

2 NC

LES GRANDS PHILOSOPHES

IBN ROCHD (AVERROÈS)

par

LÉON GAUTHIER

*Docteur ès Lettres
Professeur honoraire d'Histoire
de la Philosophie musulmane
à la Faculté des Lettres d'Alger*



PRESSES UNIVERSITAIRES
DE FRANCE

35795

IBN ROCHD
(AVERROËS)

8° R
51366

DL 12245 30-9-48 A

THE
LIBRARY

LES GRANDS PHILOSOPHES

IBN ROCHD (AVERROÈS)

PAR

Léon GAUTHIER

*Docteur ès Lettres
Professeur honoraire
d'Histoire de la Philosophie musulmane
à la Faculté des Lettres d'Alger*



PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, PARIS

—
1948

DÉPOT LÉGAL

1^{re} édition 3^e trimestre 1948

TOUS DROITS

de traduction, de reproduction et d'adaptation
réservés pour tous pays

COPYRIGHT

by *Presses Universitaires de France*, 1948



INTRODUCTION

TITRE DE CE LIVRE

IBN ROCHD, tel est le véritable nom d'Averroès : *Averroès* en est une corruption judéo-hispano-latine, dont voici l'explication détaillée. Les traductions en latin d'ouvrages arabes entreprises en Espagne, vers le milieu du XII^e siècle, sous l'impulsion de Raymond, archevêque de Tolède, sont, en règle générale, surtout au début, le produit de la collaboration d'un clerc chrétien ignorant l'arabe et d'un Juif indigène ignorant le latin. Le Juif, lisant à haute voix-successivement chaque mot ou expression du texte arabe, en indiquait le sens le plus courant dans la langue commune du pays, qui servait d'intermédiaire entre les deux collaborateurs ; et le clerc, à son tour, traduisait ce vocable en latin. La métamorphose d'*Ibn Rochd* en *Averroès* a pour origine cette singulière méthode de traduction, et résulte d'une série d'altérations partielles qu'il est aisé de retracer. Les Juifs, en lisant le mot arabe *Ibn* (*fils de*, ou bien, et c'est ici le cas, *descendant de*), le prononçaient comme le mot hébreu de même sens, *Aben* : *Aben Rochd*¹. La consonne *b*, de même qu'aujourd'hui encore en espagnol, inclinait vers le son *v* : *Aven Rochd*, et par assimilation consonantique, *Averrochd*. Le clerc remplaçait par la sifflante *s* le *ch* chuintant, qui n'existe pas en latin : *Averrosd*. Enfin, comme la succession immédiate de l'*s* et du *d* répugne à la langue latine, et comme il fallait en cette langue une désinence pour les besoins de la déclinaison, la chute du *d* et la substitution à la consonne *s* de la désinence *es* (ou parfois *is*) au nominatif² achevaient de travestir en *Averroes* (ou, plus rarement, en *Averrois*) le nom propre arabe *Ibn Rochd*. De la même façon, *Ibn Sinâ* se muait en *Avicenna*, *Ibn Bâddja* en *Avenpace* ou *Avempace*, *Ibn Zohr* en *Avenzoar*, etc.

1. Nos confrères espagnols, encore aujourd'hui, écrivent systématiquement *Abenjaldûn* (Ibn Khaldoun), *Abenmasarra* (Ibn Maçarra), *Abentofâil* (Ibn Thofail), etc.

2. Accusatif *Averroem*, génitif *Averrois*, datif *Averroi*, ablatif *Averroe*.

Ce livre doit donc avoir pour titre IBN ROCHD. Sans doute, jusqu'au début du siècle présent, le nom latin de l'illustre philosophe était si connu et son nom arabe l'était si peu, même de certains philosophes¹, qu'il eût pu sembler téméraire d'écarter, pour en inscrire une autre au fronton de cet ouvrage, la forme traditionnelle « AVERROËS ». Mais le moment paraît venu de restituer aux grands philosophes musulmans, Ibn Rochd, Ibn Sinâ, etc., leur nom véritable². Nous avons déjà, nous-même, dès 1909, intitulé une thèse de doctorat : *La théorie d'IBN ROCHD (AVERROËS) sur les rapports de la religion et de la philosophie* : nous ne saurions aujourd'hui, en revenant à la routine, déroger à ce précédent, qui marquait un progrès appréciable, et qui n'avait pas soulevé la moindre objection. Mais plus encore qu'en 1909, il convenait d'ajouter, entre parenthèses, dans le titre, au nom arabe le nom latin, pour symboliser, par l'opposition de ces deux noms, la pensée fondamentale de ce livre : AVERROËS, c'était l'Ibn Rochd légendaire, fauteur d'irreligion et d'athéisme, père putatif de l'« averroïsme » latin interprété lui-même à contre-sens comme un épouvantail imaginaire. IBN ROCHD, ce sera l'Ibn Rochd véritable, père authentique d'une forme primitive de scolastique proprement musulmane bien que foncièrement philosophique, en un certain sens et dans une certaine mesure ancêtre de la scolastique sous ses formes ultérieures, juive ou chrétienne, orthodoxe ou hétérodoxe, comme nous nous efforçons depuis longtemps de l'établir³.

1. Il y a quelque cinquante ans, au cours d'une conversation avec un maître éminent, professeur de philosophie dans une des premières Facultés de France, nous prononcions le nom d'Ibn Rochd. « Ibn Rochd, interrompit notre interlocuteur, qu'est-ce que c'est que ça ? — Ibn Rochd, c'est Averroës. — Comment ? c'est Averroës ! Quelle drôle d'idée a-t-on eue de l'appeler Ibn Rochd ? » Mais peut-être, à l'heure actuelle, le nom arabe d'Ibn Rochd commence-t-il à être un peu plus connu, au moins des historiens de la philosophie.

2. C'est par un souci du même genre que, sous l'influence croissante des arabisants, on n'écrit plus *Mahomet*, mais *Mohammed*, l'*Alcoran*, mais le *Qoran*, La Mecque, mais *La Mekke*, etc.

3. Cours public de 1902-1903 et de 1908-1909 à l'École Supérieure des Lettres d'Alger (devenue, en 1910, Faculté) ; *La théorie d'Ibn Rochd (Averroës) sur les rapports de la religion et de la philosophie*, thèse pour le doctorat ès lettres. Paris, 1909 ; *Scolastique musulmane et scolastique chrétienne*, article de la *Revue d'histoire de la philosophie*, juillet et octobre 1928. Dans ce dernier travail surtout, nous avons fortement insisté sur l'idée maîtresse du système d'Ibn Rochd, et montré dans ce prétendu athée le véritable fondateur de la scolastique.

CHAPITRE PREMIER

BIOGRAPHIE D'IBN ROCHD

L'étrange déformation que les Latins ont infligée au véritable nom d'Ibn Rochd, mué par eux en Averroès, nous apparaît comme un symbole de la déformation, encore plus étrange, que sous le nom d'*averroïsme*, ils ont infligée, sans s'en douter, à ses véritables doctrines.

La légende d'un Averroès foncièrement impie dans ses doctrines, sur laquelle nous reviendrons plus loin, devait naturellement retentir sur la biographie de leur auteur, et défigurer étrangement, en même temps que son caractère, les événements de sa vie. On ne pouvait présenter que sous de sombres couleurs l'implacable ennemi des religions et de Dieu lui-même. Déjà, sur la fin de sa vie, Ibn Rochd avait eu à souffrir de l'éloignement de ses disciples, terrorisés par l'hostilité agressive d'une populace fanatique. Il s'était trouvé en butte aux attaques des théologiens et aux satires des poètes, si redoutées chez les musulmans. De satiriques versificateurs lui décochaient des épigrammes fondées sur des jeux de mots¹, dans le goût de celle-ci :

« Tu n'es pas resté dans le droit chemin (*rochd*), ô fils du droit chemin (ô Ibn Rochd) ! »

Après sa mort, la légende s'aggrave et s'enrichit de traits nouveaux. Dans un tel fauteur d'impiété on se refusait à voir un Arabe de race pure et un musulman de vieille souche : il ne pouvait être qu'un Juif soi-disant converti à l'islam et un personnage du caractère le plus odieux. Or, tout Juif était astreint à porter ostensiblement, comme marque distinctive, un cercle en étoffe jaune cousu aux vêtements sur la poitrine. Ce cercle devint bientôt dans la légende une roue : d'abord « une roue de charrette, qui l'écrasa dans la rue par accident » ! Mais cette fin

1. El-Ansâri en rapporte trois, que Salomon Munk reproduit en texte arabe (*Mélanges de philosophie juive et arabe*. Paris, 1859, p. 517, l. 12, cf. p. 427, dern. l.).

fortuite était encore trop noble pour un tel mécréant ; la roue de charrette se mua donc en un instrument de supplice : une roue dont un bourreau le rompit « en la lui mettant sur l'estomac »¹ ! Ame vile par hypothèse, Averroès devait, à l'instar des chefs d'école de la Renaissance, être animé d'une haine mortelle contre son rival, Ibn Sînâ ; celui-ci (mort en 1037), ayant eu la fâcheuse idée de venir à Cordoue (!), Averroès (né en 1126 !) lui infligea les plus affreux supplices et le fit périr sur la roue² !

