrin-Reprise, 1983).

4. La pensée religieuse d'Averroès, in *Studia Islamica* (1957-1959 ; VI, VIII, X).

5. *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, Gallimard (1964, 1974) ; rééd. avec des compléments bibliographiques en 1986, p. 335-348.

6. *Histoire de la philosophie en Islam*, Vrin, 1972 (en 2 volumes).

7. *Multiple Averroès*, éd. Jean Jolivet (Paris, Les Belles Lettres, 1978). On n'omettra pas les contributions espagnoles de M. Alonso, *La cronologia en las obras de Averroes*, in *Miscellanea Camillas*, I, 1943, p. 411-460, et de M. Cruz Hernandez, *La filosofia arabe*, Madrid, 1963.

masse, est utile, mais que la philosophie seule est pleinement vraie » (p. 109). La découverte dans les *Manahidj* de passages pouvant faire douter de l'unité de la pensée d'Averroès n'arrête pas l'interprète, elle le pousse au contraire à les éclairer par d'autres qui ne laisseraient subsister aucun doute sur le rationalisme du penseur musulman (p. 131). C'est, selon lui, particulièrement clair si l'on compare ses idées sur l'intuition prophétique et la raison discursive (p. 146 sq.).

Avant de retracer les étapes de la *Rezeptiongeschichte* d'Averroès, il nous faut encore brièvement évoquer ses devanciers au sein de la *falsafa*, la tradition philosophique gréco-musulmane.

Al-Kindi (796-873)<sup>1</sup> mais surtout Abu Nasr al-Farabi (872-950)<sup>2</sup> marquent les débuts de la spéculation philosophique en islam, si l'on veut bien laisser de côté les *mutakalimun* (adeptes du *kalam*) et les théologiens au sens plus strict du terme dont le propos était tout autre. Al-Farabi a été largement traduit en hébreu<sup>3</sup> ainsi qu'en latin (notamment son traité sur l'intellect)<sup>4</sup> et il a exercé une influence non négligeable sur le développement des idées politiques dans l'islam médiéval<sup>5</sup>. Même un averroïste aussi accompli que Moïse de Narbonne (voir le chapitre V de ce livre) s'en inspirera étroitement et tentera de mêler son enseignement à celui de son vrai maître, Averroès. Pourtant, ce dernier avait combattu certaines thèses farabiennes reprises dans ce que l'on nomme l'« alfarabo-avicennisme », c'est-à-dire un ensemble de doctrines que le théologien Abuhamid al-Ghazali (ob. 1111) prit également (mais d'un autre point de vue) pour cible dans son célèbre écrit, *Tahafut al-falasifa* (*Eroulement des philosophes*).

1. Voir J. Jolivet, *L'intellect selon Kindi*, Leyde, Brill, 1971, et *L'action divine selon Kindi*, in *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, 1984.

2. I. Madkour, *La place d'al-Farabi dans l'école philosophique musulmane*, Paris, 1934.

3. Voir M. Steinschneider, *Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher* (Berlin, 1893 ; Graz, 1956), § 76, 161, 162 et *passim*.

4. Edité par E. Gilson dans ses *Sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant*, in *AHDLMA*, IV (1930), sous le titre *De intellectu et intellecto*.

5. On se référera aux travaux de E. I. J. Rosenthal, notamment *The place of politics in the philosophy of al-Farabi*, *Islamic Culture*, XXIX, 3, 1955.

S'il s'abstient d'en critiquer les travaux médicaux (il en commentera même élogieusement un extrait), Averroès porte aussi un jugement sévère sur les enseignements philosophiques de son principal devancier d'Orient, ibn Sina, l'Avicenne des Latins. En réalité, Averroès se rattache à la tradition philosophique des penseurs comme ibn Badja<sup>1</sup> (l'Avempace des Latins ; ob. 1138) et ibn Tufayl (l'Abubaker des Latins ; ob. 1185)<sup>2</sup>, deux hommes dont les rares écrits l'ont beaucoup marqué et qui, particulièrement pour le dernier cité, ont joué un rôle déterminant dans le déroulement de sa carrière.

Pendant, ibn Rushd a toujours veillé à garder son originalité et, par-delà les exégèses, il a toujours tenté de retrouver l'Aristote le plus authentique.

C'est ce qui explique que la diffusion de sa pensée ait largement dépassé sa sphère religieuse. En fait, la postérité d'ibn Rushd a surtout été assurée par des juifs et des chrétiens (cf. G. F. Hourani, Averroès musulman, in *Multiple Averroès*, p. 21-30). Les juifs ont beaucoup fait pour la survie et l'interprétation de la pensée d'Averroès ; de leur côté, les chrétiens ont, par leur travail de paraphrase, de commentaire, de traduction et, surtout, de polémique, beaucoup contribué à la naissance puis à l'essor du vocable d'« averroïsme ». Le présent ouvrage entend tenir le plus large compte de cette universalité de la pensée et de la méthodologie

1. Auteur d'un célèbre écrit intitulé *Le régime du solitaire* (*Tadbir al-Mutawahid*), en hébreu *Hanhagat ha-Mitbodéd*, dont on avait perdu la trace jusqu'en 1945 et qu'on ne connaissait que par une paraphrase hébraïque compilée par Moïse de Narbonne (qui, justement en son chapitre VIII, reprend sans le dire un texte d'al-Farabi) et traduite par Munk dans ses *Mélanges...*, p. 389-409. Voir aujourd'hui M.-R. Hayoun, Ibn Bajja et Moïse de Narbonne, in *Aléi Shefer, Studies... presented to Rabbi Dr Alexandre Safran* (éd. Moshé Hallamish, Ramat-Gan, 1990), p. 75-93.

2. Voir Le commentaire de Moïse de Narbonne sur le Hayy ibn Yaqzan d'ibn Tufayl, in *AHDLMA*, LV (1989), p. 23-98.

d'ibn Rushd. Il porte donc sur les averroïsmes et part de l'existence d'un triple Averroès — *arabus, hebraeus*<sup>1</sup> et *latinus*<sup>2</sup>.

