



**HAL**  
open science

**Traduction commentée du Grand commentaire d'  
Averroès aux livres petit Alpha, grand Alpha, Gamma  
et Epsilon de la Métaphysique d' Aristote**

Karim Kaddour

► **To cite this version:**

Karim Kaddour. Traduction commentée du Grand commentaire d' Averroès aux livres petit Alpha, grand Alpha, Gamma et Epsilon de la Métaphysique d' Aristote. Philosophie. Université Panthéon-Sorbonne - Paris I, 2018. Français. NNT : 2018PA01H233 . tel-02392604

**HAL Id: tel-02392604**

**<https://theses.hal.science/tel-02392604>**

Submitted on 4 Dec 2019

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Université Paris1 Panthéon Sorbonne

**Thèse pour l'obtention du grade de  
Docteur de l'Université Paris 1**

**UFR 10 – Philosophie  
Unité de recherche EA 2482, Centre GRAMATA  
Antiquité, Moyen Âge, Transmission Arabe**

**Présentée et soutenue publiquement par :  
Karim KADDOUR**

**Traduction commentée  
du *Grand Commentaire* d'Averroès  
aux livres Grand Alpha, Petit Alpha, Gamma et Epsilon  
de la *Métaphysique* d'Aristote**

**Directeur de thèse :  
Rémi BRAGUE, Professeur émérite,  
Université Paris 1 Panthéon Sorbonne**

**Composition du jury :**  
**Rémi Brague, Directeur de thèse, Professeur émérite, Paris 1**  
**Jean-Baptiste Brenet, Directeur du centre GRAMATA, Paris 1**  
**Annick Jaulin, Professeur émérite de Philosophie antique, Paris 1**  
**Marwan Rashed, Vice-directeur de l'UFR de Philosophie médiévale, Centre Léon  
Robin, Paris 4**

**Date de soutenance :**



# Remerciements

J'adresse mes plus profonds remerciements à Monsieur Rémi Brague sans qui ce travail n'aurait jamais vu le jour. Il m'a non seulement fait découvrir la pensée musulmane et transmis cette passion pour la restitution de la pensée d'Aristote, mais aussi cette passion pour la traduction. Durant toutes les années où j'ai pu suivre ses cours, j'ai eu le privilège d'avoir eu pour maître un professeur dont le savoir dépasse l'entendement, un maître dont la rigueur, la justesse et l'exactitude sont à mon sens inégalées. Malgré toutes les années passées, ses cours sont encore présents dans mon esprit au point que le temps semble avoir failli à sa mission, puisqu'ils raisonnent encore en moi comme si c'était hier.

J'adresse également mes sincères remerciements à Madame Annick Jaulin qui m'a transmis sa passion pour la restitution de la pensée métaphysique d'Aristote. L'acuité de ses analyses, la profondeur de ses remarques et la justesse de ses propos m'ont permis durant les années de Licence, de Maîtrise et de DEA d'approfondir mes connaissances, et de développer ce désir et cette envie de restituer à mon tour la pensée d'Aristote du point de vue de la tradition musulmane, notamment à partir d'Averroès.

Et enfin, je remercie Monsieur Pierre-Marie Morel, qui au delà de son initiation à la pensée d'Aristote durant mes premières années d'études, m'a permis grâce à son intervention et à son humanisme, de reprendre mon travail de thèse après plusieurs années d'interruption.

# Résumé

L'objet de ce présent travail consiste dans une traduction commentée du *Grand commentaire* d'Averroès de la *Métaphysique* d'Aristote à partir du texte arabe établi par le père Maurice Bouyges. Cette traduction concerne principalement les livres *Grand Alpha*, *Petit Alpha* ; *Gamma* ; *Epsilon*. Ce travail s'inscrit dans l'intérêt que nous portons à la transmission de la pensée grecque chez les auteurs musulmans du Moyen Âge, et plus particulièrement à la restitution de la pensée métaphysique d'Aristote chez Averroès.

A travers cette traduction, les enjeux sont multiples : traduire le texte arabe de la *Métaphysique* avec ce qu'il contient et ce qu'il exclut afin de déterminer la nature du texte arabe commenté par Averroès et voir s'il existe une réelle correspondance avec le texte que nous connaissons d'Aristote. En outre, permettre aux hellénistes d'accéder au texte qui a servi de support pour toutes les métaphysiques musulmanes, notamment celle d'al-Kindi, d'al-Fârâbî et d'Avicenne, car c'est le même texte qui a été utilisé par ces derniers, alors que chaque auteur a interprété différemment le contenu doctrinal de ce traité. Et enfin, suivre pas à pas le commentaire d'Averroès afin de déterminer si ce dernier demeure fidèle à Aristote en l'interprétant sans aucune considération extérieure, ou bien si son interprétation s'en éloigne volontairement, rejoignant ainsi le cercle de la plupart des philosophes néoplatoniciens.

Quelques résultats de recherche ont été exposés dans les Appendices. Ils concernent essentiellement les différentes variantes que le texte soulève. Tout d'abord, une première étude consacrée à examiner la structure et le contenu de l'ensemble du traité d'Aristote dans sa version arabe. Ensuite, une deuxième étude consacrée à examiner toutes les corruptions relatives aux quatre livres traduits et leur conséquence sur l'unité doctrinale de la pensée d'Aristote. Et enfin, une troisième étude dans laquelle sont examinées les différentes erreurs de traduction et leur conséquence sur le commentaire d'Averroès.

## Mots-clés :

Philosophie grecque, Pensée aristotélicienne, Doctrine présocratique, Cosmogonie, Théorie des idées et des nombres, Traduction, Commentaire, Critique, Physique, Ontologie, Théologie, Métaphysique, Transmission arabe, Etude médiévale.

## TABLE DES MATIERES

<b>REMERCIEMENTS</b>	<b>3</b>
<b>RESUME</b>	<b>4</b>
<b>CITATION</b>	<b>11</b>
<b>INTRODUCTION</b>	<b>13</b>
L'OBJET DU PRESENT TRAVAIL	13
LES ENJEUX	14
POURQUOI AVERROES ?	16
LE CHOIX DU GRAND COMMENTAIRE	19
POURQUOI LA TRADUCTION D'A. JAULIN ET M-P. DUMINIL ?	20
LE MOUVEMENT DE TRADUCTION	22
LA TRANSMISSION DES TEXTES	22
LES DIFFERENTES ECOLES DE TRADUCTION	25
NOTRE METHODE DE TRADUCTION	25
LE TEXTE ARABE DE LA <i>METAPHYSIQUE</i>	27
LES TRADUCTEURS DU TEXTE DE LA <i>METAPHYSIQUE</i> DANS LE GRAND COMMENTAIRE	29
LA SIGNIFICATION DU TITRE <i>METAPHYSIQUE</i>	31
LE CONTENU DU TEXTE ARABE DE LA <i>METAPHYSIQUE ET SON AGENCEMENT</i>	34
LA STRUCTURE DES QUATRE TRAITES TRADUITS	36
<b><i>I. COMMENTAIRE DU PREMIER LIVRE DE CE QUI EST APRES LA NATURE, DESIGNÉ PAR PETIT ALIF</i></b>	<b>40</b>
TEXTE 1, 993A29-933B11	40
COMMENTAIRE 1	42
TEXTE 2, 993B 11-19	44
COMMENTAIRE 2	45
TEXTE 3, 993B 19-2	46
COMMENTAIRE 3	46
TEXTE 4, 993B 23-31	47
COMMENTAIRE 4	48
TEXTE 5, 994A1-11	49
COMMENTAIRE 5	50
TEXTE 6, 994A11-19	51
COMMENTAIRE 6	52
TEXTE 7 994A19-B9	54
COMMENTAIRE 7	55
TEXTE 8, 994B9-14	58
COMMENTAIRE 8	58
TEXTE 9, 994B14-16	59
COMMENTAIRE 9	59
TEXTE 10, 994B16-20	60
COMMENTAIRE 10	60
TEXTE 11, 994B20-25	61
COMMENTAIRE 11	61
TEXTE 12, 994B25-27	62

COMMENTAIRE 12	63
TEXTE 13, 994B27-31	64
COMMENTAIRE 13	64
TEXTE 14, 994B32-995B6	65
COMMENTAIRE 14	65
TEXTE 15, 995A6-14	67
COMMENTAIRE 15	68
TEXTE 16, 995A14-20	71
COMMENTAIRE 16	72

## **II. COMMENTAIRE DU LIVRE DE CE QUI EST APRES LA PHYSIQUE, DESIGNÉ PAR GRAND ALIF 76**

TEXTE 1, 987A 6-9	76
Commentaire 1	77
TEXTE 2, 987A 9-13	78
COMMENTAIRE 2	78
TEXTE 3, 987A 13-19	79
COMMENTAIRE 3	80
TEXTE 4, 987A 21-29	81
COMMENTAIRE 4	81
TEXTE 5, 987A 29-987B 2	83
COMMENTAIRE 5	84
TEXTE 6, 987B 4-19	86
COMMENTAIRE 6	88
TEXTE 7, 987B 21-25	91
COMMENTAIRE 7	91
TEXTE 8, 987B 25-988A 2	92
COMMENTAIRE 8	93
TEXTE 9, 988A 4-16	95
COMMENTAIRE 9	96
TEXTE 10, 988B 17-20	98
COMMENTAIRE 10	98
TEXTE 11, 988B 20-29	98
COMMENTAIRE 11	99
TEXTE 12, 988B 29-34	100
COMMENTAIRE 12	100
TEXTE 13, 988B 34-989A 5	102
COMMENTAIRE 13	102
TEXTE 14, 989A 5-18	103
COMMENTAIRE 14	104
TEXTE 15, 989A 18-30	105
COMMENTAIRE 15	106
TEXTE 16, 989A 30- 989B 6	108
COMMENTAIRE 16	108
TEXTE 17, 989B 6-13	110
COMMENTAIRE 17	110
TEXTE 18, 989B 13-29	111
COMMENTAIRE 18	112
TEXTE 19, 989B 29-990A6	114
COMMENTAIRE 19	114
TEXTE 20, 990A 6-10	116
COMMENTAIRE 20	116
TEXTE 21, 990A 10-18	117

COMMENTAIRE 21	117
TEXTE 22, 990A 18-22	118
COMMENTAIRE 22	118
TEXTE 23, 990A 22-29	119
COMMENTAIRE 23	119
TEXTE 24, 990A 29-34	120
COMMENTAIRE 24	122
TEXTE 25	120
COMMENTAIRE 25	122
TEXTE 26, 990B 5-8	122
COMMENTAIRE 26	123
TEXTE 27, 990B 8-15	123
COMMENTAIRE 27	124
TEXTE 28, 990B 15-22	126
COMMENTAIRE 28	127
TEXTE 29, 990B 22-27	129
COMMENTAIRE 29	129
TEXTE 30, 990B 27- 991A 8	129
COMMENTAIRE 30	131
TEXTE 31, 991A 8-20	133
COMMENTAIRE 31	134
TEXTE 32, 991A 20-29	135
COMMENTAIRE 32	136
TEXTE 33, 991A 29-991B4	137
COMMENTAIRE 33	138
TEXTE 34, 991B 4-9	139
COMMENTAIRE 34	139
TEXTE 35, 991B 9-13	140
COMMENTAIRE 35	141
TEXTE 36, 991B 13-21	142
COMMENTAIRE 36	143
TEXTE 37, 991B 21-25	144
COMMENTAIRE 37	144
TEXTE 38, 991B 26-28	145
COMMENTAIRE 38	145
TEXTE 39, 991B 28-30	146
COMMENTAIRE 39	146
TEXTE 40, 991B 31-992A2	147
COMMENTAIRE 40	148
TEXTE 41, 992A 2-11	148
COMMENTAIRE 41	149
TEXTE 42, 992A 11-13	150
COMMENTAIRE 42	151
TEXTE 43, 992A13-24	151
COMMENTAIRE 43	152
TEXTE 44, 992A 24-35	154
COMMENTAIRE 44	154
TEXTE 45, 992B1-8	156
COMMENTAIRE 45	156
TEXTE 46, 992B8-17	158
COMMENTAIRE 46	159
TEXTE 47, 992B17-30	160



COMMENTAIRE 47	161
TEXTE 48, 992B30-33	163
COMMENTAIRE 48	163
TEXTE 49, 992B33-993A10	164
COMMENTAIRE 49	164
TEXTE 50, 993A11-17	165
COMMENTAIRE 50	166
TEXTE 51, 993A 17-27	166
COMMENTAIRE 51	167