En contraste avec ces fables ridicules, et d'autres encore accréditées au début du xvi^e siècle par Léon l'Africain, voici, sur la biographie d'Ibn Rochd, les principales données dignes de foi qu'on peut tirer de ses écrits et des auteurs arabes contemporains de notre philosophe, ou postérieurs d'une génération, moins documentés par des informateurs qui l'avaient connu³.

Abou 'l Walid Mohammed ben Ahmed ben Mohammed ben Ahmed ben Ahmed Ibn Rochd naquit à Cordoue en 520 de l'hégire (= 1126 après J.-C.), d'une illustre famille de juriconsultes : son grand-père paternel était qâdhî des qâdhîs de Cordoue, et son propre père avait été investi des mêmes fonctions.

On ne possède sur la vie d'Ibn Rochd qu'un petit nombre de renseignements sûrs. Renan et Munk⁴ ont consciencieusement dépouillé les divers ouvrages arabes propres à fournir sur notre philosophe des données biographiques, authentiques ou apocryphes ; ils se sont attachés à séparer les premières des secondes. Ce que nous pouvons ajouter n'ira guère qu'à rectifier certaines affirmations ou interprétations et à préciser quelques dates.

Ibn Rochd eut, nous dit-on, comme professeurs de théologie, de jurisprudence, etc., les maîtres les plus doctes de son temps. Peu nous importent leurs noms ; d'autant que les mêmes biographes ne laissent pas d'ébranler notre confiance dans l'authenticité de cette liste, en donnant à Ibn Rochd pour professeurs de philosophie Ibn Thofaïl, qu'il ne semble pas avoir

1. Références dans E. Renan, *Averroès et l'averroïsme*, 3^e édition, Paris, 1866, (à laquelle se réfèrent nos citations), p. 45-46. La 1^{re} édition, thèse pour le doctorat ès lettres, est de 1852.

2. Renan, *ibid.*, p. 44-45.

3. Ibn el-'Abbar (m. en 1260, El-Ansârî (m. en 1288), Ibn Abî Oçaïbî'a (m. en 1270), 'Abd el-Wâhid el-Marrâkochî (m. en 1224 ou peu après), et plus tardivement Edh-Dhahabî (m. en 1348). Mais la source la plus sûre, ce sont évidemment les ouvrages mêmes d'Ibn Rochd, qui nous fournissent quelques faits, détails ou dates, malheureusement trop rares.

4. Ernest Renan, *Averroès et l'averroïsme* ; Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe*.

connu avant d'avoir dépassé la quarantaine¹, qu'il a non seulement peu fréquenté mais médiocrement apprécié², et Ibn Bâddja, à la mort duquel, en 1138, il avait tout juste douze ans. En somme, de sa prime jeunesse nous ne savons à peu près rien.

La date la plus ancienne de son *curriculum vitae* nous est fournie par Ibn Rochd lui-même. Il nous apprend³ qu'en 548 de l'hégire (= 1153 apr. J.-C.), il se trouvait à Marrâkech, où il devait se rendre plusieurs fois dans la suite : on suppose qu'en 1153 il était en mission auprès du sultan 'Abd el-Mou'men, premier souverain de la dynastie almohade, et occupé, ce semble, à seconder les vues de ce monarque dans l'érection des collèges qu'il fondait en ce moment⁴ ; mais on ignore à quel titre il était investi de la confiance du souverain, car il n'était âgé que de vingt-sept ans et ne s'était pas encore fait connaître. Il rapporte⁵ avoir vu dans ce voyage au Maroc une étoile qui n'apparaît jamais au-dessus de l'horizon en Andalousie, l'étoile Sohail (Canope) et avoir vérifié, par cette observation personnelle, la rotondité de la Terre, qu'Aristote établissait déjà, dans son texte, par des observations du même genre, ainsi que la petitesse du globe terrestre.

Après cette date isolée, 1153, l'obscurité se fait de nouveau pendant une longue période, au cours de laquelle nous savons du moins qu'Ibn Rochd composa un grand ouvrage de médecine générale, dans des circonstances dont il a eu soin de nous transmettre le souvenir. Il était lié avec la famille des Ibn Zohr (Avenzoar chez les Latins), famille de célèbres médecins, qui florissait pendant tout le douzième siècle. Il était particulièrement intime avec Abou Merwân Ibn Zohr, le plus illustre de la famille, auquel il décerne dans ses écrits les plus belles louanges : à plusieurs reprises il le qualifie d'*admirable*. Quand il composa son grand traité intitulé *Kolliyyât (Généralités médicales)*⁶, il

1. En 1169 ou peu de temps auparavant : voir Léon Gauthier, *Ibn Thofaïl, sa vie, ses œuvres*, thèse complémentaire pour le doctorat ès lettres. Paris, 1909, p. 8 à p. 17.

2. Léon Gauthier, *Hayy ben Yaqdhân*, roman philosophique d'Ibn Thofaïl, texte arabe et traduction française, 2^e édition, revue, augmentée et complètement remaniée. Beyrouth, 1936, Appendice III.

3. *Aristotelis omnia quae extant opera... Averrois Cordubensis in ea... omnes Commentarii...* Venetiis apud Juntas, 1574, ou 1562, 11 volumes, Commentaire du *De coelo*, livre II, fol. 171, D à H ; Paraphrase du *De coelo*, livre III, fol. 312 M-313 A.

4. Voir Léon Gauthier, *Ibn Thofaïl, sa vie, ses œuvres*, p. 14 et n. 3, avec références.

5. Dans les deux passages en question.

6. Titre que les Latins ont altéré en *Colliget* « par l'intercalation d'un *g*, comme il arrive toujours, dans les traductions faites en Espagne, avant une

pressa son ami Abou Merwân d'en composer un autre, complémentaire du sien, qui traiterait des *Particularités médicales* (*Djoz'iggât*), c'est-à-dire des diverses maladies qui peuvent affecter chaque partie ou organe, considéré l'un après l'autre depuis la tête jusqu'aux pieds, de manière à faire de ces deux traités successifs un traité complet de médecine. Ibn Zohr, accédant à sa demande, intitula son traité *Taïcîr* (*Facilitation*, concernant la thérapeutique et le régime).

Après cette publication, une nouvelle période obscure s'ouvre jusqu'à la présentation d'Ibn Rochd, probablement à Marrâkech, par le célèbre vizir, médecin et philosophe, Ibn Thofaïl, à son souverain Abou Ya 'qoub Youçof, fils et successeur du sultan almohade 'Abd-el-Mou'men, et qui avait pris, en 1168, pour lui-même et ses successeurs, le titre d'Émir el-mou'minîn, Chef des croyants, c'est-à-dire khalife. Cette présentation, avec les conséquences qui en résultèrent, marque un événement d'importance capitale, non seulement dans la biographie de notre philosophe, mais dans le développement ultérieur de la philosophie européenne. Nous en possédons un compte rendu, recueilli par l'historien 'Abd el-Wâhid el-Marrâkochî, de la bouche d'un disciple d'Ibn Rochd, Abou Bekr Bondoud ben Yahia el-Qor-thoubî, qui l'avait entendu répéter plusieurs fois par son maître dans les mêmes termes. Le khalife lui fait décliner son nom, l'interroge sur sa famille, puis lui demande *ex-abrupto* ce que les falâcifa pensent de l'éternité du monde ; et comme, saisi de crainte devant une question aussi dangereuse, notre philosophe s'excuse, prétextant qu'il n'est point versé dans ces doctrines, le Chef des croyants, qui n'est point dupe, se tournant vers Ibn Thofaïl, répond lui-même longuement à sa propre question, et fait preuve d'une érudition rare, dit Ibn Rochd, même chez les spécialistes. Alors, le philosophe, rassuré, ne se fait pas faute d'étaler à son tour sa science. Le souverain, charmé, le gratifie « d'un cadeau en argent, d'un magnifique vêtement d'honneur et d'une monture ». Aussitôt après, El-Marrâkochî relate, de la même source, une seconde entrevue entre Ibn Thofaïl et Ibn Rochd, conséquence de la présentation au khalife, et qui devait exercer une énorme influence sur l'avenir de la philosophie. Ibn Thofaïl rapporte à son interlocuteur que le souverain, se plaignant de l'obscurité qui se rencontre si fréquemment dans les traductions

diphthongue ou entre deux voyelles » (Dr Lucien Leclerc, *Histoire de la médecine arabe*. Paris, 1876, 2 volumes, vol. II, p. 104, l. 11). Le texte arabe a été publié peu de temps avant 1940.