Maïmonide parle élogieusement d'Averroès dans une épître adressée à son disciple préféré. Il faut toutefois souligner qu'il n'a pu en recueillir l'enseignement pour la simple raison que son œuvre philosophique propre (*Le Guide des égarés*) était déjà achevée. C'est après la disparition de Maïmonide (1204) que l'ombre d'Averroès se profilera avec une plus grande insistance sur la pensée juive médiévale. Deux phénomènes expliquent cette situation : *Le Guide des égarés* lui-même, considéré par certains penseurs juifs ultérieurs comme pusillanime, avait ouvert la voie à des esprits spéculatifs plus téméraires. Ensuite, si la philosophie juive a travaillé à partir de textes d'origine gréco-arabe, sans pourtant être, comme certains le voudraient, un simple reflet de celle-ci, il lui fallait suivre l'évolution dans le camp même de ses inspirateurs : Averroès ayant repoussé l'alfarabo-avicennisme à l'arrière-plan, il était normal que les juifs en fissent autant. Joseph ibn Fala-

1. En 1254, à Montpellier, Moïse ibn Tibbon traduisait le *Kitab al-Hiss wal-Mahsus* (appelé par les Latins *Parva Naturalia*) ; en 1954, sept cents ans plus tard, un savant juif américain éditait la version hébraïque de ce commentaire d'Averroès sous le titre *Sefer ha-Hush wè-ha-Muhash* (*Du sens et du sensible*), *Corpus commentarium Averrois in Aristotelem. Versionum hebraicum, volumen VII*, The Medieval Academy of America (Cambridge, Mass.). En 1981, L. V. Berman éditait la version hébraïque du commentaire d'Averroès sur l'*Ethique à Nicomaque* (*Ha-Nosahim ha-Ivryim shél ha-Ma'amar ha-Ivri shél ha-Bé'ur ha-Emtsa'i shél En-Rushd le-Sefer ha-Middot 'al Nicomaques le-Aristo (I & II)*).

2. Cf. Majid Fakhry, *Histoire de la philosophie islamique* (traduit de l'anglais par Marwan Nasr), Paris, Cerf, 1989, qui écrit p. 301 : « Finalement, quinze des trente-huit commentaires d'Averroès furent traduits en latin directement de l'arabe pendant le XIII<sup>e</sup> siècle. Par la suite, on peut dire que les commentaires d'ibn Rushd devinrent une partie de l'héritage aristotélicien de l'Europe de l'Ouest. Ibn 'Rushd n'avait presque pas de disciples ou de successeurs dans l'Empire musulman. » Il faut noter que Fakhry intitule l'ensemble de son chapitre IX : « Interlude arabo-espagnol et renaissance du péripatétisme. »

quéra, Isaac Albalag, Joseph ibn Caspi, Lévi ben Gershom, Moïse de Narbonne, Nissim de Marseille et beaucoup d'autres étudieront les commentaires d'Averroès sur les œuvres d'Aristote. Il faudra attendre des penseurs comme Hasday Crescas et Isaac Abrabanel pour adresser aux thèses d'Averroès de vigoureuses critiques. Certes, il y aura encore un combattant isolé comme Eliya Delmedigo qui tentera de faire barrage à la propagation de la kabbale et au retour en force du néo-platonisme (voir le chapitre VI de ce livre). Mais l'esprit de l'Europe avait changé : Pic de La Mirandole, qui fut pour quelque temps l'élève d'Eliya, n'était plus convaincu de la justesse et de la pertinence d'un averroïsme qui, de fait, allait être détrôné à Padoue au début du xv<sup>e</sup> siècle.

L'histoire de l'*Averroes latinus*, qui s'achève en Vénétié en même temps que celle de l'*Averroes hebraeus*, est encore plus simple : elle commence au début du xiii<sup>e</sup> siècle dans le malentendu (le « premier averroïsme »), se poursuit dans la censure (Paris, 1270 et 1277), connaît son apogée dans l'Italie des xiv<sup>e</sup> et xv<sup>e</sup> siècles. Les plus grands esprits se mobilisent pour (Siger de Brabant, Agostino Nifo) ou contre (Thomas d'Aquin, Pomponazzi) des doctrines que leur auteur supposé n'eût sans doute pas toujours lui-même admises. La légende y ajoutera ses propres méprises : un Averroès libertin, blasphémateur, athéiste — une image déformée et déformante que l'on essaiera de corriger ici.

## Chapitre I

### L'HOMME ET L'ŒUVRE

On dispose de peu d'éléments sur la vie et les études d'ibn Rushd. Ce que l'on sait provient soit des remarques que le penseur musulman a placées à la fin de certains de ses commentaires ou œuvres originales, soit de témoignages extérieurs. En passant en revue la littérature secondaire, on se rend compte que tous les auteurs (de Renan à Fakhry en passant par Badawi) se sont servis des mêmes sources si admirablement exploitées par Munk dans ses *Mélanges...* C'est donc sur cet ouvrage que l'on se fondera encore pour évoquer ibn Rushd tout en contrôlant à partir d'œuvres plus récentes l'exactitude de ses informations.

#### I. — Éléments biographiques

Abu-l-Walid Mohamed ibn Ahmed ibn Rushd est né à Cordoue en 1126 (en l'an 520 de l'Hégire). Son grand-père, Abu-l-Walid Mohamed, avait été grand *qadi* de toute l'Andalousie. Il mourut peu de mois avant la naissance de son petit-fils. La Bibliothèque nationale conserve un épais recueil de ses consultations juridiques (Munk, p. 418). Le père d'ibn Rushd exerça des fonctions similaires, ce qui explique probablement que le jeune homme ait commencé par faire des études de *fiqh*, c'est-à-dire de droit musulman. Par la suite, il s'intéressera aussi à la philosophie et à la médecine.