**III. COMMENTAIRE DU QUATRIEME TRAITE DU LIVRE DE CE QUI EST APRES LA PHYSIQUE.**  
**DESIGNE PAR LA LETTRE GAMMA**

**169**

TEXTE 1, 1003A21-32	169
COMMENTAIRE 1	170
TEXTE 2, 1003A 33-1003B22	173
COMMENTAIRE 2	174
TEXTE 3, 1003B22-1004A1	179
COMMENTAIRE 3	180
TEXTE 4, 1004A1-1004A34	183
COMMENTAIRE 4	184
TEXTE 5, 1004A34-B26	188
COMMENTAIRE 5	189
TEXTE 6, 1004B27-1005A18	191
COMMENTAIRE 6	192
TEXTE 7, 1005A19-B2	194
COMMENTAIRE 7	195
TEXTE 8, 1005B2-19	198
COMMENTAIRE 8	199
TEXTE 9, 1005B19-1006A20	202
COMMENTAIRE 9	204
TEXTE 10, 1006A18-B11	207
COMMENTAIRE 10	208
TEXTE 11, 1006B11-31	210
COMMENTAIRE 11	211
TEXTE 12, 1006B31-1007A20	214
COMMENTAIRE 12	214
TEXTE 13, 1007A20-33	216
COMMENTAIRE 13	217
TEXTE 14, 1007A33-B18	219
COMMENTAIRE 14	219
TEXTE 15, 1007B18-1008A7	222
COMMENTAIRE 15	223
TEXTE 16, 1008A7-349	225
COMMENTAIRE 16	226
TEXTE17, 1008A34-1008B	228
COMMENTAIRE 17	229
TEXTE 18, 1008B12-1009A5	230
COMMENTAIRE 18	231
TEXTE 19, 1009A6-30	234
COMMENTAIRE 19	235
TEXTE 20, 1009A30-38	238
COMMENTAIRE 20	239

TEXTE 21, 1009A38-1010A1	240
COMMENTAIRE 21	242
TEXTE 22, 1010A1-25	245
COMMENTAIRE 22	246
TEXTE 23, 1010A25-1010B1	249
COMMENTAIRE 23	249
TEXTE 24, 1010B1-14	250
COMMENTAIRE 24	251
TEXTE 25, 1010B14-1011A2	252
COMMENTAIRE 25	253
TEXTE 26, 1011A3-B1	255
COMMENTAIRE 26, P. 442-447	257
TEXTE 27, 1011B1-1012A17	259
COMMENTAIRE 27	262
TEXTE 28, 1012A17-1012B9	267
COMMENTAIRE 28	268
TEXTE 29, 1012B 8-13 ET 1012B 16-30	271
COMMENTAIRE 29	273

**IV. COMMENTAIRE DU SIXIEME LIVRE DE CE QUI EST APRES LA PHYSIQUE, DECRIT PAR LA LETTRE HAA** **276**

TEXTE1, 1025B 3-28	277
COMMENTAIRE 1	278
TEXTE 2, 1025B28-1026A3	282
COMMENTAIRE 2	283
TEXTE 3, 1026A23-31	286
COMMENTAIRE 3	287
TEXTE 4, 1026A31-B24	288
COMMENTAIRE 4	289
TEXTE 5, 1026B 24-1027A 19	292
COMMENTAIRE 5	293
TEXTE 6, 1027A19-26	295
COMMENTAIRE 6	296
TEXTE 7, 1027A26-B14	297
COMMENTAIRE 7	298
TEXTE 8, 1027B15-1028A6	300
COMMENTAIRE 8	301

**CONCLUSION** **304**

**APPENDICES** **321**

<b>APPENDICE 1 : CONTENU ET STRUCTURE DU TEXTE ARABE DE LA <i>METAPHYSIQUE</i></b>	<b>325</b>
I. LES ORIGINES D'UNE <i>METAPHYSIQUE</i> A ONZE LIVRES	325
II. L'INVERSION DES DEUX LIVRES	332
III. L'ABSENCE DES TROIS LIVRES	333
<b>APPENDICE 2 : LES LACUNES DU TEXTE ARABE D'ARISTOTE</b>	<b>339</b>
I. LES LACUNES DU LIVRE <i>GRAND ALPHA</i> : ABSENCE DES CINQ PREMIERS CHAPITRES ET DU CHAPITRE SEPT	339
II – LES LACUNES DU LIVRE <i>GAMMA</i>	351
III. LES LACUNES DU LIVRE EPSILON	362
<b>APPENDICE 3 : LES DIFFERENTES ERREURS DE TRADUCTION DANS LE TEXTE ARABE</b>	<b>369</b>
I. LES ERREUR DU LIVRE GRAND ALPHA	369

<b>II. LES ERREURS DU LIVRE <i>EPSILON</i></b>	<b>395</b>
<b><u>ANNEXES</u></b>	<b><u>407</u></b>
<b>ANNEXE 1 : LES DIFFERENTES TRADUCTIONS UTILISEES PAR AVERROES</b>	<b>407</b>
<b>ANNEXE 2 : LES CORRUPTIONS DU TEXTE ARABE</b>	<b>413</b>
<b>ANNEXE 3 : LES DIFFERENTES ERREURS DE TRADUCTION</b>	<b>418</b>
<b><u>BIBLIOGRAPHIE</u></b>	<b><u>433</u></b>
<b><u>RÉSUMÉ EN ANGLAIS</u></b>	<b><u>449</u></b>

## Citation

*« Si tous les secours de la philosophie moderne, si toute la pénétration des meilleurs esprits ne suffisent pas pour lever les voiles qui enveloppent pour nous la pensée d'Aristote, comment Ibn-Roshd, qui n'avait entre les mains que des versions souvent inintelligibles aurait-il été plus heureux ? »*

Ernest Renan, *Averroès et l'Averroïsme*,  
Auguste Durand, 1853, p. 52



# Introduction

## L'objet du présent travail

Ce présent travail a pour objet une traduction commentée des premiers livres du *Grand Commentaire*<sup>1</sup> d'Averroès à la *Métaphysique* d'Aristote à partir de l'édition critique établie par Maurice Bouyges<sup>2</sup>, à savoir *Petit alpha*, *Grand Alpha*, *Gamma* et *Epsilon*<sup>3</sup>. Ce travail s'inscrit d'une façon générale, dans l'intérêt que je porte pour la transmission de la pensée grecque chez les auteurs musulmans du Moyen Âge, et d'une façon particulière, pour la restitution de la pensée métaphysique d'Aristote selon Averroès, car interroger Averroès, c'est interroger un auteur, dont la seule finalité était de commenter Aristote tel qu'il le lisait, abstraction faite de toutes considérations extérieures.

Deux parties caractérisent ce travail traduction. Une première partie qui sera consacrée à traduire le texte d'Aristote que contient le *Grand commentaire* afin de déterminer et mettre en exergue toutes les variantes qu'offre le texte arabe. C'est pourquoi, toutes les traductions françaises seront sollicitées à commencer par celle qui a été établie par M. Duminil et A. Jaulin<sup>4</sup>, sans pour autant négliger toutes les traductions partielles<sup>5</sup>, parce que comme dirait Averroès, elle est la dernière dans l'ordre

---

<sup>1</sup> *Le Grand commentaire de la Métaphysique*, édit. M. Bouyges, IV volumes, Liban, Dar el-Mashreq, 1938-1952.

<sup>2</sup> Le père Maurice Bouyges est né en 1878 (m. 1951) à Aurillac. Il a étudié l'arabe classique au collège-séminaire jésuite de Ghazir à Beyrouth avant d'étudier la philosophie et la théologie en France. Sur les conseils d'un de ses professeurs, il a conçu l'idée d'éditions critiques des textes des philosophes arabes, qui deviendra par la suite *La Bibliotheca Arabica Scholasticorum*. Après la première guerre mondiale à laquelle il participa, il enseigna à l'université de Saint Joseph à Beyrouth et se consacra à l'établissement des textes arabes, dont le *Grand Commentaire d'Averroès à la Métaphysique d'Aristote* en quatre volumes.

<sup>3</sup> Je n'ai pas tenu compte du livre *Bêta*, car il a fait l'objet d'une traduction commentée par Laurence Bauloye, Paris, Vrin, 2002. Quant au livre Delta, dont le contenu est de répertorier les différentes acceptions de tous les concepts propres à la science de l'être, il ne cadre pas avec l'objet de ce présent travail, car l'un de mes objectifs est d'étudier la pensée métaphysique d'Aristote. Toutefois, je ne l'ai pas délaissé pour autant, car les commentaires d'Averroès ont été sollicités à diverses reprises.

<sup>4</sup> *Métaphysique*, présentation et traduction par M. P. Duminil et A. Jaulin, Paris, Garnier-Flammarion, 2008.

<sup>5</sup> La traduction de J. Tricot (Vrin, 1986) a également été consultée tout au long de ce travail. Quant aux traductions partielles, j'ai tenu compte de la traduction de B. Cassin et M. Narcy pour le livre *Gamma* (la décision du sens « *Le livre Gamma de la Métaphysique d'Aristote* », Paris, Vrin, 1989) et de celle d' E. Berti pour le livre *Epsilon* (Paris, Vrin, 2015)

de la connaissance<sup>1</sup> et que son but correspond à l'un de ceux que j'espère atteindre.

La deuxième partie sera, quant à elle, consacrée à la traduction du commentaire d'Averroès lui-même, de le suivre pas à pas dans ses explications linéaires afin de déterminer la manière avec laquelle il interprète les différentes doctrines aristotéliennes et déceler ce qui lui appartient en propre et ce qui relève stricto sensu de la pensée d'Aristote.

Il va de soi que ma quête ne consiste nullement à retrouver le texte d'Aristote. Tout d'abord, nous n'avons nullement cette prétention de nous substituer aux hellénistes les plus émérites. Ensuite, notre source est indirecte, car elle s'appuie sur plusieurs traductions arabes, faites soit à partir d'un intermédiaire, à savoir le syriaque, soit à partir du grec, si bien que retrouver le vrai Aristote serait un combat perdu d'avance. En effet, il est rare qu'une œuvre garde son authenticité lorsqu'elle est traduite une première fois et encore moins lorsqu'elle est traduite à partir d'un intermédiaire de l'intermédiaire, si bien qu'il serait difficile de se défaire des aléas de la traduction et des erreurs des traducteurs.

## Les enjeux

A travers une traduction commentée de quatre des six premiers livres du *Grand Commentaire* d'Averroès à *La Métaphysique* d'Aristote<sup>2</sup> mes objectifs sont multiples. Tout d'abord, déterminer la nature du texte arabe avec ce qu'il contient et ce qu'il exclut afin de se faire une idée précise de son contenu. Est-ce que le contenu doctrinal de chacun des quatre livres correspond à ce qui est communément admis à leur sujet ? Apportent-ils quelques éclaircissements permettant d'avancer la recherche ? Ou encore, sont-ils sans intérêt tellement la pensée d'Aristote est altérée ?

En outre, Averroès a utilisé pour la plupart des livres la traduction d'Astât, qui fut la première et la principale traduction arabe du traité d'Aristote. Or, c'est cette même traduction qui a été utilisée par les penseurs musulmans antérieurs. Pourtant, nous connaissons tous les œuvres métaphysiques d'al-Kindî<sup>3</sup>, d'al-Fârâbî<sup>4</sup> et d'Avicenne<sup>5</sup>, sans pour autant connaître le support à partir duquel ces « métaphysiques musulmanes » ont été forgées. C'est pourquoi, j'aimerais, à travers cette traduction

---

<sup>1</sup> Pour être plus précis, elle l'était lorsque j'ai commencé mon travail de traduction. Mais depuis, une nouvelle traduction a été établie par C. Rutten et A. Stevens aux éditions de la Pléiade en 2014, dont j'ai tenu compte.

<sup>2</sup> Sur les onze livres qui ont été commentés par Averroès, seuls deux livres ont fait l'objet d'une traduction. Le livre *Bêta* par L. Bouloye, Paris, Vrin, 2002, et le livre *Lambda* par M. haubert, Paris, les Belles Lettres, 1984. Par ailleurs, il existe une traduction anglaise de ce même livre : CH. GENEQUAND, *Ibn Rushd's Metaphysics*, introduction et traduction anglaise du commentaire sur le livre *Lambda*, Leyde, 1984.

<sup>3</sup> *Œuvres philosophiques et scientifiques d'al-Kindî*. Volume II : *Métaphysique et cosmologie*, par R. Rashed et J. Jolivet, Leyde, Brill, 1998.

<sup>4</sup> *Epître de l'Essai sur le Dessein de la Métaphysique*, trad. I. Ali et J. P. Faye, Paris, Alqualam Livres, 2014

<sup>5</sup> *La Métaphysique du Shifâ', al-Ilâhiyyât*, introduction, traduction et notes par Georges C. Anawati, 2 volumes, Paris, Vrin, 1985 (1<sup>er</sup> vol. 1978).

française, offrir aux hellénistes le texte qui a rendu possible l'émergence de ces pensées afin d'avoir une idée précise de la nature du texte arabe de la *Métaphysique*.

Et enfin, étudier de plus près le commentaire d'Averroès afin de déterminer la manière avec laquelle il commente ces quatre traités. Reste-t-il fidèle au texte ? Parvient-il à surmonter les lacunes et les erreurs des traducteurs ? Demeure-t-il fidèle à l'esprit d'Aristote ou bien s'en éloigne-t-il en dépit de l'exactitude du texte arabe au point d'adopter une position médiane semblable à celle d'Al-Kindi<sup>1</sup>, d'Al-Fârâbî<sup>2</sup> ou d'Avicenne<sup>3</sup>, le classant définitivement parmi ces auteurs néoplatoniciens, qui pour diverses raisons, ont concilié les thèses d'Aristote et de Plotin ?