en arabe des ouvrages d'Aristote, l'a chargé, ce jour même, d'inviter Ibn Rochd à les commenter ; et Ibn Thofaïl ajoute qu'il regrette de ne pouvoir s'en charger lui-même, à cause de son grand âge, ainsi que de ses absorbantes fonctions de Vizir et de Premier médecin. « Voilà, concluait Ibn Rochd, ce qui m'a déterminé à écrire mes commentaires des livres du philosophe Aristote.¹ » Malheureusement, cette sorte de procès-verbal, précis et circonstancié, n'indique pas la date des deux entrevues. Certains historiens modernes de la philosophie musulmane, vers 1901-1903, en donnaient une à la première : ils la fixaient à l'année 1153, sans autre justification, semble-t-il, que la présence simultanée à Marrâkech, signalée ci-dessus, à cette date, d'Ibn Rochd et du souverain. Mais nous avons établi en 1909², d'abord que les deux entrevues devaient avoir eu lieu coup sur coup, pendant un seul et même séjour d'Ibn Rochd à la cour de Marrâkech : le souverain-philosophe, en quête d'un commentateur d'Aristote, et venant de trouver l'homme qu'il cherchait, n'avait aucune raison de tarder à lui proposer une tâche de si longue haleine. En même temps nous avons établi que la date de 1153 était insoutenable et devait être abaissée d'un certain nombre d'années : car dans les deux récits d'Ibn Rochd le souverain en question ne peut être Abd el-Mou'men mais bien son fils Abou Ya'qoub Youçof, puisqu'il est expressément appelé à plusieurs reprises « le Chef des croyants », titre que le premier n'a jamais porté, et que le fils n'a pris qu'en 1168. Enfin, serrant de plus près la question, nous avons établi par diverses considérations, que la double entrevue avait eu lieu au plus tôt dans la seconde moitié de 1168 et très probablement dans la première moitié de 1169. Ibn Rochd, âgé de quarante-trois ans, avait atteint la pleine maturité de son esprit, et Ibn Thofaïl, âgé de soixante-cinq à soixante-huit ans, car la date de sa naissance est peu précise, pouvait se plaindre à bon droit de son grand âge.

Les effets de la faveur du khalife ne se firent pas attendre. Ibn Rochd fut nommé qâdhî de Séville, au cours de cette année 1169, et il composa, cette année même, dans cette ville, son premier commentaire, *Paraphrase sur La génération des animaux*, à la fin duquel il déclare l'y avoir achevé au mois de çafar 565 (= novembre 1169), après s'y être transporté de Cordoue. Mais ce passage a été altéré par le traducteur latin,

1. Pour les références et pour plus amples détails relatifs à ces deux entrevues, voir Léon Gauthier, *Ibn Thofaïl, sa vie, ses œuvres*, pp. 8 à 11 et note 5

2. *Ibid.*, p. 13 au bas, à p. 17.

comme l'a remarqué Renan sans en donner de raisons (*Averr. et l'averroïsme*, p. 18, n. 3). Ces raisons sont manifestes : « *Quem librum perfecti, dit cet explicit, in mense Octobris in civitate Sibiliae, postquam fui egressus de Corduba, anno DXCV Alhagere, idest discessus Mohamad ex Mecha* » (Commentaire au *De generatione animalium*, Explicit, fol. 144 E, l. 8 à dern. l.). Il est évident que ce passage, rédigé en arabe, a été remanié par un Latin : ce n'est pas un Arabe qui a écrit « le mois d'octobre », ni qui s'est cru obligé d'expliquer à des musulmans que l'hégire (*Alhagere*, pour *Alhagerae*, génitif latin de *Alhagera*), signifie « l'émigration de Mohammed de La Mekke à Médine ». Quant à la date « Séville DXCV » (*sic* dans mes deux éditions 1562 et 1574), elle est évidemment fautive, l'année 595 (= 1198) étant celle de la mort d'Ibn Rochd à Marrâkech : il faut lire DLXV (= 1169). — Pour achever de tirer au clair ce point important de la biographie d'Ibn Rochd, puisqu'il s'agit d'une différence de seize années, notons que Munk a libellé comme suit cette référence (p. 422, l. 6) : «... car à la fin de son *Commentaire sur les traités des animaux*, il dit l'avoir achevé au mois de çafar 565 (novembre 1169), à Séville, après s'y être transporté de Cordoue ». La référence est, sous cette forme, vague et ambiguë : par cette expression de Munk « à la fin de son *Commentaire sur les traités des animaux* » il faut entendre « à la fin de son *Commentaire sur La génération des animaux* ». En revanche, la date est donnée, cette fois de façon correcte, selon le comput musulman, avec conversion en comput chrétien entre parenthèses : Munk a simplement, ici, corrigé la traduction latine d'après une traduction hébraïque dont il reproduit le texte en note. Il confirme cette date par « un passage du... livre IV du traité des *Parties des animaux* », qui date de la même époque, et dans lequel, éloigné, dit-il, de sa maison de Cordoue et de ses livres, il n'est pas en mesure de faire toutes les vérifications nécessaires. Ni Munk, ni Renan, qui reproduit ce passage de Munk, ne donnent la référence précise, à savoir, livre IV, fol. 188 L, l. 10, à M, l. 11. « Ibn Rochd, ajoute enfin Munk, dit à peu près la même chose à la fin de son *Commentaire moyen sur la Physique*, achevé à Séville le 1^{er} rëdjev de la même année (21 mars 1170) » ; et Munk donne en note (p. 422, n. 2) ce passage en traduction hébraïque, les trois premiers des huit livres de ce commentaire ayant seuls été traduits en latin.

Pendant les années 1169, 1170, 1171, Ibn Rochd écrivit, à Séville, quatre commentaires (voir ici, au début du chapitre II, notre liste des écrits datés).

En 1171, il revint à Cordoue, probablement comme qâdhî. Il faisait, de temps en temps, des voyages, en Andalousie et au Maroc, car plusieurs des nombreux ouvrages qu'il composa pendant cette période sont datés de Séville ou de Marrâkech. Nous savons qu'il devint qâdhî des qâdhîs à Cordoue, mais nous ne savons au juste à quelle date.

En 1182, par un de ces avatars courants à cette époque, où les philosophes étaient en même temps jurisconsultes et médecins, il devient, en remplacement d'Ibn Thofaïl, qui prenait sa retraite, Premier médecin du khalife Youçof à la cour de Marrâkech.

En 1184, à la mort d'Abou Ya'qoub Youçof, son fils Abou Youçof Ya'qoub lui succède ; il conserve à Ibn Rochd confiance, faveur et fonctions. Comme naguère Ibn Thofaïl auprès du père, Ibn Rochd, assis auprès du fils sur le haut coussin réservé aux plus intimes favoris, passait des heures entières à discuter avec lui sciences et philosophie, « entretiens dans lesquels, insiste Renan, Ibn Roschd s'abandonnait jusqu'à dire à son souverain « *Écoute, mon frère* » (*ibid.*, p. 19, l. 15). Mais nous avons montré (*Hayy ben Yaqdhân*, 2^e édition, Appendice II, p. 118) qu'il ne faudrait pas, comme l'a fait Renan, et avant lui un auteur arabe cité par Ibn Abi Oçaïbi'a (*Munk, ibid.*, p. 425, dern. l., à p. 426, l. 5), prendre cette apostrophe « mon frère » pour une marque de familiarité déplacée ; que c'est là une expression banale, couramment employée en s'adressant à l'interlocuteur, non seulement dans une discussion savante, mais aussi dans une *riçâla*¹, ou dans un traité en forme, où l'on appelle le public « mes frères », et même, aujourd'hui encore, dans la rue, pour interpeller poliment le premier venu ; et nous citions diverses références auxquelles nous en pourrions ajouter beaucoup d'autres, tirées en particulier des œuvres d'Ibn Rochd.