A cette époque, l'Afrique du Nord change de dynastie régnante : les Almohades chassent les Almoravides et s'emparent ainsi de l'Espagne musulmane (voir Gauthier, p. 91-97). Les protecteurs d'ibn Rushd, les médecins ibn Zuhr et ibn Tufayl (qui était aussi un philosophe), sont bien en cour et usent de leur influence pour introduire leur jeune protégé auprès du roi Abu Ya'qub Yusuf.

Alors qu'il était encore au Maroc en 1153 (voir le *Commentaire moyen sur le traité du Ciel, in fine*), on le retrouve vers 1169-1170 *qadi* de Séville (voir le *Commentaire sur les traités des animaux, in fine*, achevé en novembre 1169). Dans le livre IV des *Parties des animaux*, il regrette l'éloignement de ses livres restés à Cordoue. Il fait la même observation à la fin du *Commentaire moyen de la Physique*, achevé à Séville en mars 1170. Dans sa *Paraphrase des Météorologiques*, ibn Rushd signale que c'est en 1170 qu'eut lieu le tremblement de terre de Cordoue ; Munk cite en référence (n. 3) un passage en arabe provenant du *Commentaire moyen* : « Je n'ai pas été le témoin de ce tremblement de terre... car je me trouvais alors à Séville. Mais je me suis rendu peu après (à Cordoue). »

Ses activités politiques réclamant une bonne part de son attention et de ses efforts, ibn Rushd déclare à la fin du livre I de son *Résumé de l'Almageste* qu'il a dû se limiter à l'essentiel. Il écrit même (Munk, citation hébraïque, p. 423, n. 1) :

« Nous nous trouvons dans la situation d'un homme dont la demeure serait la proie des flammes et qui s'empresserait de sauver ce qui lui semble le plus indispensable pour assurer son existence. »

Au début de 1174, ibn Rushd achève ses *Commentaires moyens* sur la *Rhétorique* et la *Métaphysique*. Peu après, il tombe gravement malade, mais après sa guérison il se remet au travail ; en 1178, il achève au

Maroc le *De substantia orbis*. Selon R. Arnaldez, qui cite Alonso et Cruz Hernandez, la rédaction des petits commentaires s'est échelonnée de 1169 à 1178, tandis que les œuvres originales, *Traité sur l'intellect*, *De substantia orbis*, *Fasl al-Maqal (Traité décisif)*, *Kashf al-Manahidj (Dévoilement des méthodes)*, et enfin le *Tahafut al-Tahafut (Destruction de la destruction ou Eroulement de l'éroulement)*, sont considérées comme étant achevées en 1180 (cf. L. Gauthier, *La théorie d'ibn Rochd...*, 1909, Paris, Vrin-Reprise, 1983, p. 99, n. 1, qui cite un article de Miguel Asin). Ensuite interviennent les grands commentaires, notamment sur la *Métaphysique*.

Dès 1182, le roi Yusuf appelle ibn Rushd auprès de lui et en fait son médecin personnel en remplacement d'ibn Tufayl (ob. 1185). Il le nomme aussi grand *qadi* de Cordoue. Lorsque, en 1184, Ya'qub al-Mansur succède à son père Yusuf, ibn Rushd fait déjà l'objet de quelques soupçons portant sur sa pratique religieuse. Munk (p. 424, n. 2) cite un passage où ibn Rushd est présenté par d'autres comme un libre penseur qui n'hésite pas à proférer des hérésies. Selon Munk, le monarque se rend en 1195 à Cordoue afin de préparer sa campagne contre Alphonse IX, roi de Castille et de Léon ; sur place, il rencontre ibn Rushd, qu'il comble d'honneurs. Selon R. Arnaldez, c'est à partir de 1195 qu'ibn Rushd tombe en disgrâce et qu'il est même banni à Lucena dans les environs de Cordoue — Munk a traduit (p. 427) des épigrammes contre l'auteur et en a aussi édité le texte arabe (p. 517) —, mais la mesure de bannissement a dû être levée, puisque, dès son retour à Marrakech, le roi rappelle auprès de lui ibn Rushd. Celui-ci mourra peu après, en 1198, sans jamais avoir revu l'Espagne.

auparavant, toutefois, cet éditeur d'Averroès (1483) avait exposé avec vigueur ce qu'il pensait être l'authentique doctrine dans un *De divisione philosophiae* (1482) qui est comme le manifeste de l'averroïsme italien.

Substance séparée, incorruptible et unique pour toute l'espèce humaine, l'intellect est du ressort de la métaphysique, non de la philosophie de la nature. L'homme individuel est constitué d'un corps et d'une âme sensitive, qui se souvient et imagine, et, liée à la matière, naît et meurt comme toutes les autres « formes naturelles » : l'âme intellectuelle, en revanche, n'informe pas substantiellement l'individu, elle préside de l'extérieur à ses activités mentales, comme les Intelligences règlent le mouvement des corps célestes. Bref, dans cette application de la doctrine du *De substantia orbis* à l'homme, l'intellect n'est « approprié aux individus que comme le moteur l'est au mobile ». En éthique, Vernia reprend la thèse albertinienne de la félicité comme contemplation naturelle, *intellectus adeptus* — thème qui restera un classique de la philosophie padouane.

La doctrine vernienne de l'intellect est rejetée par son ancien élève Agostino Nifo (ca. 1470-1538), principal représentant de l'averroïsme « moyen ». « Chevalier d'industrie littéraire », « Italien parasite » et « fanfaron », « averroïste *mitigé* » aux yeux de Renan, Nifo a, comme Vernia, deux périodes. Jeune, il est averroïste — il édite, il écrit, il commente —, ses explications (comme celles de Marco Antonio Zimara) deviendront d'ailleurs partie intégrante des éditions d'ibn Rushd. Homme mûr, il se met au service de l'« orthodoxie ». La thèse centrale de l'« averroïsme » de Nifo est que l'intellect unique est uni à la cogitative de chaque individu, et que, ainsi, il est « forme informante et donatrice d'être à l'homme ». Hostile au radicalisme de Vernia, Nifo n'est pas seulement « sigérien » ; il est l'unique témoin du « sigérianisme » de Siger, et, qui plus est, il ne songe qu'à le dépasser ! Il est aussi, dès son *De sensu agente* (écrit en 1495, mais publié en 1497), l'un des plus sévères critiques qu'ait eus Jean de Jandun !