Quelques résultats de recherche seront exposés dans les Appendices et dans les Annexes. Il sera d'abord question de quatre études qui seront relatives à la nature du texte arabe et au commentaire d'Averroès : la première étude sera consacrée à examiner le contenu et la structure du texte arabe de la *Métaphysique* afin de montrer ce qui le caractérise<sup>4</sup>. La deuxième étude sera consacrée à l'étude des différentes lacunes contenues dans les quatre traités traduits afin de juger de leur conséquence sur l'unité doctrinale de chacun des traités et sur le commentaire d'Averroès. Et enfin, j'examinerai les différentes erreurs de traduction et leur conséquence sur le commentaire d'Averroès et sur la restitution de la pensée d'Aristote.

Ensuite, trois parties seront abordées sous forme de tableaux dans les Annexes. Une première partie dans laquelle je répertorie toutes les traductions sollicitées par Averroès en les confrontant à l'édition de madame Jaulin. Une deuxième partie sera à répertorier toutes les corruptions du texte arabe. Et enfin, une troisième partie sera consacrée à montrer toutes les erreurs de traduction en les comparant avec le texte que nous connaissons d'Aristote.

---

<sup>1</sup> Abû Yûsuf ya'qûb ibn Ishâq al-Kindi, né en 801 à Koufa en Irak (m. 873 à Bagdad) il était considéré comme le premier philosophe de langue arabe. Il joua un rôle important dans la réception des textes grecs et leur diffusion, car il fonda un cercle de traducteurs qui travaillaient pour lui, dont Astât. C'est ce dernier qu'Ibn al-Nadim désigne dans *Kitâb al-Fihrist* comme le traducteur principal de la *Métaphysique* et qui a été réalisée pour le philosophe *al-Kindi*.

<sup>2</sup> Abû Nasr Muhammed ibn Muhammed ibn Tharkân ibn Uzalagh al-Fârâbi est un philosophe musulman d'origine perse, né à Farab au Gran Khorasan en 872 (m. 950 à Damas). Il contribua grandement au développement de la philosophie grecque et à son enseignement. Ibn al-Nadim le qualifiait de : « *Premier penseur musulman qui éte un philosophe au sens grec de ce terme* ». *Al-Fihrist*, éd. G. Flügel, Leipzig, 1871, p. 255. En effet, il était le premier à élaborer un système philosophique propre, car son originalité consistait entre autres à opérer une jonction entre les doctrines de Platon et d'Aristote.

<sup>3</sup> Abû Ali 'al-Hussayn ibn 'Abd Allâh ibn Sînâ né, en 980 dans la province de Grand Khorasan (Ouzbékistan) et décédé en 1037, est un philosophe, médecin et scientifique perse de confession musulmane. Il fût considéré comme le troisième maître après Aristote et Al-Fârâbî par ses disciples et irrégieux par ses détracteurs, tels qu'Al-Ghazâlî et ibn Taymiyya. Il fût un auteur prolifique (G. C. Anawati lui attribue 276 titres), qui toucha à tous les domaines du savoir. Sa doctrine philosophique que nous retrouvons dans le livre *al-Shifâ* (éd. G. C Anawati) est une doctrine d'inspiration néoplatonicienne.

<sup>4</sup> En effet, mon interrogation portera sur les raisons de l'absence de la totalité des livres dans le *Grand commentaire* et essayer de comprendre pourquoi c'est *Petit Alpha* qui occupe la première position dans l'ordre d'énonciation.



## Pourquoi Averroès ?

S'arrêter sur l'aristotélisme de certains penseurs musulmans, tels que al-Kindi, al-Fârâbî ou Avicenne, c'est s'arrêter sur une pensée néoplatonicienne, qui pour diverses raisons, nous éloigne de l'esprit d'Aristote plus qu'elle nous rapproche. Ce qui n'est guère compatible avec l'objet de ce présent travail, car l'un de mes objectifs consiste dans la restitution de la pensée d'Aristote en tant que telle. Or, étudier un de ces penseurs, c'est nous éloigner à coup sûr de cette quête. C'est ce qui est aisé à comprendre à partir de l'exposition de quelques unes de leurs doctrines.

L'examen du traité d'al-Kindi sur *la Philosophie première*<sup>1</sup>, nous montre que c'est un traité où se mêlent les doctrines platoniciennes avec les doctrines aristotéliennes, ou plus précisément, certaines thèses d'Aristote sont mises au service des doctrines de Plotin afin d'établir notamment la thèse de l'unicité divine (*tawhid*). En effet, dès le début de ce traité, al-Kindi assimile la philosophie première à la connaissance de la Réalité Première qui est Cause de toutes les réalités. Or, la nécessité de connaître ce « Premier » ou le « Vrai » qui sont des noms divins, est établie à partir du passage 993b23-24 du premier chapitre du livre petit Alpha, dans lequel Aristote soutenait que nous ne connaissons le vrai qu'à partir du moment où nous connaissons sa cause :

*« Ce que nous cherchons du vrai, nous ne le trouvons pas sans lui avoir trouvé une cause, et la cause de l'être de toute chose et de sa stabilité est le vrai, puisque tout ce qui a une existence a une vérité et qu'ainsi, nécessairement, le vrai est, pour des existences qui sont. La philosophie la plus noble et du plus haut rang est la philosophie première : je veux dire la science du Vrai premier qui est la cause de tout vrai ».*<sup>2</sup>

Cette philosophie première est, comme nous pouvons le voir, exclusivement théologie, car son objet consiste dans la connaissance des raisons des choses par opposition à la connaissance des choses. C'est dans cette perspective que Dieu est défini comme le Principe Premier, l'Un vrai, considéré comme unique, nécessaire, non-causé et infini.

Il en est de même pour le système philosophique d'al-Fârâbî, car il est une synthèse entre plusieurs penseurs grecs, notamment Platon, Aristote et Plotin, que H. Fakhry résume d'ailleurs assez bien : *« Aristotélicien dans sa logique et sa physique, platonicien dans son éthique et sa politique et plotinien dans sa métaphysique »*<sup>3</sup>.

Cette volonté de concilier des doctrines qui sont par définition opposées le poussa même à écrire un traité dans lequel il réconcilie les doctrines de Platon et d'Aristote, en démontrant, dans le sillage de l'école d'Alexandrie, que cette opposition n'est due qu'à une méconnaissance des idées des deux penseurs :

---

<sup>1</sup> *Sur la philosophie première*, dans Œuvres philosophiques et scientifique d'al-Kindi, vol. II, Métaphysique et cosmologie, trad. R. Rashed et J. Jolivet, Leyde-Boston, Brill, 1998, p. 8-99.

<sup>2</sup> *Sur la Philosophie première*, dans Œuvres philosophique et scientifique d'al-Kindi, tome II, Métaphysique et cosmologie, trad. R. Rashed et J. Jolivet, Leyde-Boston, Brill, 1998, p. 9.

<sup>3</sup> H. Fakhry, *Histoire de la philosophie arabe*, tome 2, Beyrouth, 1958, p. 97

« Quand j'ai vu que la plupart de nos contemporains s'attaquent mutuellement et se disputent pour savoir si le monde a commencé ou s'il est éternel, qu'ils prétendent qu'un désaccord existe entre les deux célèbres sages sur l'existence du premier créateur et sur les causes venant de lui, sur le problème de l'âme et de l'intelligence, sur la rémunération des actions bonnes ou mauvaises et sur beaucoup de questions sociales, morales et logiques, j'ai voulu, dans mon présent traité, afin de clarifier l'accord de leurs doctrines et dissiper le doute et l'incertitude dans les cœurs de ceux qui lisent leurs livres, entreprendre d'harmoniser leurs opinions et mettre en lumière le sens de leurs dires »<sup>1</sup>.

Il est donc manifeste qu'il n'existe aucune opposition pour al-Fârâbî entre les deux systèmes philosophiques y compris au sujet de la problématique de la création du monde<sup>2</sup>. Or, nous savons tous que la position aristotélicienne de l'éternité du monde<sup>3</sup> est par définition incompatible avec la thèse créationniste de Platon, exposée dans *Le Timée*<sup>4</sup>, et que cette opposition concerne quasiment tous les domaines du savoir. Ce qui

---

<sup>1</sup> Livre de concordance entre les opinions des deux sages, le divin Platon et Aristote, traduction par E. Abdel Massih, revue *Melto. Parole de l'Orient*, vol. 5, n° 2, 1969, p. 313.

<sup>2</sup>Al-Fârâbî parvient à résoudre la question de l'éternité du monde en se référant au livre « *La théologie d'Aristote* », dans lequel la thèse créationniste est clairement soutenue, à partir de l'existence d'une matière première créée par Dieu : « Celui qui considère ce qu'il dit au sujet de la divinité dans le livre intitulé *La Théologie n'aura pas de doute au sujet de son affirmation sur l'existence du créateur de ce monde* ». Livre de concordance entre les opinions des deux sages, p. 343. Or, ce livre qui n'est qu'une synthèse de la IV et VI *Ennéades* de Plotin et de certaines thèses physiques aristotéliciennes, a été considéré à tort pendant le Moyen Âge comme étant d'Aristote. Traduit par Ibn Na'îma al-Hîmsi au 9<sup>e</sup> siècle et corrigé par Al-Kindi, il a eu une très grande influence chez des philosophes tels que Al-Kindi, al-Fârâbî et Avicenne, qui étaient convaincus de son origine aristotélicienne.

<sup>3</sup> La thèse de l'éternité du monde est exposée dans le livre VIII de la *Physique* et dans les chapitres 6-8 du livre *Lambda* de la *Métaphysique*. Elle est démontrée à partir de l'éternité du temps, du mouvement et de l'existence d'une substance éternelle et immobile. Nous pouvons la résumer de la façon suivante. Le monde a pour caractéristique d'être toujours en mouvement et temporel. Ce mouvement perpétuel ne peut provenir que d'un premier Moteur immobile et éternel (*Physique*, VIII, 6, 258b10-259a7), qui se meut lui-même sans être mû (VIII, 5, 256a28-256b2), d'une manière circulaire (livre VIII, 9, 265a27-265b7). Ce premier moteur ne peut être qu'immobile, car s'il était mobile, il aurait besoin d'un autre moteur pour le mouvoir et cela à l'infini. (Conclusion du livre VII de la *Physique*). En outre, le mouvement ne peut exister sans le temps (*c'est le nombre du mouvement selon l'antérieur et le postérieur, Physique*, IV, 11, 219b1), temps qui n'est que la réalisation sensible du mouvement. Or, étant donné que le temps ne se réalise que dans la conscience humaine (*il n'y a pas de temps sans l'âme*), il y a temporalité et donc mouvement, et si cette conscience ne peut pas ne pas être, elle est éternelle. Aussi en est-il de même pour le mouvement qui est lié à la conscience qui est elle-même temporalité. Et enfin, s'il existe deux types de substances physiques, corruptible et éternelle, il doit exister une substance éternelle et immobile (livre *Lambda*, 6, 1071b4-5), car si toutes les substances étaient corruptibles, tout serait corruptible.

<sup>4</sup> En effet, c'est dans le *Timée* que Platon va exposer l'origine de la formation de l'univers à partir du mythe du démiurge, qui serait l'auteur de l'univers. Ce dernier est bon et sans désirs et souhaite que toutes les choses lui soient semblables, c'est à dire bonnes. Il fait passer le monde du désordre à l'ordre, en mettant l'intelligence dans l'âme et celle-ci dans un corps et en faisant du monde un animal, doué d'une âme et d'une intelligence. Il prend le feu et la terre pour former l'univers qu'il unit avec deux éléments intermédiaires, à savoir l'air et l'eau, de sorte que ce que le feu est à l'air,

n'est pas le cas d'al-Fârâbî, puisqu'il affirme à la fin de sa démonstration sur l'impossibilité d'une éventuelle opposition entre les deux penseurs :

*« Celui qui sans s'obstiner, médite sur ce que nous avons rapporté des affirmations des deux sages, n'éprouvera plus le besoin de suivre les opinions erronées, les fausses idées étrangères, et de se rendre par là coupable, en attribuant à ces hommes distingués ce dont ils sont innocents et très loin. Nous terminons par là, ce que nous avons proposé de démontrer, à savoir l'accord entre les opinions des deux sages Platon et Aristote »<sup>1</sup>.*

Il en est de même pour Avicenne, dont le système philosophique est une synthèse entre les idées plotiniennes et aristotéliennes. D'ailleurs, la critique d'Averroès à son égard est toujours accomplie au nom de l'aristotélisme, qu'Avicenne avait tendance à déformer en le mélangeant avec certaines thèses plotiniennes. Ses attaques sont aussi bien présentes dans des œuvres plus personnelles, tel que *l'Incohérence de l'incohérence*<sup>2</sup> que dans des œuvres consacrées à expliquer la pensée d'Aristote, comme c'est le cas dans le *Grand commentaire à la Métaphysique*. Pour ne citer que quelques griefs dans le *Grand Commentaire*, Averroès lui reproche d'avoir posé la génération de l'homme à partir de la terre<sup>3</sup>, d'avoir fait de l'un et de l'être des attributs qui s'ajoutent à l'essence d'une chose<sup>4</sup> ; d'avoir assigner au métaphysicien la

---

l'air l'est à l'eau et l'eau à la terre. Alors que ces quatre éléments subissaient l'action du hasard avant la formation du monde, le démiurge les ordonna par le biais du nombre, de sorte que c'est à partir de cet ordre que naîtra le monde et grâce auquel il est un. Il donna à ce monde une forme sphérique et un mouvement de rotation sur lui-même, sans changer de place, lui interdisant ainsi les six autres mouvement (haut-bas ; gauche-droite, avant-arrière), 27e-30c et 37c-38c, trad. L. Robin, Paris, éditions de la Pléiade, 1950, p. 443-p. 445 et p. 453-455.