Quand le khalife Ya'qoub, en 1195, passe en Espagne pour préparer contre Alphonse IX de Castille l'expédition qui devait aboutir à la victoire d'Alarcos et lui valoir le surnom d'El-Mançour (le Victorieux), il comble de faveurs et d'honneurs notre philosophe devenu vieux. Puis, peu de temps après, par un revirement subit, il le frappe de disgrâce, ordonne de brûler tous ceux d'entre ses écrits qui ne sont pas strictement de science pure, et l'exile à Elicâna (Lucena), petite ville située à une cinquantaine de kilomètres au S.-E. de Cordoue (1194-1195). Il est en butte aux injures de la foule ; presque tous ses disciples

1. Petit traité sous forme de lettre missive adressée à un correspondant réel ou fictif.

l'abandonnent. Les écrivains musulmans se sont perdus en conjectures sur les causes de cette disgrâce inattendue : froissements personnels survenus à la suite d'expressions trop familières ou désobligeantes que le favori se serait permises ; jalousies individuelles d'envieux qui l'auraient calomnié auprès du khalife en lui montrant des phrases du Commentateur isolées de leur contexte et perfidement interprétées comme témoignages d'impiété. Ibn Rochd ne fut pas, d'ailleurs, le seul personnage important atteint par cette persécution. Munk et Renan, qui rapportent ces conjectures, ont bien raison de les écarter, et de ne chercher la vraie cause de cette disgrâce que dans les doctrines de notre philosophe. Mais ils se trompent certainement quant aux sentiments personnels qui ont déterminé la conduite du khalife. Nous ne devons l'attribuer ni « au fanatisme des Almohades » (Munk, *ibid.*, p. 426, l. 10), ni à des ennemis personnels qui « rendirent son orthodoxie suspecte à *Almansour* » (Renan, *ibid.*, p. 23, l. 1). Fanatiques ! ces souverains almohades, qui avaient chacun pour intime favori le plus illustre faïlacouf de son époque : 'Abd el-Mou'men, Ibn Bâddja ; Youçof, Ibn Thofaïl ; Ya'qoub, Ibn Rochd ; dont chacun des deux derniers se plaisait à s'enfermer avec ce confident de ses plus secrètes pensées, pour entretenir avec lui d'interminables conversations de science et de philosophie ; qui encourageaient, provoquaient leurs travaux, et qui savaient depuis des années le vrai sens des passages que de perfides interprètes pouvaient mettre sous leurs yeux ! La thèse est vraiment insoutenable. Ce qui est vrai, c'est que le mouvement almohade, auquel la dynastie devait son avènement, avait bien été, à l'origine, un élan de fanatisme religieux, qui conservait sa force dans les masses, et que les dirigeants, dans un intérêt dynastique, ne laissaient pas d'entretenir. Mais, de ce fanatisme profitable, les souverains almohades, pour leur propre compte, avaient eu vite fait de se déprendre, pour adhérer secrètement à la falsafa. Toutefois, devant une recrudescence de ferveur fanatique dans les masses et chez les docteurs de la Loi, comme il s'en produit périodiquement en pays d'Islâm, le souverain, pour parer au danger qui venait à la fois des docteurs, lanceurs d'anathèmes, et du peuple, renverseur de dynasties, se voyait obligé de leur donner des gages, en brûlant les livres des philosophes, et en persécutant momentanément, à regret, les auteurs. Mais le danger passé, il s'empressait de rendre à ces amis sa faveur et ce qui pouvait rester de leurs bibliothèques. Tel avait été, en Orient, le cas du khalife El-Motawakkil à l'égard d'El-Kindi, trois siècles plus tôt : tel fut

aussi, en Occident, le cas du khalife Ya'qoub à l'égard d'Ibn Rochd (voir Léon Gauthier, *La théorie d'I. Rochd sur les rapp. de la relig. et de la philos.*, pp. 89 à 97). Relevé bientôt de cette disgrâce imméritée, Ibn Rochd revint à Marrâkech, où il mena dès lors une existence retirée. Il ne tarda pas à y mourir, le 10 décembre 1198, âgé d'un peu plus de soixante-douze ans. Inhumé d'abord à Marrâkech, il fut transporté trois mois plus tard à Cordoue, dans la sépulture de sa famille.

Ibn Rochd eut plusieurs fils, dont certains devinrent qâdhîs, et dont l'un fut médecin du khalife En-Nâcir. Il eut aussi plusieurs disciples. Mais, de ces divers épigones, fils ou disciples, aucun ne devait parvenir à une grande renommée. Dès la fin de ce XII^e siècle, le tâche principale, bien qu'inconsciente, de l'Islâm est accomplie, qui était de transmettre à l'Europe, à la fois directement, et indirectement par l'intermédiaire des Juifs d'Andalousie et de la France méridionale, l'inestimable trésor de la science et de la philosophie grecque. Désormais, la pensée arabe ne produit plus dans l'ordre des sciences physiques ou métaphysiques un seul ouvrage vraiment digne d'attention. Ibn Rochd avait été, pour la pensée spéculative gréco-arabe, comme le bouquet final d'un brillant feu d'artifice.

CHAPITRE II

ŒUVRES D'IBN ROCHD

Voici la liste des écrits d'Ibn Rochd dont nous pouvons fixer la date :

Entre 1162 et 1169 : *Kolliyyât (Généralités médicales)*, voir ici, p. 5, l. 21, à p. 6, l. 8 ; vers la fin de sa vie, Ibn Rochd donna de cet ouvrage une seconde édition manuscrite, sur laquelle ont été faites la traduction latine et la traduction hébraïque. Voir sur ces points de chronologie une étude du P. Morata dans *La ciudad de Dios* CLIII (1941), pp. 101-122, intitulée *La presentación de Averroes en la corte almohade*, cf. *Al-Andalus*, IX (1944), pp. 513-515 ; les conclusions du P. Morata sont reproduites au cours d'un compte-rendu signé F. X. Rodríguez Molero S. J. (*Al-Andalus*, 1945, fsc. 2, pp. 469-470), d'un article de Manuel Alonso S. J., publié dans *Miscelánea Comillas*, 1943, pp. 441-460, et intitulé *La cronologia en las obras de Averroes (Obras de su primera época de escritor)*. Cependant Munk (*Mél.*, p. 429, n. 3) et après lui Renan (*Averr. et l'averr.*, p. 61, l. 8 et n. 3, cf. *ibid.*, Appendice III, p. 448, extrait du texte arabe de la biographie d'Ibn Rochd par Ibn Abî Oçaïbi'a, l. 6 du texte arabe, à p. 450, l. 6), pensent que la composition des *Kolliyyât* date d'« avant 1162 » parce que, dit Munk, à la fin des *Kolliyyât*, Ibn Zohr... mort dans ladite année... est mentionné comme un contemporain vivant ; ... *cui Deus conservet vitam*, porte en effet, l'édition latine de 1552. Mais mes deux éditions de 1562 et 1573, portent simplement : « *Unicuique volenti ad hujusmodi scientiam pervenire, bonum est ut libros Abumeron Avenzoar studiose legal. Nam illic medicinae thesaurus palet manifeste.* » — Disons, en passant, que le P. Manuel Alonso prépare une étude sur « les opuscules théologiques d'Averroès » ; nous ne manquerons pas, en temps voulu, d'en rendre compte, et de discuter certaines interprétations du savant Père Jésuite, qu'il laisse entrevoir déjà dans ses travaux antérieurs.

1169 : Paraphrase sur les *Parties des animaux*, et Paraphrase sur la *Génération des animaux* (Séville) ;

Après 1169 : Paraphrase sur les *Parva Naturalia* (*De sensu et sensilibus* ; *De memoria et reminiscencia* ; *De somno et vigilia* ; *De somniis* ; *De divinatione per somnum*)¹ ;

1170 : Commentaires moyens sur la *Physique* et sur les *Seconds Analytiques* (Séville) ;

1171 : Grand commentaire sur le *De coelo et mundo* (Séville) ;

Après 1173 : Commentaire moyen sur les *Météores* (voir II *Meteorologicorum*, fol. 444 HI des éditions des Juntas 1562 ou 1574, dont nous avons donné, p. 5, n. 3, le titre complet, et auxquelles renvoient toutes nos références aux traductions latines des œuvres d'Ibn Rochd) ;

1174 : Paraphrases sur la *Rhétorique* et sur la *Poétique* ; Commentaire moyen sur la *Métaphysique* (Cordoue) ;

1176 : Commentaire moyen sur la *Morale à Nicomaque* ;

1178 : Partie du commentaire sur le *Sermo de substantia orbis* (Marrâkech) ;

1179 : *Sermo de substantia orbis* (Marrâkech, 574 hég., = 1179, voir *Sermo de substantis orbis*, fol. 13 G, l. 7 à l. 10) ;

1179 : *Kilâb el-kachf 'an manâhidj el-adilla fi 'aqâ'id el-milla* (*Exposition des méthodes de preuve touchant les dogmes de la religion*) (Séville) ; peu auparavant, et probablement au début de la même année, car les trois traités sur l'accord de la religion et de la philosophie forment un seul et même ouvrage, dont le premier, le *Faql*, est l'Introduction : *Faql el-maql wa-laqrir ma baïna 'ch-chari'a wa'l-hikma min el-illiâl* (*Traité décisif sur l'accord de la religion [non de la théologie] et de la philosophie*) (voir Léon Gauthier, *Ibn Rochd, Traité décisif*. Alger, 1942, et 3^e édition, Alger, 1947, Introduction, pp. v et vi) ;

1181 : Commentaire moyen sur le traité *De l'âme* ;

1186 : Grand commentaire sur la *Physique* ;

1193 : Commentaire moyen sur le *De febribus* de Galien ;

1195 (pendant sa disgrâce) : *Questions sur la logique*.