Face aux obscurités et aux contradictions de ses prédécesseurs, Nifo soutient qu'il y a non pas un mais trois intellects agents chez Averroès : Dieu, l'intellect agent dans l'âme intellectuelle et les premiers principes évidents par soi ; il rejette la théorie de la composition réelle de l'âme intellectuelle en parties essentielles au bénéfice d'une théorie de la composition par degrés (*gradus*) — l'intellect possible et l'intellect agent étant considérés comme deux degrés, l'un de privation, l'autre de perfection, de l'*anima intellectiva* : enfin, et surtout, notamment dans son commentaire de la *Destructio destructionis*, il critique avec la dernière énergie tous les scénarios accumulés pour expliquer l'unité « opérative » de l'homme avec l'intellect au moyen d'une relation causale, à ses yeux impossible, entre les *phantasmata* et l'intellect éternel et immuable : quand il y a connaissance, l'intellect agent de l'âme intellectuelle illumine l'intellect possible, il ne cause pas en elle une « espèce intelligible ». D'une formule : Averroès n'a jamais postulé l'existence d' « espèces intelligibles ». Commentant le *De beatitudine animae* d'ibn Rushd ou rédigeant son traité *De intellectu*, en revanche, Nifo pousse au paroxysme l'idée de « félicité intellectuelle » héritée à la fois d'Albert, de Jean et de Nicoletto.

## II. — La réaction antiaverroïste

L'averroïsme torrentiel, qui depuis Padoue s'écoulait sur l'Italie, souleva des tempêtes. Le premier choc date de 1497 ; il est donc, paradoxalement, contemporain des grandes publications de Nifo : c'est la création par le Sénat de Padoue d'une chaire d'enseignement d'Aristote à partir du grec — un poste que vient occuper l'Italo-Albanais Nicolò Leonico Tomeo —, point de départ d'un véritable changement de paradigme scientifique<sup>1</sup>. Cible privilégiée des humanistes, déjà accablé par Pétrarque, désormais confondu dans une même haine pour tout ce qui est traduit de l'arabe, l'averroïsme entame son déclin — l'irrésistible chute d'Averroès est le chiffre de toutes les nouveautés italiennes. Le phénomène est long, cependant, multiforme, pour ne pas dire

1. Sur ce point, cf. C. B. Schmitt, Thomas Linacre and Italy, in *Linacre Studies. Essays on the Life and Work of Thomas Linacre, c. 1460-1524*, éd. F. Madison, M. Pellign et C. Webster, Oxford, 1977, p. 55-56.

contradictoire. Face à l'arabisme et à l'aristotélisme, il y a, évidemment, l'humanisme ; il y a le retour en force, la « renaissance », du platonisme — la *Théologie platonicienne* de Marsile Ficin abonde en invectives contre Averroès, les *Discussiones peripateticæ* du Croate Francesco Patrizzi (1529-1597) sont l'acmé italienne d'un dégoût qui prend toute l'Europe. Mais il y a d'autres types de réaction. L'antiaverroïsme « scolastique » a longtemps gardé ses chantres — y compris à Padoue ; de son côté, le matérialisme alexandriniste a relevé la tête, plus haut même qu'il ne l'avait jamais portée. Deux figures dominent ici : pour la scolastique, le scotiste Antonio Trombetta (1436-1517) ; pour l' « alexandrinisme », Pietro Pomponazzi.

Les maîtres du *studium* franciscain du Santo de Padoue ont toujours affronté leurs collègues de l'université, tant par l'oral que par l'écrit. Cependant, c'est de loin le *Tractatus singularis contra averroistas de humanarum animarum plurificatione* de Trombetta qui constitue le sommet de ce qu'on a justement appelé « l'antiaverroïsme à Padoue ». Terminé au couvent de Saint-Antoine le 19 avril 1497 par le titulaire de la chaire de métaphysique *in via Scoti*, imprimé à Venise l'année suivante, le *Traité* est une redoutable machine de guerre contre les averroïstes du Veneto : de Nicoletto Vernia à Elie de Crète, en passant par Nifo.

L'auteur pose sept conclusions représentant la quintessence de la pensée d'Averroès, puis il les réfute point par point, elles ou leurs modernes interprétations — notamment pour les deux thèmes centraux du monopsychisme : la séparation et l'unité de l'*anima intellectiva*. Chemin faisant, il montre qu'Averroès n'a pas compris Aristote et que les averroïstes qui n'ont pas même compris Averroès ont tout perverti : la philosophie comme la foi.

Si l'antiaverroïsme de Trombetta est « orthodoxe », ce n'est pas le cas de celui de Pomponazzi (1462-1524). Esprit d'une envergure exceptionnelle, « Pomponat »

n'a pas seulement été le contradicteur et le rival d'Agostino Nifo (en 1495) et d'Alessandro Achillini (en 1499) dans l'espèce de compétition permanente qui les a opposés, c'est un penseur complexe qui, par bien des côtés, est plus averroïste que les averroïstes institutionnels, voire qu'ibn Rushd lui-même, et qui, par d'autres, est, avec Thomas d'Aquin, le plus terrible critique que l'averroïsme ait eu à subir.

« Averroïste », Pomponazzi l'est au sens historiographique, dans la mesure où l'on trouve chez lui la trace de deux classiques d'un « averroïsme » progressivement assimilé au scepticisme puis au libertinage : la « double vérité » et les « Trois imposteurs ».