<sup>1</sup> *Livre de Concordance entre les opinions des deux sages*, trad. E. Abdel-Massih, *Parole de l'Orient*, 1969, p. 354.

<sup>2</sup> *Incohérence de l'incohérence*, éd. M. Bouyges, Beyrouth, Dar el-Machreq, 1930. C'est un livre de défense de la philosophie contre les attaques portées par Al-Ghazali dans *l'Incohérence des philosophes* (Dar el-Machreq, 1927) à l'égard des Idées rationnelles qui contredisent les principes mêmes du Coran. Or, Averroès stigmatise systématiquement Avicenne, coupable à ses yeux, des errements dont Al-Ghazali accuse les philosophes. Voir par exemple p. 245-246,

<sup>3</sup> *« De la même manière, il y a ceux qui nient la nécessité de l'idée selon laquelle les formes sont particularisées et associées à une matière déterminée, de sorte que nous trouvons Avicenne, malgré la renommée de sa position en philosophie, soutenir qu'il est possible que l'homme naisse de la terre tout comme la souris »*, C. 15, p. 46, 18- 47, 1.

<sup>4</sup> Cette thèse avicennienne selon laquelle l'être est distinct de l'essence et que tout ce qui arrive à un être sensible est de l'ordre de l'accident est critiquée à deux reprises par Averroès. Une première fois au passage 1017a27-29 du livre *Bêta* dans lequel Aristote affirme que les neuf catégories se rapporte à la substance : *« Lorsque nous disons que Zayd est blanc, ibn Sîna, en constatant que le blanc signifie quelque chose qui contient de la blancheur, il a imaginé que sa signification première porte sur le sujet et ensuite sur l'accident, alors que c'est le contraire, car la fonction première de l'accident est d'être dans un sujet »*, B, C. 14, p. 559, l. 1-5. Et une deuxième fois au passage 1003b28-30 du livre *Gamma*, dans lequel Aristote identifie l'un à l'être : *« Or, Avicenne a commis plusieurs erreurs à ce sujet en croyant que l'un et l'être signifient des attributs qui viennent s'ajouter à l'essence de la chose »* C. 3, p. 313, 6- 314, 11.

démonstration de l'existence de la nature, alors que cela est propre au physicien<sup>1</sup> ; d'engendrer les formes à partir de l'intellect actif appelé « *le donateur des formes* »<sup>2</sup> ; de soutenir que la matière existe dans tous les corps, alors que les corps célestes en sont dépourvus puisqu'ils sont éternels<sup>3</sup>.

Par conséquent, suivre ce courant d'interprétation est tout simplement inapproprié avec l'objet de ce travail, qui s'inscrit davantage dans la continuité du travail accompli jadis par Alexandre d'Aphrodise, à savoir la restitution de la pensée d'Aristote. En d'autres termes, essayer de comprendre la pensée métaphysique d'Aristote à partir d'al-Kindi, d'al-Fârâbî ou Avicenne c'est comme essayer de comprendre Aristote à partir de Simplicius, Porphyre ou bien encore Jean Philopon.

C'est la raison pour laquelle travailler sur Averroès, et non sur un autre penseur musulman, m'a été dicté par cette exigence de rationalité, par cette volonté et ce désir de retrouver l'Aristote grec que des siècles d'interprétation ont défigurés, au point que jusqu'à nos jours, diverses thèses variées et parfois même opposées se disputent la légitimité et la paternité aristotélicienne. Or, il est de l'avis de tous, qu'Averroès surnommé « le commentateur » au Moyen Âge pour la justesse de ses commentaires, fut l'un de des rares penseurs à rester fidèle à la pensée d'Aristote, quitte à fâcher l'orthodoxie. C'est précisément ce postulat qui constitue le point de départ de cette quête dans l'espoir d'apporter une contribution, ne serait-ce qu'infirme, à la compréhension de certaines doctrines de la métaphysique.

## Le choix du Grand Commentaire

Le Grand Commentaire est l'un des trois genres d'écrits propre à Averroès. Il se distingue autant par sa longueur que par sa profondeur des deux autres genres que sont l'épitomé et la paraphrase ou le commentaire moyen. En effet, Averroès commenta la plupart des œuvres d'Aristote sous ces trois formes. L'épitomé<sup>4</sup> ou l'abrégé se présente comme un résumé dans lequel il reprend la structure argumentative du texte sans tenir nécessairement compte de l'ordre d'exposition. Le commentaire moyen ou

---

<sup>1</sup> « Avicenne était convaincu que c'est lui (le métaphysicien) qui démontre son existence et que le physicien reçoit son existence de celui qui possède cette science. Or, cela n'est pas comme ce qu'il a cru. C'est ce que nous avons montré dans la science physique », C. 5 du livre Delta, p. 508, 9-11.

<sup>2</sup> « Avicenne était convaincu que toutes les formes proviennent de l'intellect actif, qu'il appela le donateur des formes », C. 31 du livre Dzêta, p. 882-883.

<sup>3</sup> « Il apparaît ici que le corps céleste ne possède pas une puissance divisible selon la division du corps, je veux dire une forme matérielle, car si cela était ainsi, il contiendrait la matière qui est en puissance. Or, nous avons montré à la fin du deuxième livre « du Ciel » que rien d'éternel ne possède une puissance corruptible. <Or> Avicenne a imaginé en ce sens que la matière qui est en puissance existe pour tous les corps », C. 10 du livre Lambda, trad. A. Martin, p. 1447.

<sup>4</sup> *Les abrégés sur la Physique et la Métaphysique*, bibliothèque nationale de Madrid, Ms. n° 5000. *Le Nécessaire en logique* est un abrégé de tous les livres de l'*Organon* d'Aristote et l'*Isagogé* de Porphyre (manuscrit arabe en caractère hébraïque), Bibliothèque nationale de Paris, Ms. hebr. 1008. *Le livre sur Les Animaux* (*Les Parties des animaux* et la génération des animaux) dont le manuscrit arabe est perdu. Toutefois, il existe une traduction latine imprimée dans l'édition de Venise, 1560, t. VI, ff. 198 v-270 v pour les *Parties des animaux* et le t. VII, ff. 177 v-263 r pour la *Génération des animaux*.

paraphrase<sup>1</sup>, est un résumé qui suit l'ordre de l'énonciation au détriment d'un examen synthétique. Quant au grand commentaire<sup>2</sup>, c'est un commentaire linéaire dans lequel Averroès, après avoir procédé à un découpage du texte d'Aristote qu'il reproduit dans son commentaire, commente linéairement chaque proposition. C'est ainsi par exemple, que le livre *Petit Alpha* est divisé en seize sections inégales dont chacune est divisée en autant de propositions qui sont commentées linéairement après avoir été reproduites.

En ce qui concerne le traité d'Aristote sur la métaphysique, j'avais le choix entre le *Grand commentaire* ou le *Résumé*<sup>3</sup>. Mais, étant donné que mon but n'ai pas d'avoir une vue globalisante sur ce qu'est la métaphysique selon Averroès, j'ai tout naturellement porté mon attention sur le *Grand commentaire*.

Or, comme je l'ai dit plus haut, ce choix obéit à trois impératifs : accéder à la pensée d'Averroès afin de déterminer la manière avec laquelle il commente tous les passages, y compris ceux qui portent encore à polémique. Etudier de plus près le texte arabe de la *Métaphysique* en le confrontant à toutes les éditions françaises afin d'en souligner toutes les variantes, et enfin, permettre aux hellénistes d'accéder à une partie de la version arabe de la *Métaphysique* afin d'avoir une opinion plus précise sur la nature du texte qui a donné naissance à tous les commentaires des philosophes musulmans sur ce traité, car c'est à partir de la même traduction, à savoir celle d'Astât, qu'ils ont élaboré leurs doctrines métaphysiques.

## Pourquoi la traduction d'A. Jaulin et M-P. Duminil ?

---

<sup>1</sup> Averroès a composé plusieurs Commentaires moyens. Parmi ces commentaires pour lesquels nous possédons encore les textes arabes, nous avons : *le Commentaire moyen* sur l'ensemble de l'*Organon* d'Aristote, soit les huit livres. Le Laurentianus de Florence, CLXXX, 54 et celui de l'université de Leyde sous la référence MMDCCCXX (2073). *Le Commentaire moyen sur la Physique*, dont le manuscrit arabe se trouve au British Museum, sous la référence add, 9061. *Le Commentaire moyen sur De la Génération et de la corruption*, bibliothèque Bodley de l'université Oxford, n. 131, ff. 51 sqq. *Le Commentaire moyen sur le traité Du Ciel*, université de Leyde, Or. 2075 (cod. arabe. 1693). *Le Commentaire moyen sur les Météorologiques*, bibliothèque Bodley de l'université d'Oxford, N° 131, ff. 174 sqq. *Le Commentaire moyen De l'âme*, bibliothèque nationale de Paris, Ms, Herb. 1009, ff. 102 v sqq. *Le Commentaire moyen sur les Parva naturalia*, dont il existe trois manuscrits : Âya Sophia, n. 1179 à Istanbul ; biblio. Nationale à Paris, MS, heb 1009 et Modène, n° 13. Quant aux commentaires dont nous ne possédons pas de texte arabe, mais dont nous possédons une traduction latine, il y a *le Commentaire moyen sur la Métaphysique* (édition de Venise, 1560, t. VIII, ff. 5 r-369 v), et *le Commentaire moyen sur l'Ethique à Nicomaque* (édition de Venise, 1560 t. III, ff. 180 r-318 v).

<sup>2</sup> Hormis le *Grand commentaire à la métaphysique*, nous ne possédons pas de manuscrit arabe pour les autres grands commentaires, alors que nous en possédons des traductions latines. *Le Grand commentaire sur les Seconds analytiques*, traduction latine imprimée dans l'édition de Venise, 1560, t. II, ff. 1 r-223 r. *Grand commentaire sur le traité De l'âme*, édition de Venise, 1560, t. VII, ff. r-141 v. *Grand commentaire sur la Physique*, édition de Venise, t. IV. *Grand commentaire sur le traité Du ciel*, édition de Venise, t. VI, ff. 5 r-141 v.

<sup>3</sup> *Compendio de metafisica*, texte arabe et traduction espagnole par Carlos Quiro Rodriguez, Madrid, Imprenta de Estanislao Maestre, 1919. Ce résumé a fait l'objet d'une traduction anglaise : *On Aristotle's « Metaphysics », An Annotated translation of the so-called « Epitome »*, trad. A. Rüdiger, Berlin, De Gruyter, 2010.

Afin de se rapprocher autant que possible de l'esprit d'Aristote, j'ai opté pour une traduction littérale par opposition à une traduction synthétique, même si je suis conscient que je vais perdre en éloquence et en fluidité, car cette littéralité a pour seul impératif catégorique de reproduire le sens du texte. C'est pourquoi, j'ai fait le choix de traduire verbe par un verbe, une proposition par une proposition et un adjectif par un adjectif. En outre, je n'ai apporté aucune correction ni aucun rajout au texte, si ce n'est quelques connecteurs logiques, mis entre crochets, afin de montrer les articulations de des différentes argumentations d'Aristote. En effet, apporter des modifications, c'est tout simplement interpréter et par conséquent dénaturer le texte, alors que mon but est simplement de rendre le texte tel que nous le lisons. C'est pourquoi, toutes les variantes, y compris toutes les erreurs de traductions seront reproduites, afin de montrer la nature du texte arabe et ce qui le distingue de toutes les éditions françaises.

En dépit des différentes traductions que nous possédons de la *Métaphysique* d'Aristote, que ce soit celle de David Ross<sup>1</sup> en Anglais ou de Jules Tricot<sup>2</sup> en français, c'est celle d'Annick Jaulin et Marie-Paule Duminil que j'ai choisi comme traduction principale en raison de sa similitude avec notre propre méthode contrairement aux deux premières. En effet, Ross a apporté plusieurs modifications au texte, n'hésitant pas à supprimer certains passages ou apporter certaines corrections, tandis que la traduction de J. Tricot, d'inspiration thomiste, est une traduction synthétique qui a le désavantage de privilégier le sens à la forme, si bien que toute tentative pour retrouver les mêmes termes serait vaine. Or, le choix de suivre le texte établi par A Jaulin peut s'expliquer de plusieurs manières. D'abord, sa finalité est identique à la mienne, à savoir la restitution de la pensée d'Aristote. Ensuite, sa traduction est littérale au même titre que la mienne, si bien que ce fait s'est vérifié à diverses reprises, particulièrement pour les livres *Petit Alpha* et *Gamma*, car plusieurs passages sont quasi identiques. Et enfin, cette traduction, étant la dernière d'un point de vue chronologique<sup>3</sup>, sa finalité est précisément de pallier au manque des traductions antérieures en tentant de se rapprocher autant que possible du texte. C'est pourquoi, il aurait été inapproprié de ne pas en tenir en compte comme texte de référence.