Outre ces ouvrages datés, Ibn Rochd a composé un grand nombre d'autres ouvrages dont la date resté indéterminée. Nous nous contenterons de citer quelques-uns des plus importants :

Grand commentaire sur les *Cantica*, traité de médecine théorique et pratique d'Ibn Sinâ ;

Tahâfot el-Tahâfot (*Destructio Destructionis*) (L'effondrement

1. Nous ne connaissons pas la date exacte de ces paraphrases ; mais elle est certainement postérieure à 1159, date que l'on indique parfois, et ne saurait être antérieure à 1169, puisque, au témoignage d'Ibn Rochd lui-même, il n'a composé de commentaires d'Aristote qu'après sa double entrevue avec Youçof et avec Ibn Thofail (voir ici, p. 6, l. 9, à p. 7, l. 32).

de l'*Effondrement*), réfutation du traité d'El-Ghazâlî intitulé *Tahâfot el-falâcifa* (*Destructio philosophorum, L'effondrement des falâcifa*);

Grand commentaire sur le *De anima*;

Des commentaires de presque tous les écrits d'Aristote, qu'il serait fastidieux d'énumérer ici;

Une paraphrase de la *République* de Platon, ouvrage sur lequel Ibn Rochd déclare avoir dû se rabattre, n'ayant pas encore pu se procurer les livres de *Politique* d'Aristote (*Paraphrasis in libros Reipublicae Platonis*, vers le début, fol. 491 D, l. 9 à l. 11). Ibn Rochd a pu néanmoins, plus tard, combler cette lacune, puisque nos éditions latines donnent de lui une paraphrase des huit livres de la *Politique* d'Aristote, qui a échappé à Munk et à Renan;

Plusieurs petits traités sur la conjonction de l'intellect humain avec l'Intellect actif, et un commentaire sur la riçâla d'Ibn Bâddja relative à la même question.

Passant en revue tous les écrits d'Ibn Rochd, Munk et Renan donnent sur chacun d'eux, manuscrits, traductions, éditions, des détails circonstanciés; nous renvoyons à leurs deux livres les lecteurs curieux de ces précisions. Il nous suffira de les compléter en indiquant ici quelques publications plus récentes d'ouvrages d'Ibn Rochd:

Carlos Quirós Rodriguez, *Averroes, Compendio de metafísica*, texto árabe, con traducción. Madrid, 1919;

D^r S. van den Bergh, *Die Epitome der Melaphysik des Averroes*, übersetzt und mit einer Einleitung und Erläuterungen versehen. E. J. Brill, Leiden, 1924. Après la traduction allemande viennent d'abondants éclaircissements, une liste des plus importantes variantes du manuscrit du Caire et de celui de Madrid confrontées et discutées, un Index alphabétique des matières, un Index alphabétique des noms de personnes;

Maurice Bouyges S. J., *Averroes, Tafsîr mâ ba'd el-tabî'âl* (Grand commentaire de la *Métaphysique*), dans *Bibliotheca Arabica Scholasticorum*, texte arabe inédit, 1^{er} vol. Beyrouth, Imprimerie Catholique, 1938. L'ouvrage comprendra trois volumes;

Dans la même collection, Maurice Bouyges, *Averrois, Talkhûç kitâb al-maqoulâl* (Les Catégories d'Aristote), texte arabe inédit. Beyrouth, Imprimerie Catholique, 1932;

Une traduction partielle, en allemand, du *Tahâfot el-tahâfot*, par Max Horten, *Die Hauptideen des Averroes nach seiner Schrift « Die Widerlegung des Gazâlî » aus dem Arabischen*

Originale übersetzt und erläutert. Bonn, 1913. Voir les critiques adressées au traducteur sur sa façon de traduire et ses interprétations des vues d'Ibn Rochd, par Alessandro Bonucci, dans un article bibliographique de la Rivista degli Studi orientali, 1916, intitulé *Max Horten, Texte zum Streite zwischen Glauben und Wissen im Islam*, pp. 508 à 515 ; par P. M. Bouyges S. J., *Notes sur les philosophes arabes connus des Latins au Moyen Age* (Mélanges de la Faculté Orientale). Beyrouth, 1921 ; cf. Léon Gauthier, *Ibn Rochd, Traité décisif*, Introduction, pp. xiv à xxii, 2^e et 3^e éditions ;

Enfin, bien que la jurisprudence n'entre pas directement dans le cadre de notre travail, nous citerons ici, pour mémoire, la traduction française, par un de nos anciens étudiants, d'un traité juridique d'Ibn Rochd, *Averroès, La Bidaya, Du mariage et de sa dissolution*, traduit par Ahmed Laïmèche, professeur à la Médersa de Tlemcen. Alger, 1926.

Dans cet énorme ensemble d'écrits variés, datés ou non datés, qui constituent l'œuvre d'Ibn Rochd, ce qui importe avant tout pour l'objet du présent livre, c'est de distinguer d'une part les simples commentaires d'Ibn Rochd, d'autre part ses écrits originaux : car c'est surtout dans ces derniers que nous pourrions saisir sa véritable pensée. Or le moyen âge, la Renaissance et les temps modernes jusqu'au début du xx^e siècle, n'ont guère connu Ibn Rochd que par ses commentaires. On disait indifféremment « Averroès » ou « le Commentateur ». Dans sa *Divine Comédie*, Dante Alighieri nous présente « Averrois, che 'l gran comento feo » (*Inferno*, chant IV), et lui réserve, comme commentateur d'Aristote, une place honorable parmi les grands esprits. « La Nature interprétée par Aristote, Aristote interprété par Averroès » était une formule courante chez nos scolastiques latins. L'œuvre maîtresse d'Ibn Rochd, le triple traité sur l'accord de la religion et de la philosophie, n'a été exhumé qu'en 1859 par M. J. Müller¹ ; et les spécialistes modernes, nous l'avons montré jadis², ont épuisé toute la gamme des interprétations sans réussir à discerner la véritable attitude d'Ibn Rochd vis-à-vis de la religion.

1. Sous ce titre : *Philosophie und Theologie von Averroes*. München, 1859 ; Traduction allemande, du même, portant le même titre. München, 1875 (cf. ici, p. 13, sous l'année 1179). Cette traduction est, en général, assez fidèle. Sur les méfaits du mot *Théologie*, malencontreusement employé par Müller dans ce titre au lieu du mot *Religion*, voir Léon Gauthier, *Ibn Rochd, Traité décisif*, Introduction, pp. vii à ix, et ici, chap. III.

2. *La théorie d'I. Rochd sur les rapp. de la relig. et de la philos.*, pp. 3 à 18.