Pour la double vérité, il suffit de citer la phrase du *In II De generatione et corruptione*, lectio 53, où Pomponazzi s'explique sur son œuvre à scandale, le *De immortalitate animae* de 1516 : « J'ai composé un livre dans lequel je soutiens, avec Aristote, que l'âme est mortelle. Cela dit, je crois que cette opinion est fautive, car elle est contraire à notre foi. » Mais quelle portée accorder à cette « croyance » quand on voit que, dans le livre incriminé, seul un chapitre (le quinzième et dernier) représente le point de vue de la foi, et qu'il contredit toute l'économie d'une réflexion sur la mortalité de l'âme, ventilée en quatorze livres puissamment argumentés ! Pour ce qui est des « Trois imposteurs », il va de soi que Pomponazzi ne pose pas brutalement une affirmation philosophique de l'athéisme radical. Il se contente de mettre en forme logique l'idée d'une errance religieuse universelle : toutes les religions monothéistes (les trois « Lois ») s'accordent pour professer l'immortalité de l'âme individuelle. Mais qu'advient-il si l'âme est mortelle ? Il faudra admettre que toutes les religions se trompent. C'est une conséquence inévitable : « Supposé qu'il n'y ait que trois religions, si toutes sont fautes, tout le monde est berné (*deceptus*) ; si, sur les trois, il y en a une de vraie, deux sont fautes, et la majorité des hommes est trompée. » Simple hypothèse, dira-t-on, mais assez audacieuse tout de même, si l'on songe que, selon la théorie de Pomponazzi, l'âme *étant mortelle*, l'humanité tout entière est bel et bien trompée.

« Antiaverroïste », l'auteur du *De immortalitate animae* l'est au sens propre, dans la mesure où il rejette les doc-

trines rushdiennes de l'intellect, de la conjonction et de la félicité, et qu'il ferraille aussi bien avec Nifo (en 1519, dans le *Defensorium*) qu'avec ibn Rushd lui-même.

La sévérité de Pomponazzi à l'égard d'Averroès éclate dès le début du chapitre 4 du *De immortalitate animae*. L'opinion du philosophe cordouan est « très célèbre », elle est pourtant « radicalement fautive » comme l'a établi Thomas d'Aquin ; elle est, en outre, « inintelligible, monstrueuse et entièrement étrangère à Aristote ». Pomponazzi montre donc qu'il est faux de soutenir que l'« intellect a une opération indépendante du corps ». En effet, selon Aristote (*De anima*, I, 403a 8-10) : « Si l'acte de penser est une espèce d'imagination ou s'il ne peut exister indépendamment de l'imagination, il ne pourra pas davantage exister sans un corps », or « jamais l'âme ne pense sans image » (III, 7, 431a 16). En outre, si l'âme intellectuelle est l'acte d'un corps naturel organisé, l'intellect dépend d'un organe dans toute son activité, « il en a besoin soit comme sujet soit comme objet », il n'est donc jamais séparé d'un corps. L'auteur démontre ensuite qu'il est faux de dire que l'âme intellectuelle peut être considérée de deux manières — en relation à sa sphère d'influence propre (comme âme de l'homme) et absolument (comme Intelligence). Il est donc également faux d'affirmer que c'est seulement en tant que « forme de l'homme » que l'âme intellectuelle « a besoin d'images pour exercer son opération » (la pensée). Enfin, il est faux d'affirmer l'immatérialité de l'âme humaine. Même la théorie de la félicité comme « copulation de l'intellect agent et de l'intellect possible » est rejetée. C'est une théorie vide, contraire à Aristote. Vide : aucune expérience d'une telle union n'est attestée dans l'histoire humaine. Non aristotélicienne : dans l'*Ethique à Nicomaque*, Aristote définit la fin ultime de l'homme par la possession de la sagesse ; jamais il ne parle de *copulatio* ou d'unité de l'intellect. L'idée n'est donc pas de lui.

Si la dimension « alexandriniste » de cette critique d'Averroès a été surestimée (Pomponazzi n'est pas un disciple d'Alexandre d'Aphrodise, il prend son parti dans le procès que lui intentent ibn Rushd et les *averroistae*), les attaques du *De immortalitate animae* contre le monopsychisme sont le dernier grand moment de l'histoire polémique et tourmentée de l'averroïsme latin. Les successeurs de Nifo et de « Pomponat » ajouteront leurs noms, la pensée ne changera plus.

## ÉPILOGUE

Dans les pages qui précèdent, on a tenté de restituer le profil d'une œuvre et sa postérité. Ibn Rushd a été lu, étudié ou traduit en trois langues : l'arabe, l'hébreu et le latin ; sa pensée s'est enracinée dans trois communautés religieuses : l'islam, le judaïsme et le christianisme ; enfin, c'est au sein de l'Europe judéo-chrétienne qu'est né le vocable d'averroïsme. Tenant compte de toutes ces données, on a voulu suggérer ici qu'ibn Rushd pouvait être légitimement considéré comme un des pères spirituels de l'Europe ; montrer que l'on pouvait parler d'averroïsme, comme on parle de thomisme et de maïmonidisme.

On a aussi tenté de recentrer les thèses de Renan. Il y a un progrès dans la recherche. Dans la version première d'*Averroès et l'averroïsme* (1852), le grand historien ne pouvait accéder aux multiples informations dont dispose le chercheur d'aujourd'hui. On s'est donc efforcé *avant tout* d'illustrer de manière plus substantielle la reprise des doctrines d'Averroès au sein des écoles philosophiques juive et chrétienne du Moyen Age. L'histoire des interprétations n'est souvent qu'une suite de malentendus : le cas d'ibn Rushd est, de ce point de vue, exemplaire. Qu'il s'agisse d'averroïsme juif ou d'averroïsme latin, il n'y a jamais eu d'averroïsme pur et simple. Certains commentateurs ont tenté de tirer ibn Rushd vers eux, d'autres l'ont soumis à un vif examen critique, d'autres, même parmi les plus fidèles comme Albalag ou Nifo, lui ont faussé compagnie lorsqu'il y allait des conséquences de la

doctrine de l'unité de l'intellect sur celle de la rétribution des âmes dans l'au-delà. Enfin, d'autres — comme Albert le Grand et Moïse de Narbonne, dont la commune profondeur d'analyse est généralement alliée à un don peu commun de mélanger les sources de provenances diverses — ont délibérément accentué l'aspect « mystique » de la philosophie de leur maître musulman.