Toutefois, la traduction de J. Tricot n'a pas été abandonnée pour autant, car en dépit de tout ce qu'on pourrait lui reprocher, elle demeure d'un secours fondamental, ne serait-ce que pour la somme importante de notes qu'elle recèle et de la profondeur de ses explications, étayées par toute la tradition de commentateurs. En outre, j'ai également tenu compte de certaines traductions partielles. C'est le cas notamment de la traduction de B. Cassin et M. Narcy<sup>4</sup> pour le livre *Gamma* et de celle d'E. Berti<sup>5</sup> pour le livre *Epsilon*.

---

<sup>1</sup> *Aristotle Metaphysics*, 2 vols, Oxford University Press, 1997 (1<sup>ère</sup> édit. 1924).

<sup>2</sup> *Métaphysique*, trad. J. Tricot, 2 vols, Paris, Vrin, 1986 (1<sup>ère</sup> trad. 1933).

<sup>3</sup> Toutefois, nous devons nuancer notre propos. En effet cette traduction était considérée comme la dernière, car nous avons entamé ce présent travail en 2009. Mais depuis, une nouvelle traduction a vu le jour. C. Rutten et A. Stevens, *Aristote. Métaphysique*, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, 2014.

<sup>4</sup> B. Cassin et M. Narcy, *La Décision du sens, «Le livre Gamma de la Métaphysique d'Aristote»*, Paris, Vrin, 1989.

<sup>5</sup> E. Berti, *Livre Epsilon de La Métaphysique*, Paris, Vrin, 2015.

# Le mouvement de traduction

## La transmission des textes

La traduction du savoir grec a joué un rôle important dans le développement de la pensée et de la culture arabe, particulièrement à partir du VIII et IX<sup>e</sup> siècle sous l'ère Abbasside<sup>1</sup>. Cette activité intellectuelle a non seulement permis de sauvegarder l'héritage culturel byzantin, mais aussi son transfert en Occident, amorçant ainsi la Renaissance de la culture grecque et sa réappropriation dans le monde occidental.

Cependant, on ne saurait comprendre cette transmission sans un bond dans l'histoire, afin de saisir le rôle considérable, joué par les écoles chrétiennes d'Orient, telles que l'école d'Edesse<sup>2</sup>, de Nisibe<sup>3</sup>, de Quinnasrîn<sup>4</sup>, d'Harran<sup>5</sup> et de Jondishâpour<sup>6</sup>, puisqu'elles ont fourni bon nombre de savants aux différents Califes abbassides. Elles ont été le relais de cette transmission, car elles ont non seulement contribué à la conservation du savoir grec, mais aussi à son enseignement et à sa transmission au monde arabe. Toutefois, ces traductions étaient confinées dans un premier temps aux œuvres logiques, car elles fournissaient un outil indispensable pour l'examen des concepts théologiques et permettaient de nourrir les débats christologiques entre les

---

<sup>1</sup> C'est la deuxième dynastie, qui régna sur l'ensemble de l'Empire musulman de 750 jusqu'en 1258, après avoir évincé la dynastie des Omeyyades, et dont la capitale était Bagdad. Abû al-Abbas al-Siddiq, proclamé Calife en 749, était un descendant d'un oncle du prophète Mahomet et le fondateur de cette dynastie après avoir vaincu les Omeyyades de Marwan II lors de la bataille du Grand Zab en 750.

<sup>2</sup> L'école théologique d'Edesse, qui se trouvait dans l'actuelle ville de Sanliurfa au sud-est de la Turquie (sous domination romaine), était l'une des plus grandes écoles théologiques des premiers siècles du christianisme jusqu'à sa fermeture en 489 et son transfert à l'école de Nisibe.

<sup>3</sup> L'école théologique de Nisibe, qui se trouvait dans la ville de Nusaybin, à la frontière turco-syrienne (appartenait à l'Empire perse), a joué un rôle important dans l'Eglise chrétienne d'Orient. Elle était la continuatrice de l'école d'Edesse après sa fermeture par l'empereur romain byzantin Zénon en 489.

<sup>4</sup> Ce monastère a été fondé au VI<sup>e</sup> siècle (vers 530) en Syrie à l'est de l'Euphrate par des chrétiens jacobites qui fuyaient l'Empire romain. Il deviendra un centre d'enseignement gréco-syriaque d'une grande importance. En effet, Athanase de Balad (m. 696) et son disciple Georges (m. 724) ont traduit et commenté en syriaque les *Catégories*, le *Traité de l'interprétation* et le premier livre des *Premiers analytiques* d'Aristote (W. A. Wright, *A Short History of Syriac literature*, A. C. Black, 1894, p. 155).

<sup>5</sup> Située dans le nord de la Syrie, cette école spécialisée dans l'étude des astres, a joué un rôle important dans la diffusion du savoir grec auprès des Abbassides.

<sup>6</sup> Cette école se trouvait dans la ville de Gundishapur au sud-ouest de l'Iran. Elle était le centre intellectuel de l'Empire sassanide. C'est sous le règne de Khosraw que cette école forma les premiers traducteurs, en majorité syriens et accueillit un certain nombre de savants grecs après la fermeture de l'école d'Athènes par Justinien en 529.

différentes écoles<sup>1</sup>.

Le centre d'étude d'Harran a joué un rôle important dans la diffusion des sciences grecques dans le monde musulman, car il a fourni aux premiers califes abbassides bon nombre d'astrologues et de mathématiciens. C'est le cas notamment du savant Tâbit ibn Qurra, de son fils Sinân et de ses deux petits fils, qui étaient à l'origine du développement des sciences mathématiques et astronomique<sup>2</sup>.

L'influence de l'école de Jondishâpour a été considérable dans la diffusion du savoir grec durant le règne des Abbassides. En effet, cette école jouissait d'une telle renommée que des médecins nestoriens ont servi à la cour des abbassides dès la fondation de Bagdad par al-Mansûr en 762. Ainsi, ce sont les savants de cette même école qui ont été à l'origine du premier hôpital et du premier observatoire à Bagdad et c'est Yahia al-Barmâki (m. 805), qui contribua à favoriser la traduction des ouvrages grecs en arabe. Sans oublier Yûhannâ ibn Mâsawayh (m. 857), devenu le premier traducteur arabe des œuvres grecs et le premier directeur de « La Maison de la sagesse », fondée par al-Ma'mûn en 830<sup>3</sup>.

Toutefois, cette transmission ne s'est pas effectuée juste après la conquête de ces territoires par les musulmans<sup>4</sup>. En effet l'activité intellectuelle de ces écoles continuait à prospérer paisiblement, sans que le mouvement de traduction ne soit amorcé, puisque les califes Omeyyades<sup>5</sup>, dynastie qui succéda au dernier Calife bien guidé Ali ibn Abi Talib<sup>6</sup>, se préoccupèrent avant tout d'organiser la gestion administrative de ces vastes territoires, ignorant ainsi l'héritage grec, conservé par les différentes écoles théologiques. Toutefois, un désir de changement a été amorcé sous le règne du calife omeyyade 'Abd al-Malik (685-705), mais il était confiné à des considérations d'ordre pratiques. Ce changement s'est d'abord traduit par l'intronisation de l'arabe comme langue officielle pour tenir les comptes et les registres publics, et par la traduction des premières œuvres scientifiques en arabe, mais se limitèrent uniquement à la médecine, l'alchimie et à l'astrologie<sup>7</sup>.

C'est lors du règne de la dynastie des abbassides, que les premiers Califes

---

<sup>1</sup> En effet, les traductions concernaient principalement *l'Isagogè* de Porphyre, les *Catégories*, le *Traité de l'interprétation*, et les *Premiers analytiques*. Kh. Georr, *Les Catégories d'Aristote dans leurs versions syro-arabes*, Beyrouth, 1948, p. 14.

<sup>2</sup> M. Fhakry, *Histoire de la philosophie islamique*, p. 27.

<sup>3</sup> Il fut également le maître du célèbre traducteur du 9<sup>e</sup> siècle, Hunayn Ibn Ishâq.

<sup>4</sup> C'est sous le califat de Omar que la Syrie et la Palestine ont été conquises en 638, l'Irak et l'Egypte en 642.

<sup>5</sup> La dynastie des Omeyyades, qui régna de 661 à 750, tient son nom de Moawiya ibn Abi Soufyân, grand oncle du prophète et originaire de la tribu de Quoraysh. Opposé au dernier Calife, il fonda après son assassinat le Califat Omeyyade et fit de Damas la capitale de l'Empire musulman. C'est sous le règne de cette dynastie que les frontières musulmanes s'étendirent de l'Inde jusqu'en Espagne, voire même au delà des Pyrénées avant d'être vaincu par le duc d'Aquitaine (Eudes) à la bataille de Toulouse en 721, puis par Charles Martel en 732 à la bataille de Poitiers.

<sup>6</sup> Après la mort du prophète en 632, quatre Califes bien guidés (*Rashîdûn* signifie littéralement des chefs modèles qui suivaient vigoureusement la voie du prophète), se sont succédés au pouvoir durant une période relativement courte (632-661) : Abu Bakr al-Siddiq (632 à 634) ; Omar ibn al-Kattâb (634-644) ; Othmân ibn Affân (644-656 et Ali ibn Abî Talîb (656-661).

<sup>7</sup> Le processus de traduction des œuvres alchimiques et astrologiques a été amorcé par Hâlid ibn Yazîd (m.704), Ibn al-Nadîm, *al-Fihrist*, p. 352.



s'intéressaient aux sciences disponibles dans les pays conquis, notamment la médecine et l'astronomie, et commencèrent à traduire les œuvres scientifiques. C'est ainsi que les traductions ont été confiées aux chrétiens d'Orient car ils connaissaient les trois langues. La traduction des œuvres scientifiques et philosophiques a commencé à se développer sous le règne du Calife al-Mansour<sup>1</sup>, qui fonda la ville de Bagdad en 765, mais elles étaient peu nombreuses et concernaient particulièrement les œuvres scientifiques.

Ce n'est donc que sous le règne du Calife Al-Ma'mûn<sup>2</sup>, que la traduction des œuvres de philosophie grec va connaître son véritable essor. Il fonda<sup>3</sup> « la maison de la sagesse » en 830, réunit des savants de toutes les croyances afin de traduire des manuscrits relatifs à tous les domaines y compris la philosophie, et envoya des émissaires dans l'Empire romain d'Orient afin d'acheter des livres anciens<sup>4</sup>.

La traduction des œuvres de philosophie grecque a connu deux périodes. Une période indirecte où le syriaque servait d'intermédiaire, et une période directe où les traducteurs traduisaient directement du grec. C'est ainsi par exemple que la logique d'Aristote a d'abord été traduite, à partir du syriaque avant d'être directement traduite du grec. C'est le cas notamment de Hunayn ibn Ishâq<sup>5</sup>, dont l'école domina le neuvième siècle, et qui traduisit essentiellement à partir du syriaque.

Mais il n'a suffi que de quelques années pour que les traducteurs s'affranchissent de cet intermédiaire pour traduire directement à partir du grec. C'est le cas notamment d'Astât à qui l'on doit la première traduction principale de la *Métaphysique* qu'Averroès a utilisé pour l'essentiel de son commentaire, et de Hishâq<sup>6</sup> fils de Hunayn, qui traduisit

---

<sup>1</sup> Abû Ja'far al-Mansour, dont le règne s'étale de 754 à 775 fut le premier à avoir créé une école de médecine. Passionné d'astronomie et de philosophie, il demanda aux chrétiens d'Orient de traduire les œuvres grecs disponibles en syriaque.

<sup>2</sup> Abû al-Abbâs al-Ma'mûn (celui en qui on a confiance), qui gouverna de 813 à 833, était un Calife éclairé qui consacra son règne à réunir tous les manuscrits possibles afin de pouvoir les traduire en arabe. Ibn al-Nadim rapporte dans son *Fihrist*, que cette passion intellectuelle pour le savoir grec trouve son origine dans un rêve dans lequel il s'est entretenu avec Aristote : « *Qui es-tu ? Il dit : "Je suis Aristote". Je fus enchanté de me trouver avec lui et je lui demandai : Ô philosophe, puis-je te questionner ? Questionne. Qu'est ce que le bien ? Ce qui est bien selon l'esprit. Et ensuite ? Ce qui est bien selon la Loi ? Et ensuite ? Ce qui est bien selon l'opinion des Gens ? Et ensuite ? Il n'y a pas d'ensuite* ». Ibn al-Nadim, *Al-Fihrist*, G. Flügel (édit.), Leipzig, 1881-1882, vol. II, p. 243.

<sup>3</sup> Outre cette institution, sa passion pour l'astronomie le poussa à faire construire deux observatoires, l'un au nord-est de Bagdad et un autre près de Damas, et chargea plusieurs savants de réaliser des observations et d'améliorer les instruments. R. Morelon : « Panorama général de l'histoire de l'astronomie arabe », dans R. Rashed, *Histoire des sciences arabes*, Paris, Seuil, 1997, t. 1, p. 17-33

<sup>4</sup> Toutefois, il faut nuancer ce récit, en grande partie légendaire, comme l'expose si bien Marie-Geneviève Balty-Guesdon dans son article : « La maison de la sagesse : une institution hors de l'histoire ? », dans *L'Islam médiéval en terre chrétienne*, éd. M. Lejbowicz, Paris, Presse universitaire du Septentrion, 2005, p. 85-98.

<sup>5</sup> Médecin chrétien (808-873), il a été nommé par Al-Ma'mûn chef des traducteurs.