Les commentaires rochdiens sont de trois sortes :

1^o paraphrase ou analyse : le commentateur, parlant d'un bout à l'autre en son propre nom, résume les doctrines du livre qu'il commente, en suivant l'ordre qui lui paraît le plus convenable, et qui n'est pas toujours celui du texte à expliquer ;

2^o commentaire moyen : le commentateur s'astreint à suivre, paragraphe par paragraphe, dont il cite chaque fois les premiers mots¹, l'ordre du texte original, et les explications sont déjà plus développées que dans les paraphrases ;

3^o grand commentaire : chacun des paragraphes successifs du texte est reproduit *in extenso*, puis les détails, théories, intentions, expressions, en sont expliqués pas à pas, d'une manière approfondie. La forme du grand commentaire est d'origine musulmane : elle est empruntée aux commentaires du Qoran, dans lesquels il importait au premier chef de distinguer soigneusement de la parole de Dieu celle du commentateur faillible qui se risquait à l'interpréter. Mais dans le domaine scientifico-philosophique, c'est Ibn Rochd qui en fut l'initiateur. Ses prédécesseurs, El-Fârâbî, Ibn Sinâ, n'avaient écrit que des paraphrases. Nous avons souvent deux, et parfois trois commentaires de différente sorte sur le même traité d'Aristote. C'est dans la dernière période de sa vie qu'Ibn Rochd composa ses grands commentaires. Au siècle suivant, Albert-le-Grand n'écrira encore que des paraphrases ; mais son élève Thomas d'Aquin empruntera à Ibn Rochd la forme du grand commentaire. Voici donc une première conclusion à enregistrer : c'est Ibn Rochd qui a fourni à la future scolastique latine ce procédé essentiel de sa méthode, le grand commentaire. Nous aurons à évaluer sa contribution en ce qui concerne le fond même des doctrines et des interprétations.

1. Mais dans nos traductions latines, quand l'éditeur, qui possédait par ailleurs une version latine complète de la version arabe de l'ouvrage grec, a rétabli la traduction latine intégrale de chaque paragraphe, la distinction devient parfois malaisée entre commentaire moyen et grand commentaire.

CHAPITRE III

RELIGION ET PHILOSOPHIE

Le système scolastique d'Ibn Rochd : comment il conçoit la religion, la théologie, la philosophie, enfin l'accord entre la philosophie et la religion par la proscription de la théologie et par le secret gardé sur les interprétations adéquates des textes révélés, strictement réservées aux seuls philosophes.

Il s'en faut que les persécutions exercées contre Ibn Rochd vers la fin de sa vie soient, dans l'histoire de la philosophie musulmane, un fait isolé. Il y eut, sans doute, dans l'Orient et dans l'Occident de l'Islâm, des périodes relativement favorables aux sciences profanes et à la philosophie. Ce sont les époques de paix et de prospérité générale où elles eurent l'heur de rencontrer la protection d'un khalife éclairé et tout-puissant : tels, en Orient, au huitième et au neuvième siècle de notre ère, les huit ou neuf khalifes 'abbassides qui, depuis El-Mançour jusqu'à El-Motawakkil¹, favorisèrent sans interruption, pendant près d'un siècle, la diffusion dans le monde musulman de la science et de la philosophie grecque, grâce à un énorme mouvement de traductions faites par des chrétiens nestoriens, soit du grec en arabe à travers une traduction syriaque, soit du grec en arabe directement ; tels aussi, en Occident, au douzième siècle, ces khalifes almohades coutumiers de longs entretiens spéculatifs en tête à tête avec leur médecin et philosophe favori (voir ici, p. 9, l. 13 et suiv.). Ou bien encore, les périodes favorables sont celles, au contraire, où la décadence du khalifat, le morcellement de l'empire, facilite aux hardis penseurs le choix, entre les petits potentats, d'un patron bienveillant, tel, dans la première moitié du neuvième siècle, l'émir d'Alep, Seïf ed-dawla, protecteur

1. Le dernier des neuf, le khalife El-Motawakkil, passé à la réaction pour des motifs politiques, n'en favorisa pas moins, lui aussi, l'étude des sciences, de la médecine, et le travail de traduction (voir G. Sarton, *Introduction to the history of science*, Baltimore, 1927-1931, 3 vol., vol. I, p. 583, vers le bas.

d'El-Fârâbi, et leur ménage la possibilité d'en changer au besoin, pour fuir la défaveur du protecteur mécontent ou l'hostilité fanatique de ses sujets, comme Ibn Sinâ, au onzième siècle, en usera plusieurs fois. Mais il y eut aussi de dures périodes, où le fanatisme déchaîné se livrait contre les dissidents à tous les excès : Inquisition religieuse, emprisonnements, exécutions, supplices ; et si les principaux philosophes, plus heureux que tant de juristes et de théologiens, échappèrent tous à la mort et aux tortures, tous du moins, sauf El-Fârâbi et Ibn Thofaïl, connurent à un moment donné la disgrâce, la prison ou l'internement, les confiscations de bibliothèques privées, les destructions de livres de métaphysique, de logique, de sciences, brûlés en monceaux par la main du bourreau, sur les places publiques de Baghdâd, de Séville, de Cordoue. Ces périodes funestes sont celles où un khalife, maître encore d'un empire assez vaste pour qu'un disgrâcié ne puisse échapper facilement à ses atteintes, et ne se sentant plus assez fort dans ses États pour résister à la pression des clercs et de la populace, se résigne à leur donner des gages en abandonnant momentanément à leur fanatisme leurs ennemis de toujours — ses amis à lui — les falâcifa ; tel, en Orient, Motawakkil, qui cédant au flot d'une terrible réaction orthodoxe, sévit contre El-Kindî et confisque sa bibliothèque, mais, à un moment moins critique, la lui rend peu de temps avant de mourir ; tels, en Occident, le souverain almoravide 'Alî ben Youçof, qui emprisonne momentanément le philosophe Ibn Bâddja sous l'inculpation d'athéisme, et plus tard le khalife almohade Abou Youçof Ya'qoub El-Mançour, contraint de sévir, lui aussi, nous l'avons vu, contre son protégé Ibn Rochd, mais l'un et l'autre dès qu'il le peut, rendant sa faveur au philosophe.

En résumé, la philosophie, même aux époques les plus favorables, n'a jamais mené, dans l'Islâm, qu'une existence inquiète et précaire. Plus d'un failaçouf dut abandonner ses études favorites : tel 'Abd-el-Malik Ibn Wâhib, de Séville, contemporain d'Ibn Bâddja, obligé d'abord de réduire son enseignement aux premiers éléments, puis contraint de renoncer, par crainte pour sa vie, à toute étude, à toute activité, à toute conversation d'ordre philosophique ; plus tard même, un certain Ibn Habîb, également de Séville, fut mis à mort parce qu'il cultivait la philosophie (cf. Renan, *Averroès et l'averr.*, p. 32, l. 9 à l. 18)¹.

1. Munk, *Mélanges de philos. juive et arabe*, p. 334, l. 14 à l. 20 ; Renan, *Averroès et l'averr.*, p. 32, l. 19, à p. 33, l. 5.

Si favorisé qu'il fût de son souverain, le philosophe devait donc user toujours d'une grande circonspection, ne fût-ce que pour éviter de s'aliéner l'indispensable protecteur en le compromettant aux yeux des théologiens et de la multitude. Avant de se risquer à exposer, de vive voix ou par écrit, une question philosophique, même des plus anodines, comme les catégories d'Aristote ou sa théorie du syllogisme, le philosophe devra commencer par établir, à renfort de textes révélés, que l'étude des sciences et de la philosophie est permise par la Loi divine ; que la Raison humaine et la Révélation, émanées de Dieu l'une et l'autre, ne sauraient se contredire ; que philosophie et religion sont deux expressions différentes d'une seule et même Vérité. Et cette question préliminaire n'est autre que le problème fondamental de la Scolastique, définie comme « l'accord de la religion et de la philosophie ».

En Orient, cependant, la nécessité d'aborder avant tout et de traiter à fond le problème scolastique se faisait un peu moins vivement sentir, en raison d'une situation religieuse et politique généralement plus favorable : diversité plus grande des races, des religions et des sectes, disposant à une tolérance relative les masses et les dirigeants ; protection plus efficace des philosophes, grâce à l'autorité mieux assise des premiers khalifes abbassides, et plus tard, comme nous l'avons indiqué précédemment, multiplicité des protecteurs éventuels. Au contraire, en Occident, sous les Almohades, une plus grande uniformité de croyance, le fanatisme plus ardent des masses populaires, l'étroitesse d'esprit et l'intolérance des docteurs andalous, l'impossibilité pratique de fuir le territoire du « souverain des Deux-Continents » momentanément complice du fanatisme, toutes ces raisons faisaient aux philosophes musulmans d'Occident une impérieuse nécessité de poser nettement, d'approfondir et de résoudre le problème scolastique. Ibn Bâddja, sans doute, n'eût point failli à cette tâche s'il n'en eût été empêché par une mort prématurée. Il était réservé à Ibn Thofaïl de l'ébaucher, à Ibn Rochd de l'accomplir.