Ce sont eux, peut-être, plus que les averroïstes italiens du *xvi<sup>e</sup>* siècle, qui nous guident vers l'ultime question que nous pose l'« averroïsme » : le philosophe vivant dans un monde religieux est-il condamné à alléguer la « double vérité » attribuée à Averroès par ses commentateurs chrétiens ou à pratiquer ce que H. A. Wolfson a appelé d'un mot heureux une « double foi »<sup>1</sup> ? On a présenté ici quelques exemples de réponses médiévales. Celles d'aujourd'hui restent à trouver.

1. Voir son article paru dans la *JQR* (1942-1943), vol. 33 : The double faith theory in Clement, Saadia, Averroès and St. Thomas and its origin in Aristotle and the Stoics, p. 213-264.



## BIBLIOGRAPHIE<sup>1</sup>

- Altman A., *Von der mittelalterlichen zur modernen Aufklärung* (TSMJ, 2), Tübingen, 1987.
- Aubert M., *Averroës. Le grand commentaire de la Métaphysique d'Aristote*, Paris, 1984.
- Averroës (ibn Rushd), *Kol melékhét ha-higgayon* (commentaire d'Averroës de l'*Organon* d'Aristote, traduit en hébreu), Riva de Trento, 1560 ; *Parva naturalia* (*Sefer ha-hush wé-ha-muhash*) (éd. H. Blumberg), Medieval Academy of America, Cambridge, Mass., 1954 ; *Kitab Fasl al-Maqal* (éd. G. F. Hourani), Leyde, Brill, 1959 (trad. angl. Londres, 1961) ; *Le traité décisif*, Léon Gauthier, 1948 ; *Tahafut al-Tahafut* (*The incoherence of the incoherence*), vol. I et II par Simon Van den Bergh, Cambridge, Mass., 1978 ; *Commentaire moyen et épitomé de la génération et de la corruption*, version hébraïque éditée et traduite en anglais par S. Kurland, Cambridge, Mass., 1958 ; *Die Metaphysik des Averroes*, trad. allemande par Max Horten, Halle, 1912 ; *Die Metaphysik des Averroes*, trad. allemande par S. Van den Bergh, Leyde, Brill, 1924 ; *Tafsir ma ba'd al-Tabi'at* (éd. par Maurice Bouyges), Beyrouth, 1948 ; *Drei Abhandlungen über die Koniunktion des separaten Intellectes mit dem Menschen* (éd. par J. Hercz), Berlin, 1892 ; *Des Averroes' Abhandlung über die Möglichkeit der Koniunktion und über den materiellen Intellect* (éd. Ludwig Hannes), Halle, 1892 ; *Three short commentaries on Aristoteles' Topics, Rhetoric and Poetics* (éd. et trad. en anglais par C. E. Butterworth), Albany, State University of New York Press, 1977 ; *Sefer happalat ha-happala* (trad. hébraïque de *Tahafut al-Tahafut*) [trad. allemande partielle par Max Horten, Bonn, 1913] ; *Aristoteles Opera cum Averroës commentariis*, Venise, 1562-1574 (réimp. Francfort, Minerva, 1962) ; *De anima*, éd. F. Crawford, (*CAA*), 1953 ; *Metaphysica*, II, éd. G. Darms (Fribourg, Paulus, 1966) ; V, éd. R. Ponzalli (Berne, Francke, 1971) ; IX, éd. B. Burke, id., 1969).
- Badja (ibn) (Avempace), *Kitab al-nafs* (*De l'âme*), éd. par El Ma'sumi, Damas, 1960 ; *Risail* (Epîtres), éd. par M. Fakhry, Beyrouth, 1968 ; *Iggérét ha-Petirah* (*Epître de l'adieu*), éd. hébr. par M.-R. Hayoun, in *Da'at*, 25, 1990, p. 93-125.
- Baneth D. Z., Jehuda Hallewi und Gazali, *Wissenschaft des Judentums im deutschen Sprachbereich. Ein Querschnitt*, Tübingen, 1972 (p. 371-389).