Il traduisait vers l'arabe et le syriaque les œuvres d'Aristote, de Platon, de Galien. C'est lui qui est signalé dans l'article du *Fihrist* comme le traducteur du livre *Lambda* vers le syriaque (Ibn al-Nâdîm, *Kitâb al-Fihrist*, ed. G. Flügel, Leipzig, 1872, vol. I, p. 251-252).

<sup>6</sup> Mort en 911, il était médecin et philosophe nestorien qui traduisit vers l'arabe les traités de philosophie et de mathématiques. C'est à lui que nous devons entre autres le livre *Petit Alpha* de la *Métaphysique*, commenté par Averroès. En outre, il traduisait vers l'arabe les traductions syriaques de son père, telles que *Les Catégories* d'Aristote, *les Eléments* d'Euclide et *l'Almageste* de Ptolémée.

directement à partir du grec et qui reprenait les traductions de son père, faites à partir du syriaque. Toutefois, l'avènement d'un mouvement de traduction se traduit nécessairement par la mise en place de méthodes de traduction diamétralement opposées, qui ne sont pas sans conséquences sur la restitution des textes grecs.

## Les différentes écoles de traduction

D'une façon générale, il existait deux écoles de traducteurs. La première consistait à prendre en considération le sens de chaque terme grec de manière isolée et de proposer un terme arabe équivalent sans tenir compte du sens général de la phrase, et cela jusqu'à la fin du texte grec. C'est le cas notamment de Abu Yahia ibn al-Bitrîq<sup>1</sup> et Ibn Nâ'ima al-Himsi<sup>2</sup>. Or, une telle méthode réduite au mot à mot remet en cause l'unité de signification des textes traduits. Tout d'abord, le sens des propositions est relégué au second plan au point que les traducteurs ne s'occupaient nullement de l'unité du sens. Ensuite, ils avaient recours de manière excessive aux termes d'emprunt, puisque autant la langue arabe était riche pour rendre compte de la vie bédouine, autant elle était pauvre pour rendre compte des concepts philosophiques et scientifiques. Et enfin, la négligence des règles syntaxiques (la construction des phrases, les rapports prédicatifs, les usages métaphoriques) conduisait à des contre-sens inéluctables. C'est pour cette raison que certaines traductions ont été corrigées ou retraduites ultérieurement.

Quant à la deuxième méthode, elle prenait en considération la phrase entière, déterminait son sens pour la traduire ensuite, sans que les termes utilisés ne soient nécessairement équivalents aux termes lus dans le manuscrit traduit. Cette méthode est donc opposée à la première car elle s'attache davantage à restituer le sens qu'à traduire servilement un terme par un autre. C'est cette méthode qui a été adoptée par Hunayan pour l'ensemble de ses traductions. C'est la raison pour laquelle ses travaux n'ont pas été retravaillés par la suite à l'exception des traductions touchant aux mathématiques<sup>3</sup>.

## Ma méthode de traduction

Quant à moi, j'ai pris le parti dans ce travail de traduction de concilier les deux méthodes, en prenant en compte les aspects positifs de chacune, que ce soit pour le texte d'Aristote ou le commentaire d'Averroès. En effet, j'ai traduit de la façon la plus littérale qui soit afin de se rapprocher autant que possible du texte d'Aristote, de sorte que j'ai rendu un verbe par un verbe, une préposition par une préposition et un adjectif par un adjectif. Mais cette littéralité est mise au service du sens, puisque ma finalité première est de restituer le texte d'Aristote tel qu'il était connu et commenté par les philosophes musulmans. C'est pourquoi, je n'ai apporté aucune modification au texte

---

<sup>1</sup> Mort en 806, il a traduit sous le règne d'Al-Mansour, la plupart des œuvres médicales de Galien et d'Hippocrate. Il traduisait du grec au syriaque et ensuite du syriaque à l'arabe.

<sup>2</sup> Chrétien nestorien d'origine syriaque, il faisait partie du cercle de traducteurs d'Al-Kindi. Il a traduit entre autres *les Réfutations sophistiques* et la *Physique* d'Aristote.

<sup>3</sup> A. Badawi, *La Transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, Paris, Vrin, 1968, p. 33.

arabe, préférant ainsi traduire le texte en l'état, avec ses lacunes, ses erreurs et ses rajouts. Toutes ces variantes ont été, du reste, systématiquement signalées en notes de bas de page. Le but étant de fournir suffisamment d'éléments pour distinguer ce qui appartient en propre à la pensée d'Aristote et ce qui a été rajouté par les traducteurs, car je suis conscient qu'une œuvre ne garde que rarement son authenticité lorsqu'elle est traduite pour la première fois, et encore moins, lorsqu'elle est traduite à deux reprises et à partir de deux langues différentes. C'est pour cette raison qu'une traduction synthétique a été écartée, car quand bien même elle restitue le sens, elle ne garantit pas pour autant le respect de la structure syntaxique du texte et encore moins son vocabulaire. Or, je suis convaincu qu'une parfaite littéralité est loin d'être incompatible avec l'exigence du sens.<sup>1</sup>

C'est cette double exigence qui a été également adoptée à l'égard du commentaire d'Averroès, car mon but est de retrouver le texte arabe à chaque fois que nous tenterons de faire une rétroversion du français vers l'arabe, y compris le cheminement argumentatif d'Averroès. En effet, Averroès avait pour habitude de faire beaucoup de digressions dans ses explications<sup>2</sup>, puisqu'il les précédait souvent soit par des références au corpus aristotélicien, soit par allusion au contenu qui précède avant de commenter la proposition en question. C'est ce qui donne parfois des phrases pouvant aller jusqu'à dix lignes. C'est pourquoi, je n'ai rien modifié aux structures des phrases, car agir inversement, c'est altérer nécessairement le cheminement logique d'une pensée où les digressions sont fondamentales pour saisir la profondeur de ses raisonnements.

Toutefois, afin de gagner en éloquence et en fluidité dans l'énonciation, je me suis accordé quelques rares libertés. J'ai supprimé certaines répétitions, très récurrentes dans la langue d'Averroès, car elles avaient tendance à alourdir le texte et le priver de son éloquence. C'est la raison pour laquelle j'ai pris ce parti, car je voulais donner un timbre plus littéraire à une œuvre qui n'en était pas forcément pourvue, sans pour autant dénaturer quoi que ce soit à sa pensée. En outre, j'ai introduit un certain nombre de connecteurs logiques, notamment les connecteurs de causalité, d'opposition et de conséquence, que j'ai placé entre crochets, afin d'articuler les différentes étapes de l'argumentation et permettre ainsi aux lecteurs de ne pas se perdre dans les explications d'Averroès.

Pour traduire le texte d'Aristote, j'ai pris principalement en compte le texte établi par M. P. Duminil et A. Jaulin pour les raisons qui ont été évoquées ci-dessus sans pour autant négliger les autres. Outre toutes les divergences et toutes les variantes qui ont été systématiquement soulignées en ce qui concerne le texte arabe d'Aristote, j'ai adopté la même méthode en ce qui concerne les différentes éditions françaises, de sorte qu'à chaque fois que la leçon adoptée par un éditeur diffère d'une autre, elle a été systématiquement signalée. En effet, l'étude de ces variantes est intéressante, car en dépit de la différence des manuscrits adoptés par chaque éditeur, il est possible de

---

<sup>1</sup> J. Tricot ne semble pas partager ce point de vue, car il considère que ces deux méthodes sont incompatibles : « *Au risque d'être accusé d'infidélité, nous avons souvent préféré rendre la pensée du philosophe, plutôt que de nous astreindre à une exactitude littérale qui eût été sans intérêt et qui eût fourni une version inintelligible Métaphysique*, p. VIII.

<sup>2</sup> Les phrases d'Averroès sont souvent construites de la façon suivante : « *Etant donné que...et puisque Aristote a déjà expliqué dans...Il s'ensuit nécessairement que...* »

construire un point de convergence entre les différentes traductions afin d'apprendre davantage sur l'histoire de la transmission du texte d'Aristote.

En outre, j'ai également tenu compte des traductions partielles, dont ont été l'objet certains livres de la *Métaphysique*. C'est le cas notamment de la traduction de B. Cassin et M. Narcy<sup>1</sup> pour le livre *Gamma*, et de la récente traduction d'Enrico Berti<sup>2</sup> pour le livre *Epsilon*. En effet, tenir compte de toutes les éditions françaises ne peut que nous être bénéfique, puisque cela permet de comparer le texte arabe aux différents textes, et de surcroît les éditions françaises entre elles, afin de se rapprocher autant que possible de la lettre d'Aristote. En effet, on se rapproche de la vérité lorsqu'on compare un texte à un autre, mais on se rapproche davantage de la vérité, lorsqu'on compare plusieurs versions d'un même texte.

## Le texte arabe de la *Métaphysique*

La *Métaphysique* d'Aristote a reçu une attention particulière dans le monde musulman, car elle a été traduite dès le neuvième siècle. Le premier document attestant de cet intérêt est l'article qui se trouve dans *Kitâb al-Fihrist*<sup>3</sup>, rédigé par Ibn al-Nadim<sup>4</sup> vers 988, et qui recense tous les livres de la *Métaphysique* qui ont été traduits jusqu'à son époque :

« Le livre des Lettres, connu par les divinités, est ordonné suivant les lettres grecques. Il commence par le livre petit Alif, qui a été traduit par Ishâq qui a également traduit plusieurs livres, et ce que nous trouvons <de ce livre en arabe> va jusqu'à la lettre Mîm. Cette lettre a été traduite par Zakaria Yahyâ Ibn Adî, alors que le livre Nûn existait en grec avec le commentaire d'Alexandre. Ces lettres (petit alif-Mîm) ont été traduites par Astât pour Al-Kindi. <Quant> au livre Lâm, qui est le onzième livre, Hunayn ibn Ishaq l'avait traduit vers le syriaque, Aboû Bîsr Mattâ vers l'arabe, <une fois> avec le commentaire d'Alexandre et <une autre fois avec> celui de Themistius. Ce même livre a été <également> traduit par Samelî. Syrianus a commenté le livre Ba qui a été traduit ainsi que ce livre vers l'arabe : je l'ai vu écrit en arabe de la main de Yahyâ ibn Adî dans la liste de ces livres »<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> B. Cassin et M. Narcy, *La Décision du sens*, «Le livre Gamma de la Métaphysique d'Aristote », Paris, Vrin, 1989.

<sup>2</sup> E. Berti, *Livre Epsilon de La Métaphysique*, Paris, Vrin, 2015.

<sup>3</sup> *Kitâb al-Fihrist*, éd. Gustave Flügel, John Roediger et Auguste Mueller, tome 1, Leipzig, 1871, p. 251-252.

<sup>4</sup> Mohammed ibn Ishâq ibn Mohammed ibn Ishâq, appelé Ibn al-Nadim (le compagnon d'un personnage important) est un érudit et un bibliographe chiite. Libraire et calligraphe de profession, il recopiait des manuscrits tout comme son père. *Kitâb al-Fihrist*, qui fût son principal ouvrage (publié en 980), est un catalogue qui recense tous les livres écrits en arabe.

<sup>5</sup> Al-Nadîm, *Kitâb al-Fihrist*, éd. G. Flügel, J. Rodiger, A. Müller, 2 vols. Leipzig, 1871-1872, vol. 1, p. 251, 25-252, 1. Cet article est réapparu comme tel au début du XIII<sup>e</sup> siècle dans l'*Histoire des sages* de Ibn al-Qifti (m. 1248), avec cette seule différence que le traité d'Aristote est cité par trois noms différents : « *Le livre sur les divinités, connu par les lettres et par ce qui est après la physique...* », Ibn

Cet article nous informe qu'il existait une traduction principale qui était l'œuvre d'Astât<sup>1</sup> pour le cercle d'Al-Kindi, et qui contenait les livres a-M<sup>2</sup>, et une deuxième traduction, sans doute incomplète, qui a été l'œuvre d'Ishâq ibn Hunayn<sup>3</sup> qui traduisit le livre *petit Alpha* ainsi que d'autres livres<sup>4</sup>. Par ailleurs, le livre *Lambda* qui est le onzième livre dans l'ordre d'énonciation a fait l'objet d'une attention particulière, puisqu'il a été traduit à diverses reprises. Par Hunayn ibn Ishâq<sup>5</sup> qui le traduit à partir du syriaque, par Astât, par Abu bishr Mattâ<sup>6</sup> qui le traduit à deux reprises : une première fois avec le commentaire d'Alexandre et une deuxième fois avec la paraphrase de Themistius, et par Samel<sup>7</sup>. Quant au livre *Mu*, il a été traduit par Yahia ibn Adi<sup>8</sup>, qui traduisit également le livre *Bêta* accompagné du commentaire de Syrianus, tandis que le livre *Nu* n'a pas été traduit, alors qu'il existait en grec avec le commentaire d'Alexandre.

Toutefois, cette liste n'est pas exhaustive, car une annotation reproduite au bas du premier folio, c'est à dire, avant le début du texte 1, mentionne des traductions ultérieures des livres *Grand Alpha* et *Nu*, à savoir le livre *grand Alpha* et le livre *Nu* par Nadif ibn Ayman<sup>9</sup> et le livre *Nu* par Ibn Zour'at<sup>1</sup>.