L'accord de la religion et de la philosophie forme l'idée maîtresse et le principe organisateur du curieux roman philosophique d'Ibn Thofaïl *Histoire de Hayy ben Yaqdhân*¹. Déjà les prédé-

1. C'est ce que nous nous sommes efforcé de montrer dans une série de travaux : *La philosophie musulmane*, leçon d'ouverture d'un cours public sur *Le roman philosophique d'Ibn Thofaïl*. Bibliothèque elzévirienne LXXV. Paris 1900 ; Cours public sur *Le roman philosophique d'Ibn Thofaïl*, professé à l'Ecole Supérieure des Lettres d'Alger, 1899-1900 ; *Hayy ben Yaqdhân*,

cesseurs de ce philosophe, El-Kindî (m. en 870), El-Fârâbî (m. en 950) et son école, Ibn Sinâ (Avicenne) (m. en 1037), Ibn Bâddja (Avempace) (m. en 1138), laissaient apercevoir en des textes épars, qu'ils professaient, en substance, la même théorie de l'accord entre la religion et la philosophie¹. Ibn Thofaïl, le premier, consacre au problème scolastique un ouvrage *ad hoc*, destiné à en présenter la solution. Mais si la question de l'accord entre la religion et la philosophie est bien l'objet essentiel de son *Hayy ben Yaqdhân*, elle n'en est pas, du moins, l'objet exclusif. En outre, s'il a cru devoir traiter la question sous la forme exotérique d'un roman, c'est que l'auteur ne se proposait que d'en indiquer la solution dans les grandes lignes, de la laisser deviner à travers le voile léger de l'allégorie. Les concepts, chez lui, s'incarnent en des personnages : Hayy ben Yaqdhân, l'ermite Açâl, le bon roi Salamân flanqué de ses pieux compagnons, représentent respectivement la Philosophie, la Foi éclairée, la Croyance machinale ; et leurs relations, leurs aventures, symbolisent les rapports naturels entre la Philosophie, la Théologie², la Foi naïve. A ces différences près, simples différences de présentation, la doctrine ainsi ébauchée, conforme aux indications que nous trouvons chez ses prédécesseurs, s'accorde pleinement avec la théorie magistralement exposée par son successeur Ibn Rochd. Les considérations qui précèdent nous font comprendre pourquoi, seul de tous les falâcifa, Ibn Rochd fut conduit à traiter à fond et exclusivement, dans un ouvrage vraiment technique, avec toute la rigueur et la clarté désirables, le problème fondamental de la scolastique : l'accord de la religion et de la philosophie.

Notons dès maintenant que, par la solution d'ordre spéculatif

roman philosophique d'Ibn Thofaïl, texte arabe et traduction française, 1^{re} édition, Alger, 1900. Introduction, paragr. V, pp. vi et vii (erratum : p. vii, l. 9, au lieu de « la théologie traditionnelle des musulmans », lire : la religion musulmane) ; 2^e édition, Beyrouth, 1936, p. ix, n. 5, p. xvii, l. 20, à p. xix, l. 8, et Appendice VI, paragr. 1 ; *Ibn Thofaïl, sa vie, ses œuvres*, thèse complémentaire pour le doctorat ès lettres. Paris, 1909, pp. 62 à 66, pp. 89 à 92.

1. Voir Léon Gauthier, *La théorie d'Ibn Rochd (Averroès) sur les rapp. de la relig. et de la philos.*, chap. III : Les antécédents de la théorie d'Ibn Rochd chez ses prédécesseurs grecs et musulmans.

2. Il faut convenir qu'Açâl est un personnage de type quelque peu indécis et complexe, théologien sans doute, mais théologien matiné d'ascète, de philosophe, de mystique ; chez Ibn Rochd, le type du théologien tel qu'il le définit, dialecticien pur, est bien autrement tranché. C'est qu'Ibn Thofaïl, selon sa coutume d'arrondir les angles, d'esquiver les conflits autant que faire se peut sans dommage pour la thèse à esquisser, n'a pas voulu trop ouvertement rompre en visière à la théologie et la chasser de la communauté religieuse, comme Ibn Rochd n'hésitera pas à le faire.

qu'il va proposer du problème scolastique, Ibn Rochd se fait fort de trancher du même coup un autre problème, d'ordre pratique, non moins ardu, problème auquel n'avaient touché ni son contemporain plus âgé Ibn Thofail ni, à en juger par les maigres textes que nous avons pu relever chez eux, aucun de ses prédécesseurs ; et par la solution de ce nouveau problème, il se flatte de guérir radicalement un mal de portée sociale autrement grave que celui qui résulte de la lutte des théologiens contre les falâcifa : c'est le mal incalculable qui résulte pour la société, surtout pour la société islamique, de la guerre incessante et acharnée que se livrent les théologiens entre eux. Car dans l'Islâm plus que dans toute autre communauté religieuse, dans l'Islâm, où toute législation morale, civile, sociale, politique, etc., repose sur des textes révélés et sur leur interprétation, une divergence exégétique sur un texte révélé régulateur d'action collective peut, en faisant tache d'huile dans les masses populaires, devenir rapidement secte, faction politique, et engendrer séditions, insurrections, guerres civiles, massacres, chutes et avènements de dynasties, bouleversements de toute sorte. Ibn Rochd, par sa théorie, ne vise à rien de moins qu'à établir dans l'Islâm la paix perpétuelle, d'une part entre la religion (la religion, non la théologie) et la philosophie, d'autre part entre les partis politico-religieux, qui, par l'application de sa théorie, perdraient à l'avenir, d'après lui, toute occasion de se former.

Ibn Rochd pose et résoud comme suit le problème scolastique sous son aspect général et théorique, dans le premier des trois traités relatifs aux rapports de la religion et de la philosophie¹.

Pour arriver à déterminer les rapports naturels entre la religion, la théologie, la philosophie, Ibn Rochd devra commencer par définir ces trois disciplines. La philosophie peut se définir « l'étude réfléchie de l'univers en tant qu'il est œuvre d'art et fait connaître l'Artisan », c'est-à-dire Dieu (*Traité décisif*, p. 1, l. 13 à l. 15). La religion est un ensemble de révélations dont Dieu gratifie les hommes par l'intermédiaire des prophètes « pour leur enseigner [sous forme de symboles sensibles] la vraie science et la vraie pratique : la vraie science, c'est-à-dire la connaissance

1. Voir plus haut, dans la liste des ouvrages d'Ibn Rochd, chap. II, p. 13, sous la date 1179. Ce premier traité a pour titre : *L'accord entre la religion et la philosophie, examen critique et solution*, ou plus brièvement : *Traité décisif sur l'accord de la religion et de la philosophie*. Nous verrons plus loin quel est l'objet des deux autres traités, simples annexes du premier, avec lequel ils forment en réalité un seul et même ouvrage.

du Dieu Très-Haut et de toutes les choses telles qu'elles sont, spécialement de la Loi religieuse, de la béatitude et des tourments de l'autre vie ; la vraie pratique, c'est-à-dire l'accomplissement des actions qui procurent la béatitude et l'abstention de celles qui procurent les tourments » (*ibid.*, p. 22, l. 25 à dern. l.). Philosophie et religion ne diffèrent donc point par l'objet, à savoir Dieu, l'univers et la vie, mais par la méthode, par le niveau¹ ; et il en va de même de la théologie, qui est une spéculation générale comme la philosophie, mais une spéculation sur les textes révélés, non directement sur les êtres de l'univers, une spéculation sur l'univers aperçu à travers les textes révélés. On verra plus loin en quoi diffèrent les trois méthodes qui s'appliquent à ce triple objet.

Que la religion musulmane « invite à une étude rationnelle et approfondie de l'univers » (*ibid.*, p. 1, l. 23-24), c'est-à-dire à l'étude de la philosophie, Ibn Rochd va l'établir par plusieurs versets du Qoran, pris « parmi d'autres, dit-il, qui sont innombrables » (*ibid.*, p. 2, l. 10-11). Par exemple : « N'ont-ils pas réfléchi sur le royaume des cieux et de la terre et sur toutes les choses que Dieu a créées ? » (*Qoran*, sourate VII, verset 184). « C'est là, dit notre philosophe, une énonciation formelle exhortant à la réflexion, sur tout l'univers ». De même : « Ne voient-ils pas comment les chameaux ont été créés [pour l'utilité des hommes], et comment le ciel a été élevé ? » (*Qoran*, LXXXVIII, 17) ; etc.² Et le nom même de philosophie, Ibn Rochd se flatte de le trouver énoncé dans le Qoran pour désigner cette étude canoniquement obligatoire : « Appelle, dit un verset, dans la voie de ton Seigneur, par la sagesse (*hikma*) et les exhortations bienveillantes et, en discutant, emploie les moyens les plus convenables³. » Le nom y est : *hikma*, la Sagesse, qu'est-ce autre chose que la philosophie⁴ ?