1. Les ouvrages et éditions de textes cités dans les notes ne sont pas repris ici.

- Barzilay I., *Between Faith and Reason*, La Haye, 1967.
- Bianchi L., *Il Vescovo e i filosofi. La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico* (Quodlibet, 6), Bergame, 1990.
- Blumenthal D.-R., Religion and the religious intellectuals, in *Take Judaism for example*, éd. J. Neusner, Chicago, 1983, p. 117-142.
- Bouyges M., Notes sur les philosophes arabes connus des Latins au Moyen Age, *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, VIII, 1922, p. 3-54.
- Brockelmann C., *Geschichte der arabischen Literatur*, Berlin, 1902.
- Creizenach M., Beurtheilung der Prüfung des Gesetzes, *Geist der pharisäischen Lehre*, 1, 1924, p. 42-49, 104-126, 194-199.
- Crescas Hasday, *Or ha-Schem*, Jérusalem, 1971 (avec une introduction de Eliézer Schweid).
- Druart Th. A., Le traité d'Avempace sur les choses au moyen desquelles on peut connaître l'intellect agent, *BPhM*, 22, 1980.
- Dunlop D. M., Ibn Bajjah's Tadbir al-Mutawahid (Rule of the Solitary), *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 1-2, 1945, p. 61-81.
- Ermattiger C. J., Averroism in Early Fourteenth Century Bologna, *Mediaeval Studies*, 16 (1954), p. 35-56.
- Fakhry M., Philosophy and scripture in the theology of Averroes, *Mediaeval Studies*, 30 (1968), p. 71-89 ; The antinomy of the eternity of the world in Averroes, Maimonides and Aquinas, *Le Muséon*, 66 (1953), p. 139-155.
- Feldmann S., Gersonides on the possibility of conjunction with the intellect agent, *AJS-Review*, 1978 ; The theory of eternal creation in Hasday Crescas and some of his predecessors, *Viator*, 11, 1980 ; Crescas' theological determinism, *Da'at*, 9, 1982.
- Fioravanti G., Sull'evoluzione del monopsichismo di Sigieri di Brabante, *Atti della Accademia delle Scienze di Torino, Classe delle Scienze morali, storiche e filologiche*, 106 (1972), p. 407-464.
- Gardet L. et Anawati M., *Introduction à la théologie musulmane*, Paris, 1948.
- Gauthier R.-A., Trois commentaires « averroïstes » sur l'*Ethique à Nicomaque*, *AHDLMA*, 16 (1947-1948), p. 187-336.
- Geiger A., *Melo hofnayim* (pour Delmedigo), Berlin, 1840.
- Ghannouchi (el) A., *La méthode démonstrative des dogmes religieux*, trad. franç. de Kashf al-Manahidj, Archives de la Sorbonne, 1966.
- Ghazali (al) (Abu Hamid), *Maqaçid al-Falasifa* (éd. S. Dunya), Le Caire, 1961 ; *Tahafut al-Falasifa* (éd. S. Dunya), Le Caire, 1947 (*The Incoherence of the philosophers*, par Sabih Ahmad kamali, Lahore, 1958) ; *Mizan al-Amal* (éd. Kurdi, Le Caire, 1923) (trad. hébr. Méozné Tsédédq, éd. par J. Goldenthal, Leipzig, 1839) ; *Al-Munqid min al-dalal* (éd. et trad. par Farid Jabre), Beyrouth, 1951 ; *Teshuvot*, Shéelot shé nis-h'al méhém (éd. H. Malter), Francfort-sur-le-Main, 1896 (texte dans lequel al-Ghazali aurait résolu lui-même les questions posées aux philosophes) ; *Fayçal al-Tafriqah bayn al-Islam wal-Zandaqa*, Le Caire, 1961 (trad. angl. par R. J. McCarty in *Freedom and fulfillment*, Boston, 1980, Appendice I).
- Giele M., Un commentaire averroïste du traité de l'âme d'Aristote. Texte inédit et étude, *Med. Phil. Polonorum*, 15 (1971), p. 3-168.

- Giele M. (†), Van Steenberghe F., Bazan B., *Trois commentaires anonymes sur le Traité de l'âme d'Aristote* (Philosophes médiévaux, XI), Louvain, 1971.
- Gimaret D., *La doctrine d'al-Ash'ari*, Paris, 1990.
- Golb N., The hebrew translation of Averroes' *Fasl al-Maqal*, *PAAJR*, 1957.
- Goldziher I., *Le dogme et la loi dans l'islam*, Paris, 1920 (trad. Félix Arin ; trad. arabe au Caire en 1964) ; *Muhammedanische Studien* (I-II, 1889-1890) (trad. angl. *Muslim studies*, éd. par S. M. Stern, 1967).
- Grabmann M., Gentile da Cingoli, ein italienischer Aristotelesklärer aus der Zeit Dantes, *Sitz. Bayer. Akad. der Wissenschaften*, 1940, p. 1-88.
- Guttman J., *Die Scholastik des XIII. Jahrhunderts in ihren Beziehungen zum Judentum und zur jüdischen Literatur*, 1902 ; *Die Philosophie des Judentums*, Munich, 1933.
- Hissette R., *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277* (Philosophes médiévaux, XXII), Louvain-Paris, 1977.
- Ivry A.-L., Averroes on causation, in *Studies in jewish religious and intellectual history* (éd. S. Stein et R. Loewe), UAP, 1979, p. 143-156 ; Towards a unified view of Averroes's philosophy, *Philosophical Forum*, n.s., 4 (1972), p. 87-113.
- Kaufmann D., Der Führer Maimunis in der Weltliteratur, *Gesammelte Schriften*, II, p. 152-189 ; Die Spuren al-Batalyawasi in der jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters, *Jahresbericht der Landesrabbinerschule in Budapest*, 1880.
- Kieszkowski B., Les rapports entre Elie del Medigo et Pic de La Mirandole, *Rinascimento*, 1964, p. 41-90.
- Kogan B. S., Eternity and origination : Averroes's discourse on the manner of world's existence, *Islamic theology and philosophy*, *Studies in honour of George F. Hourani*, ed. M. E. Marmura, New York Press, 1984, p. 203-235.
- Kristeller O., Paduan Averroism and Alexandrinism in the Light of Recent Studies, in *Aristotelismo Padovano e filosofia Aristotelica*, Atti del XII congresso internazionale di filosofia, 9, Firenze, 1960, p. 147-155.
- Kuksewicz Z., Les œuvres manuscrites d'un averroïste de Bologne : Jacobus de Placentia, *Rivista di filosofia neoscolastica*, 55 (1963), p. 211-216 ; *Averroïsme bolonais au XIV<sup>e</sup> siècle*, édition des textes (Institut de Philosophie et de Sociologie de l'Académie polonaise des Sciences), Wrocław, Varsovie, Cracovie, Ossolineum, 1965.
- Laouste H., Ghazali, politique et juriste, *Mélanges de la faculté orientale de l'Université Saint-Joseph de Beyrouth*, 46 (1970-1971), p. 427-499.
- Lasker D. H., Averroistic trends in jewish christian polemics in the late Middle Ages, *Speculum*, 55 (1980), p. 294-304.
- Last I., *Asara kelé Késéf le-Rabbi Yosef ibn Caspi* (2 vol.), Presbourg, 1903.
- Lazaroff A., *The theology of Abraham Bibago*, Alabama Univ. Press, 1981.
- Lazarus-Yafeh H., *Studies in al-Ghazali*, Jérusalem, 1975.
- Luchetta F., Recenti studi sull'averroismo padovano, in *L'Averroismo in Italia*, Roma, 1977 (Acc. Naz. dei Lincei. Atti, 40), Rome, 1979.