---

al-Quifti, *Ta'rîh al-Hukamâ*, ed. J. Lippert, Leipzig, 1903, p. 41-42. Il a également été reproduit par Maurice Bouyges dans *Notice*, Beyrouth, Dar el-Mashreq, p. CXVII.

<sup>1</sup> Mort en 870, il aurait traduit ces livres durant la première moitié du 9<sup>e</sup> siècle pour le philosophe al-Kindî. Il traduit directement du grec, car j'ai systématiquement rencontré l'expression « *il manque en grec* » à chaque interruption du texte. Par exemple, dans livre *Bêta*, elle est présente au texte 2, p. 185, 7 ; au texte 4, 193, 11 ; au texte 17, p. 278, 14. Concernant le livre *Gamma*, elle est présente au texte 26, p. 442, 8 ; texte 27, p. 448, 9 ; texte 28, p. 460, 16 et au texte 29, p. 466, 10-11. Quant au livre *Epsilon*, cette expression est présente à deux reprises. Une première fois au texte 5, p. 723, 5 et une deuxième fois au texte 8, p. 738, 1.

<sup>2</sup> On pourrait soutenir qu'Astât a traduit treize des quatorze livres que contient la *Métaphysique*. Or, il n'a traduit en réalité que douze livres, car *Grand Alpha* ne faisait pas partie de cette traduction principale. C'est ce qui sera davantage développée dans la première étude relative à la structure et au contenu du texte arabe de la *Métaphysique*.

<sup>3</sup> Chrétien nestorien né à Bagdad en 830 et décédé en 910, il traduisit directement du syriaque à l'arabe littéraire. Très jeune, il travailla dans l'atelier de traduction de son père Hunayn ibn Ishâq qui traduisait du grec au syriaque. Il fût un personnage important dans la réception du savoir grec, car il se spécialisa dans la traduction des ouvrages scientifiques et philosophiques.

<sup>4</sup> C'est probablement la traduction d'Ishâq qu'Averroès cite à plusieurs reprises aux livres thêta (p. 1117; p. 1122; p. 1123; p. 1143...) et Iota (p. 1251-1252; p. 1253; p. 1266-1267; p. 1271...)

<sup>5</sup> (808-873), il fut l'un des premiers traducteurs à avoir mis en place une école de traduction et forma bon nombre de traducteurs, dont son fils Ishâq. Il était spécialisé dans les traductions scientifiques et logiques et traduisit essentiellement à partir du syriaque.

<sup>6</sup> Abu Bishr Mattâ ibn Younes (870-940) était chrétien nestorien qui contribua à la réception de la pensée grecque. Philosophe aristotélicien et traducteur assyrien (m. 940). Il reçut sa formation dans le monastère nestorien de Qunni près de Bagdad. Connaisseur de la logique d'Aristote, il enseigna à Bagdad, où il eut comme élève Al-Fârâbî et le chrétien jacobite Yahia ibn Adi. Il traduisit vers le syriaque certaines des œuvres logiques d'Aristote, notamment la *Poétique*.

<sup>7</sup> Traducteur du 9<sup>e</sup> siècle.

<sup>8</sup> Traducteur chrétien né en 893 et décédé en 974. Il étudia la médecine et la philosophie sous la direction de Abu Bishr Mattâ. Il a traduit du syriaque à l'arabe *Les réfutations Sophistiques*, *Les Topiques* et la *Métaphysique* de Théophraste.

<sup>9</sup> Ibn al-Nadim ne le cite nullement comme étant un traducteur, mais plutôt comme physicien et mathématicien (*Kitâb al-Fihrist*, tome 1, p. 262, 2).

« Le douzième livre a été traduit par Ibn Zou'rat, et le treizième par Nadif ibn Ayman. Quant à l'ensemble des livres commentés par le juge, c'est la traduction d'Astât qui a été sollicitée, à l'exception de grand Alpha traduit par Nadif ibn Ayman. Le dernier livre appartenant à Astât (dans le commentaire d'Averroès) est le livre Lambda »<sup>2</sup>.

Il en résulte donc de cette énumération que la *Métaphysique* arabe ne correspond pas à l'édition occidentale du texte d'Aristote. En effet, la traduction principale ne contenait que douze livres, soit l'omission des livres *grand Alpha*<sup>3</sup> et *Nu*. En outre, c'est *petit Alpha* qui occupe la première place dans l'ordonnancement des livres, alors que c'est à *grand Alpha* que revient cette place dans toutes les éditions occidentales. Or cette différence sera accentuée lorsqu'il sera question du commentaire d'Averroès, car il ne commente que onze des quatorze livres, et malgré la présence de *grand Alpha*, il place ce livre en deuxième position, derrière *petit Alpha*<sup>4</sup>.

## Les traducteurs du texte de la *Métaphysique* dans le Grand commentaire

Averroès a commenté le traité d'Aristote en ayant recours à une traduction principale qu'il corrigeait avec des traductions secondaires lorsqu'il disposait de plusieurs versions d'un même traité. Il a, en effet, utilisé la traduction principale d'Astât pour l'essentiel de son commentaire à l'exception des livres *petit Alpha*, *grand Alpha* et *Lambda*<sup>5</sup>.

Pour des raisons qu'il est difficile d'établir<sup>6</sup>, c'est la traduction d'Ishâq qui a été commentée par Averroès pour le livre *petit Alpha*. Pourtant, la traduction d'Astât<sup>7</sup> n'a pas été abandonnée pour autant, car elle a été sollicitée à deux reprises. Une première fois dans son commentaire à la dernière proposition du texte 12<sup>8</sup>, et une deuxième fois à

---

<sup>1</sup> Cet auteur n'est pas cité dans le document du *Kitâb al-Fihrist*. Pourtant, l'annotation 2, qui précède le début du texte 1 du livre *petit Alpha*, lui attribue le douzième livre.

<sup>2</sup> *Notice*, t. 4, II, p. LVI.

<sup>3</sup> Pour Bonadeo Martini, il pouvait s'agir aussi bien du livre *Kappa* (*Abd al-Latif al-Bagdâdî's Philosophical Journey*, Leyde-Boston, Brill, 2013, p. 40-41), mais comme je l'expliquerai dans le premier article, c'est plutôt le livre *Kappa* qui ne figure pas dans la traduction d'Astât.

<sup>4</sup> Ces différentes variantes seront également étudiées dans le premier article.

<sup>5</sup> Pour être plus précis, il n'a sollicité la traduction d'Astât que pour les passages 1072b16-1073a13.

<sup>6</sup> En effet, je ne comprends pas le choix d'Averroès, car elle est plus claire et plus proche du texte d'Aristote que celle d'Ishâq. C'est la conclusion à laquelle je suis parvenu après l'avoir traduit.

<sup>7</sup> Cette édition marginale est probablement l'œuvre d'un annotateur postérieur. Elle a été reproduite en marge des textes d'Aristote à chaque fois qu'il y avait divergence entre les textes. Or les citations d'Averroès correspondent exactement à cette édition marginale. Ce qui m'a incliné à déduire qu'elle est l'œuvre d'Astât.

<sup>8</sup> D'ailleurs, Averroès soutenait que cette traduction qu'il va citer est beaucoup plus claire que la traduction initiale, paragraphe C. 15, p. 40, 10.

la fin de son commentaire au texte 16<sup>1</sup>. Ce qui m'a incliné à affirmer cela, c'est le fait que cette traduction correspond à la traduction marginale, qui a vraisemblablement été recopiée par l'un des propriétaires du manuscrit du *Grand Commentaire* en marge du texte du livre *petit Alpha*

Quant au livre *Grand alpha*, c'est la traduction de Nadîf ibn Ayman<sup>2</sup> qui a été sollicitée, car, comme nous l'avons vu précédemment, ce livre ne faisait pas partie de la traduction principale, établie par Astât. Averroès n'avait que cette seule traduction, car en dépit du nombre très important de corruptions et d'erreurs de traduction<sup>3</sup>, il n'a cité aucune autre traduction. Ce qui n'est pas le cas du livre *Gamma*, car une autre traduction sera citée à diverses reprises à la fin de ce traité, sans pour autant nommer son auteur<sup>4</sup>. La plupart du temps, elle n'a été sollicitée que pour remédier aux insuffisances de certains passages de la traduction d'Astât<sup>5</sup>.

A partir du livre *Delta* jusqu'à la fin livre *Eta*, Averroès ne cite aucune autre traduction se contentant uniquement de commenter la traduction principale d'Astât, alors que pour les livres *Théta*<sup>6</sup> et *Iota*<sup>7</sup>, il cite à diverses reprises une autre traduction, même s'il est probable qu'elle soit l'oeuvre d'Ishâq.

Quant au dernier livre commenté, à savoir le livre *Lambda*, la documentation d'Averroès est très importante, car outre les traductions principales d'Abou Bisr Mattâ et d'Astât, il cite trois autres traductions dont l'une est attribuée à Yahia ibn Adî, sans parler du commentaire d'Alexandre et de la paraphrase de Themistius. En effet, les textes 1-38 (p. 1406-1613) qui correspondent aux passages 1969a18-1072b16 sont cités à partir du commentaire d'Alexandre traduit par d'Abou Bisr Mattâ, ces textes sont contrôlés par la traduction d'Astât, car elle est identique à la traduction qui se trouve dans les marges du manuscrit. Il cite la traduction de Yahia ibn Adî pour le passage 1072b17 (p. 1463). A partir du Texte 39, qui correspond au passage 1072b17, Averroès commente la traduction d'Astât et sollicitera une autre traduction sans la nommer.

Il résulte donc de ce bref aperçu que la documentation d'Averroès était importante concernant certains livres, notamment le livre *Lambda*, et pauvre concernant d'autres,

---

<sup>1</sup> Contrairement à la traduction d'Ishâq, la traduction d'Astât ne contient pas la dernière proposition clôturant ce livre, que certains éditeurs ont considéré comme étant un rajout postérieur afin d'établir une continuité entre le livre *Petit Alpha* et *Bêta* : « On pense généralement que ces derniers mots, qu'Alexandre ne commente pas, ont été ajoutés à cette place pour rattacher artificiellement A et B, et notamment à la première aporie », *Métaphysique*, J. Tricot, Paris, Vrin, n° 3, p. 118

<sup>2</sup> Cette assertion nous a été confirmée par la présence à divers endroits du texte des expressions « il y a un blanc en grec » (t. 1, p. 55; t 3, p.58 ; t 5, p. 63...) « manque en grec » (t. 2, p. 57; t 5, p. 63; t 6, p. 66...).

<sup>3</sup> Les différentes corruptions et les différentes erreurs de traduction feront l'objet de deux études distinctes afin de montrer leurs conséquences sur la compréhension du texte et sur le commentaire d'Averroès (Appendice 2 et 3).

<sup>4</sup> Si on tient compte de l'article du *Kitâb al-Fihrist*, il s'agirait d'Ishâq, car il est le seul à avoir traduit plusieurs livres.

<sup>5</sup> Averroès fait intervenir cette autre traduction à sept reprises : C. 27, p. 453, 10-11 ; C. 27, p. 454, 9-11 ; C. 27, p. 458, 7 ; C. 27, p. 459, 4-5 ; C. 28, p. 464, 11 ; C. 29, p. 469, 12-13 ; C. 29, p. 466, 13-p. 467, 1.

<sup>6</sup> Averroès cite à dix-huit reprises une autre traduction : p. 1117 ; p. 1121 ; p. 1122 ; p. 1123 ; p. 1134 ; p. 1188...

<sup>7</sup> Averroès cite à quatorze reprises une autre traduction : p. 1251-1252 ; p. 1253 ; p. 1266 ; p.1267 ; p. 1271 ; p. 1288-1289... p. 1387.

notamment pour le livre *grand Alpha*, car en dépit des multiples erreurs de traduction, il n'a commenté que celle de Nadîf ibn Ayman.

## La signification du titre *Métaphysique*

L'étude de l'histoire de la réception de la *Métaphysique* chez les penseurs arabes montre que diverses significations ont été attribuées au titre par lequel on qualifie l'œuvre d'Aristote, à savoir *Ma Ba'd al-Tabî'ah*. Or, ces explications ne sont pas sans rapport avec le contenu doctrinal, assigné d'ordinaire par chacun de ces auteurs à cet écrit.

Dans l'article du *Kitâb al-Fihrist*, cité ci-dessus, deux noms sont utilisés pour qualifier cette œuvre : « *Discours sur le livre des Lettres, connu par al-ilahiyyat, qui est ordonné suivant l'ordre de l'alphabet grecque...* »<sup>1</sup>.

Deux siècles plus tard, cette même notice réapparaît dans *l'Histoire des sages*<sup>2</sup> d'Ibn al-Qiftî<sup>3</sup> avec la présence cette fois d'un troisième nom pour qualifier cette science :

« *Le livre des Ilahiyyats connu par les lettres et par ce qui est après la physique* ».<sup>4</sup>

Or, ces titres, comme je l'ai suggéré ne sont pas sans rapport avec le contenu doctrinal assigné par chaque philosophe arabe au texte d'Aristote, si bien que l'emploi de la périphrase *Ma Ba'd al-Tabî'ah* renvoie à diverses significations.