1. Ici, *niveau* ne signifie pas seulement *degré* : philosophie et religion diffèrent *en nature*, comme la raison et l'imagination.

2. Il cite encore *Qoran*, LIX, 2 ; VI, 75 ; III, 188. Sur la valeur probante de certaines de ces citations, faible, sans doute, aux yeux de la critique moderne, mais suffisante pour l'exégèse des théologiens et juristes musulmans, voir Léon Gauthier, *La théorie d'I. Rochd sur les rapp. de la rel. et de la philos.*, p. 51, l. 8, à p. 52, l. 20.

3. *Qoran*, XVI, 126. C'est Dieu lui-même qui parle, s'adressant au prophète Mohammed. Il ne faut pas oublier que le Qoran est la parole même de Dieu, éternelle et incréée, écrite en langue arabe, de toute éternité, sur la « Table gardée », conservée au Ciel, et dont l'ange Gabriel vient successivement, sur l'ordre de Dieu, lire et réciter ensuite fidèlement tel ou tel passage au prophète Mohammed. Tel est, pour le Qoran, le mécanisme, automatique, de la révélation.

4. Léon Gauthier, *La théorie d'I. Rochd sur les rapp. de la relig. et de la philos.*, p. 52, l. 2 à l. 12. L'emploi du mot *hikma* dans le sens de philosophie en général est, en effet, d'un usage courant chez les philosophes musulmans.

Cependant, la philosophie dont il s'agit, pour Ibn Rochd, de trouver dans le Livre révélé l'ordre de la cultiver, ce n'est pas la philosophie en général, ce n'est pas une philosophie quelconque, par exemple une philosophie d'origine arabe et musulmane, d'inspiration monothéiste insoupçonnable : c'est, comme le rappelle son nom de *falsafa* (φιλοσοφία), une philosophie d'origine grecque et païenne ; c'est la philosophie d'Aristote, telle qu'on la comprenait alors, c'est-à-dire mâtinée fortement de néoplatonisme, suspecte de polythéisme et même de panthéisme. Il n'est pas jusqu'au simple mode de raisonnement d'où découle en principe toute cette philosophie importée, la démonstration syllogistique, aboutissement de toute la logique aristotélicienne, qui ne soit suspect, lui aussi, d'hétérodoxie. Falsafa, logique grecque, ne sont-ce pas là incontestablement, dans l'Islâm, des innovations, c'est-à-dire des hérésies¹. L'objection, du point de vue musulman est redoutable. C'est en musulman qu'Ibn Rochd y répond, très pertinemment. Pour cela, il raisonne du droit islamique à la philosophie. « Ne serait-il pas digne de moquerie, l'homme qui prétendrait... réinventer à lui seul toute la science du droit musulman ? Il en va de même pour tout art pratique et pour toute science théorique. Que dire alors de cet art des arts et de cette science des sciences qu'est la philosophie (*hikma*) ? » (*ibid.*, p. 5, l. 24 à l. 30). Cette connaissance systématique de l'univers, que le Qoran ordonne d'acquérir, cette théorie logique de la démonstration, qui en est l'indispensable instrument, il a bien fallu, pour obéir à l'ordre divin, aller les prendre où elles se trouvaient élaborées, c'est-à-dire chez les Grecs ; et quoi de plus légitime ? à condition, bien entendu, de n'accepter cet héritage que sous bénéfice d'inventaire : « Ce qui sera conforme à la vérité, nous le recevrons d'eux avec joie et reconnaissance ; ce qui ne sera pas conforme à la vérité, nous le signalerons pour qu'on s'en garde, tout en les excusant » (*ibid.*, p. 6, l. 10 à l. 13). Mais sous cette réserve, en cette science comme dans toutes les autres, « c'est un devoir pour le chercheur suivant de demander secours au précédent, jusqu'à ce que la connaissance soit parfaite » (*ibid.*, p. 3, av.-dern. l., à p. 4, l. 2). Ne dirait-on pas entendre Pascal représentant, cinq siècles plus tard, l'humanité comme un seul homme, qui vieillit toujours et apprend sans cesse ? On voit aussi combien il s'en faut que le véritable Ibn Rochd pratique, comme l'Averroès légendaire, la méthode d'autorité, et soit toujours prêt à jurer sur la parole

1. Le même mot arabe *bid'a* signifie à la fois innovation et hérésie.

d'Aristote son maître¹! Ibn Rochd conclut, au terme de ce premier développement : « Donc, cela est évident maintenant, l'étude des livres des Anciens est obligatoire de par la Loi divine elle-même, puisque leur but est [précisément] le but que la Loi divine nous incite à [atteindre]... c'est-à-dire la spéculation qui conduit à la connaissance véritable de Dieu » (*ibid.*, p. 6, l. 14 à l. 17). Si l'on crie à l'innovation, entendant par innovation l'hérésie, Ibn Rochd, continuant à raisonner du droit à la philosophie, répond que la théorie du droit musulman et de son instrument le syllogisme juridique n'existaient pas plus, aux premiers temps de l'islâm, que la philosophie gréco-arabe et son instrument, le syllogisme démonstratif. Pas plus donc que ces innovations juridiques les innovations philosophiques ne doivent être taxées d'hérésies. Si l'on insiste en objectant que les créateurs du droit islamique étaient de bons musulmans, tandis que les Anciens dont nous recevons cette logique et cette philosophie étaient des infidèles, Ibn Rochd répond : « L'instrument qui sert à la purification² ne rend-il pas valide l'acte religieux auquel il sert, pourvu que cet instrument remplisse lui-même les conditions de validité, même s'il n'appartient pas à un de nos coreligionnaires ? » (*ibid.*, p. 4, l. 12 à l. 18).

Rappelons, chemin faisant, en quoi consiste cette méthode dont Ibn Rochd tire argument, du *sylogisme juridique* ou *raisonnement par analogie* (*qiyas, syllogisme*, signifie, au sens premier, comparaison, *analogie*). C'est un raisonnement par lequel on étend à un nouvel objet particulier, ou à une nouvelle espèce d'objets, une qualification légale, expressément conférée par un texte révélé, à un autre objet particulier ou à une autre espèce d'objets. Cette extension s'obtient grâce à une sorte d'induction préalable, qui consiste à dégager la *'illa* (ce mot arabe correspond au grec *αἰτία*, cause, principe, *sujet*), c'est-à-dire non pas le motif, inaccessible à l'homme, pour lequel Dieu a prononcé cette défense ou cet ordre, mais le *sujet* de cet ordre ou de cette défense, la signification exacte et par suite l'étendue, le contenu précis de ce décret absolu de la Volonté divine. Cette *'illa*, une fois trouvée, constitue une qualification générale, applicable

1. On trouve chez Ibn Rochd des passages de ce genre : « Si telle n'était pas l'opinion d'Aristote [sur la nature de l'intellect passif], il [n'en] faudrait [pas moins] croire que c'est une opinion vraie (III *De anima*, comm. 14, fol. 159 C 15, à D 1).

2. C'est-à-dire le vase, nécessaire aux ablutions préalables faite desquelles la prière ne serait pas valide. Variante : « à l'égorgement », en ce cas, le couteau du sacrifice. Mais n'est-il pas plus naturel de comparer l'office du syllogisme rationnel à une purification de l'erreur plutôt qu'à un égorgement ?

1948. — Imprimerie des Presses Universitaires de France, — Vendôme (France)
ÉDIT. N° 21399 IMP. N° 11582

Participant d'une démarche de transmission de fictions ou de savoirs rendus difficiles d'accès par le temps, cette édition numérique redonne vie à une œuvre existant jusqu'alors uniquement sur un support imprimé, conformément à la loi n° 2012-287 du 1^{er} mars 2012 relative à l'exploitation des Livres Indisponibles du XX^e siècle.

Cette édition numérique a été réalisée à partir d'un support physique parfois ancien conservé au sein des collections de la Bibliothèque nationale de France, notamment au titre du dépôt légal. Elle peut donc reproduire, au-delà du texte lui-même, des éléments propres à l'exemplaire qui a servi à la numérisation.

Cette édition numérique a été fabriquée par la société FeniXX au format PDF.

La couverture reproduit celle du livre original conservé au sein des collections de la Bibliothèque nationale de France, notamment au titre du dépôt légal.

*

La société FeniXX diffuse cette édition numérique en accord avec l'éditeur du livre original, qui dispose d'une licence exclusive confiée par la Sofia – Société Française des Intérêts des Auteurs de l'Écrit – dans le cadre de la loi n° 2012-287 du 1^{er} mars 2012.

Avec le soutien du