- Mahoney E., Agostino Nifo's « De sensu agente », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 53 (1971), p. 119-142 ; Nicoletto Vernia and Agostino Nifo on Alexander of Aphrodisias : An Unnoticed Dispute, *Rivista critica di storia della filosofia*, 23 (1968), p. 268-296 ; Pier Paolo Castellani and Agostino Nifo on Averroes' Doctrine of the Agent Intellect, *ibid.*, 25 (1970), p. 387-409 ; Albert the Great and the « Studio Patavino » in the Late Fifteenth and Early Sixteenth Centuries, in *Albertus Magnus and the Sciences*, éd. J. Weisheipl, Toronto, 1980, p. 537-563.
- Nahon G. et Touati Ch., *Hommage à Georges Vadja*, Louvain, Peeters, 1980.
- Nardi B., *Saggi sull'aristotelismo padovano dal secolo XIV al XVI*, Florence, 1958.
- Pinès S., Pomponazzi and the problem of double truth, *JHI*, 29 (1968), p. 163-176 ; La scolastique d'après Thomas d'Aquin et les doctrines de Hasday Crescas et ses prédécesseurs (heb.), in *Beyn Mahashébet Israël...*, p. 178-262.
- Poppi A., L'antropologia averroistica nel pensiero di Pietro Auriol, *RFNS*, 70 (1978), p. 179-192 ; *La Filosofia nello studio francescano del Santo a Padova* (Centro Studi Antoniani, 12), Padoue, 1989.
- Quillet J., *La Philosophie politique de Marsile de Padoue*, Paris, 1970.
- Salman D., Algazel et les Latins, *AHDLMA*, 10/11 (1935-1936), p. 103-127.
- Siger de Brabant, *Quaestiones in tertium de anima. De anima intellectiva. De aeternitate mundi*, éd. B. Bazan (Ph. méd. 13), Louvain, 1972 ; *Ecrits de logique, de morale et de physique* (Ph. méd. 14), 1974.
- Vajda G., Les études de philosophie juive du Moyen Age depuis la synthèse de Julius Guttmann, in *HUCA*, XLIII, 1972, p. 125-147, et XLV, 1974, p. 205-242.
- Van Steenberghen F., Averroïsme et « double vérité » au siècle de Saint Louis, in *VII<sup>e</sup> Centenaire de la mort de Saint Louis*, Actes du Colloque de Royaumont et de Paris en 1970, Paris, 1976, p. 351-360 ; *Maître Siger de Brabant* (Ph. méd. 21), 1977.
- Wolfson H.-A., Plan for publication of a *Corpus commentarium Averrois in Aristotelem*, *Speculum*, 6 (1931), p. 412-427 ; The double faith theory in Clement, Saadia, Averroes and Saint Thomas and its origin in Aristotle and the Stoics, *JQR*, 33 (1942-1943), p. 213-264 ; Revised plan..., réédité in *Studies in the history of philosophy and religion* (eds I. Twersky et G. Williams), Cambridge, Mass., 1973-1977 (I et II), p. 430-433 ; The twice revealed Averroes, *ibid.*, p. 371-401.
- Zotenberg H., *Catalogue des manuscrits hébreux et samaritains de la Bibliothèque nationale*.

## TABLE DES MATIÈRES

Introduction 3

Chapitre I — L'homme et l'œuvre 9

I. Éléments biographiques, 9 — II. Les œuvres d'Averroès, 12 — III. Les principales traductions hébraïques, 17.

Chapitre II — Les doctrines d'ibn Rushd 19

I. Relations entre la philosophie et la religion, 19 — II. L'essence divine : Dieu, Premier moteur, 24 — III. Le monde : la production éternelle de l'univers, 27 — IV. L'homme : 1. L'intellect humain (conjonction), 30 ; 2. La prophétologie, 32 ; 3. L'éducation politique, 33.

Chapitre III — Révélation et raison : al-Ghazali et ibn Rushd 35

I. L'anti-intellectualisme d'al-Ghazali (*L'Incohérence des philosophes*), 35 — II. La réfutation d'Averroès (*L'Incohérence de l'incohérence*), 36 — III. Les notions d'*Ijma'* et de *Ta'wil* chez les deux penseurs, 39.

Chapitre IV — Isaac Albalag : averroïste et juif au XIII<sup>e</sup> siècle 43

I. Le prologue du *Sefer tiqqun ha-De'ot*. Critique de Maïmonide, 44 — II. Essence, science et volonté divines, 46 — III. Le commentaire du récit de la création, 49.

Chapitre V — Moïse de Narbonne ou l'averroïste accompli 54

I. L'auteur et ses œuvres, 54 — II. La défense d'ibn Rushd, 63 — III. La conjonction avec l'Intellect Agent, 64 — IV. Averroïste et kabbaliste, 66.

Chapitre VI — Le déclin de l'averroïsme en milieu juif 68

I. L'adhésion critique de Gersonide (1288-1344), 68 — II. La réfutation de Hasday Crescas (ob. 1410), 69 — III. Eliya Delmedigo et sa *Behinat ha-Dat*, 71 — IV. Isaac Abrabanel (ob. 1508) et le retour de la tradition religieuse, 73.

Chapitre VII — La réception d'Averroès chez les Latins 75

I. *Averroes latinus*, les traductions latines d'ibn Rushd, 75 : 1. Les xiii<sup>e</sup> et xiv<sup>e</sup> siècles, 75 ; 2. Révisions et impressions, 76 — II. L'influence d'Averroès : mythes et réalités, 78 : 1. Les deux en-