Pour Al-Kindi, cette science a pour objet la connaissance du genre premier de l'être, à savoir Dieu, car il la cause première qui est à l'origine du tout, C'est pourquoi, cette science n'étudie pas le genre commun à tous les êtres mais celui qui est cause de tous les êtres :

« *La philosophie la plus noble et du plus haut rang est la philosophie première : je veux dire, la science du Vrai premier qui est la cause de tout vrai. Pour cette raison, le philosophe le plus noble et le plus accompli est l'homme qui possède cette science la plus noble* »<sup>5</sup>.

Il est manifeste que « *le Vrai premier* » qui est la cause de tout ne peut être que Dieu. Al-Kindi justifie son étude à partir du principe aristotélicien développé dans les *Seconds analytiques*, selon lequel toute connaissance n'est acquise que par la

---

<sup>1</sup> Edition de G. Flügel et A. Müller, Leipzig, p. 251.

<sup>2</sup> Il serait inapproprié de traduire « *hakim* » par sage, car la bibliographie d'Ibn al-Qiftî concerne tous les savants arabo-musulmans et non seulement les philosophes.

<sup>3</sup> Historien arabe né à Qift en Egypte (1172-1248). Après avoir effectué ses études au Caire et à Jérusalem, il s'est établi à Alep et partagea son temps entre ses fonctions officielles et ses activités intellectuelles. Véritable bibliophile, il a accumulé une importante documentation qu'il a utilisée dans ses livres, dont *l'Histoire des philosophes*, qui est un dictionnaire bibliographique de tous les philosophes et de tous les scientifiques.

<sup>4</sup> *Ta'rih al-Hukamâ*, A. Müller et J. Lippert, Leipzig, 1903, p. 41.

<sup>5</sup> *Kitâb al-Kindî ilâ Mu'tasim bi-illah fi al-falsafa al-ûlâ*, trad. R. Rashed et J. Jolivet, dans *Métaphysique et cosmologie*, vol. 2, p. 8.



connaissance des causes<sup>1</sup>. Or, selon Al-Kindi, connaître véritablement, c'est connaître la première cause, qui est principe du tout. C'est pourquoi, le philosophe doit étudier et connaître la cause divine, car c'est par l'acquisition de cette connaissance que nous connaissons absolument<sup>2</sup>. Il s'ensuit donc que la métaphysique ou la philosophie première ne désigne rien d'autre que la science qui étudie ce qui est au dessus de la physique.

A l'inverse, Al-Fârâbî refuse toute transcendance à cette science, car ce livre ne traite pas exclusivement de l'Être divin :

« *Bien des gens s'imaginent avec précipitation que la sagesse et le contenu de ce livre traitent du créateur, gloire à lui qui est très haut, de l'intellect, de l'âme et de tout le reste qui s'y rapporte, que la science de la métaphysique et celle de l'unicité de Dieu serait une et la même. Voilà pourquoi nous voyons la majorité de ceux qui l'étudient embarrassés et égarés quand ils y trouvent que la plus grande part de son discours s'écarte d'un tel dessein* »<sup>3</sup>.

L'objet de cette science n'est donc pas exclusivement transcendantal, car la science universelle traite d'une part de ce qui est commun à tous les êtres, à savoir l'être, l'un, l'antérieur et le postérieur, l'acte et la puissance, le parfait et l'imparfait, et d'autre part, du principe commun à tous les êtres, à savoir Dieu :

« *Au contraire, la science universelle considère ce qu'il y a de commun à tout existant...Mais ainsi, cela concerne le principe commun à tous les êtres, c'est à dire celui qui doit être nommé avec le nom d'Allah* »<sup>4</sup>.

Ce n'est donc que parce que cette science dite universelle traite de l'être absolu qu'elle doit traiter entre autres de son principe ontologique. La science divine n'est donc qu'une partie de cette science universelle. C'est la raison pour laquelle elle est appelée métaphysique, car elle a pour objet les principes universels de l'être qui ne sont nullement étudiés par la science physique. C'est donc par la prééminence de son objet qu'elle est appelée *'ilm ma ba'd at-Tabi'a*<sup>5</sup>, puisqu'elle étudie ce qui n'est pas du ressort de la physique.

Ce caractère transcendantal mis en avant par Al-Kindi se retrouve également chez Avicenne. En effet, cette « Science divine » ou « Ilâhiyyat » a pour objet de connaître Dieu, car il est la cause première du point de vue de l'universalité et d'où

---

<sup>1</sup> C'est à partir du principe aristotélicien de la connaissance causale exposé dans les *Seconds analytiques*, qu'Al-Kindi justifie l'objet de la science métaphysique : « *Nous estimons posséder la science d'une chose d'une manière absolue, et non pas à la manière des sophistes, d'une manière purement accidentelle, quand nous croyons que nous connaissons la cause par laquelle la chose est, que nous savons que cette cause est la cause de la chose* », *Seconds analytique*, II, 71b9-11, Vrin, p. 11.

<sup>2</sup> *Kitâb al-Kindî ilâ Mu'tasim bi-illah fi al-falsafa al-ûlâ*, trad. R. Rashed et J. Jolivet, dans *Métaphysique et cosmologie*, vol. 2, p. 10.

<sup>3</sup> *Essai sur le dessein de la Métaphysique*, trad. Ibrahim Ali et Jean Pierre Faye, Paris, Alqualam Livres, 2014, p. 56.

<sup>4</sup> Idem, p. 59.

<sup>5</sup> Idem, p. 60.

toutes les causes proviennent<sup>1</sup> :

« C'est également la sagesse qui est la science la plus noble concernant l'objet de connaissance le plus excellent...C'est aussi la connaissance des causes suprêmes du tout. C'est aussi la connaissance de Dieu et c'est pourquoi elle est définie la science divine »<sup>2</sup>.

Toutefois, il définit la science de *Ma ba'd al-tabi'ah*, non pas comme la science de ce qui est au dessus de la nature, mais comme la science de ce qui est avant la nature. En effet, elle doit être nommée ainsi, car elle porte sur des choses qui sont par définition antérieures à la nature :

« Et si dans cette science on étudie quelque chose qui n'est pas antérieur à la matière, on ne l'étudie pas en ce sens que cette chose n'a pas besoin de la matière pour son existence »<sup>3</sup>.

Quant à Averroès, il assigne un rôle épistémologique à cette périphrase à deux endroits de son commentaire. Une première fois au début de son commentaire au livre *Gamma*, et une seconde fois, dans son commentaire au livre *Epsilon* :

« Quant au premier dans la connaissance, c'est la substance sensible, car l'étude de la substance sensible et de ses attributs est première dans la connaissance, [et] <tandis que> l'étude de la substance séparée est dernière dans la connaissance et première dans l'être. C'est pourquoi elle a été appelée science de ce qui est après la physique, c'est-à-dire après l'étude de la substance sensible désignée par le nom de la nature ».<sup>4</sup>

« S'il y a une substance immobile, cette substance existante sera première et sa science sera la science universelle et la philosophie première...elle est première dans l'être et non dans la connaissance, car son rang dans la connaissance est d'être dernière. C'est pourquoi, cette science est appelée ce qui est après la nature »<sup>5</sup>.

Cette science est nommée ainsi, car la connaissance de son objet ne peut intervenir qu'après la physique. En effet, bien que les deux sciences étudient le même être, elles diffèrent selon le point de vue, puisque le métaphysicien étudie les propriétés essentielles de l'être séparé de la matière tandis que le physicien étudie les principes de l'être matériel, c'est à dire non séparé. C'est pourquoi l'étude de la métaphysique doit intervenir après celle de la physique, car l'étude des principes et des causes de ce qui est séparé doit intervenir après l'étude des principes non séparés, puisque la connaissance ne peut être acquise qu'en partant du plus connu au moins connu.

---

<sup>1</sup> Averroès a critiqué cette thèse de l'existence de Dieu à partir de cette distinction, car cette distinction est purement logique et n'est en rien une preuve de son existence.

<sup>2</sup> *La Métaphysique du Shifâ*, traduction George C. Anawati, vol. 1, p. 95.

<sup>3</sup> Idem, p. 95.

<sup>4</sup> Livre *Gamma*, C. 4, p. 319, 14-18.

<sup>5</sup> Livre *Epsilon*, C. 3, p. 714, 10-13

Il est donc aisé de voir comment le titre de la métaphysique renvoie à plusieurs significations chez les philosophes arabes. En effet, bien qu'il soit question de « philosophie première », son contenu diffère selon le point de vue où l'on se place. Elle est la science qui traite de ce qui est au dessus de la nature pour Al-Kindi, de ce qui est avant la nature pour Avicenne et enfin ce qui est après la physique pour Averroès.

## Le contenu du texte arabe de la *Métaphysique* et son agencement<sup>1</sup>

Le texte arabe commenté par Averroès est sensiblement différent des éditions occidentales pour trois raisons. Il ne contient que onze des quatorze livres qui composent d'ordinaire le traité d'Aristote ; le livre *grand Alpha* ne commence qu'à la fin du chapitre cinq et le livre *petit Alpha* est placé en première position dans l'ordre d'énonciation.

Trois livres n'ont pas été commentés par Averroès, à savoir les livres *Kappa*, *Mu* et *Nu*. Pourquoi ont-ils été laissés par Averroès ? Peut-on adopter la même explication pour chacun des trois livres ? Plusieurs indices présents dans le commentaire peuvent nous apporter quelques éléments de réponses<sup>2</sup>.

S'il est possible d'invoquer l'indisponibilité du livre *Kappa*, on ne peut en dire autant pour les livres *Mu* et *Nu*. Cette indisponibilité est confirmée à deux reprises dans le *Grand commentaire*. Une première fois au livre *Lambda* et une deuxième fois dans une annotation intercalée entre les livres *Iota* et *Lambda*. En effet, Averroès soutient au début du livre *Lambda*, au moment où il emprunte à Alexandre le résumé de chacun des livres de la *Métaphysique*, que le livre *Kappa* ne lui est pas parvenu<sup>3</sup>. En d'autres termes, ce n'est pas par pur choix doctrinal que ce livre n'a pas été commenté, mais uniquement parce qu'il était indisponible au moment de l'élaboration du *Grand commentaire*. D'ailleurs, cette idée est confirmée par l'annotation qui a été vraisemblablement reproduite par l'un des propriétaires du manuscrit, et qui confirme le premier argument :

« <Ce livre > est suivi par le livre dix désigné par la lettre KAF qui n'a pas été commenté par Averroès, <car> il a dit qu'il ne l'avait pas en sa possession. <Or>, je l'ai en ma possession et je l'ai rajouté ici, et si Dieu le permet, je le commenterai selon l'opinion d'Abu al-Walid, y compris le douzième et le treizième livre »<sup>4</sup>.

Cette ignorance du contenu du livre devient une évidence à la lecture du résumé du

---

<sup>1</sup> Un exposé plus détaillé sera consacré à l'étude des caractéristiques du texte arabe de la *Métaphysique*.

<sup>2</sup> Cette question est l'objet de la première étude qui sera consacrée à s'interroger sur les causes et les origines d'une *Métaphysique* à onze livres.

<sup>3</sup> Livre *Lambda*, p.1404, 10-11.

<sup>4</sup> Cette annotation semble avoir été reproduite bien plus tard, car elle ne figure dans aucune des traductions médiévales consultées par l'éditeur, qu'elles soient latines ou hébraïques à l'exception du manuscrit hébreu de Modène I. C. 17. 75, qui contient une note précisant, que ce livre n'est parvenu ni à l'auteur de ce manuscrit ni à Averroès, annotation 25, II, tome 4, p. LXII.

livre Ya, qui n'est en réalité que le résumé du livre *Kappa*. Pourtant, Averroès ne se doute pas un seul instant que ce résumé qu'il emprunte toujours à Alexandre concerne le livre *Kappa*. C'est ce qui démontre clairement sa méconnaissance de ce livre :

« *Après quoi dans le livre Ya, <Aristote> parle du mouvement et de l'infini...Aristote fait mention au début de ce livre, à savoir le livre Yâ, de tous les problèmes dont il a parlé au livre Ba, et, en l'abrégeant, des solutions qu'il en donne dans les livres précédents* »<sup>1</sup>.

Cependant, si l'argument de l'indisponibilité peut être évoqué pour ce livre, l'absence des livres *Mu* et *Nu* pourrait s'expliquer à partir d'un argument d'autorité, qui est exposée au livre *Lambda*. Cet argument d'autorité n'est rien d'autre que ce que soutient Alexandre au sujet de ces deux livres. C'est ce qui aurait incliné Averroès à ne pas les commenter :

« *Dans les deux livres qui font suite à ce livre <Lambda>, Aristote ne fournit aucune explication sur le but premier de la Métaphysique et ne confirme en rien son propre point de vue sur cette matière : ils ne contiennent que la réfutation des propos de ceux qui disent que les principes des êtres, ce sont les formes* ».<sup>2</sup>

« *Alexandre commence par dire que ceux qui affirment que ce livre, à savoir le livre Lâm est le dernier de la Métaphysique, l'affirment à bon droit* »<sup>3</sup>.

Si Averroès n'a pas commenté ces deux livres, c'est parce que leur contenu doctrinal n'a aucun rapport avec les livres principaux, puisqu'ils constituent seulement une critique de ceux qui posent les Idées et les nombres comme principes de tous les êtres. Or, si c'est l'hypothèse de l'indisponibilité qui est la raison qui a poussée Averroès à ne pas les commenter, pourquoi ne l'a-t-il pas évoqué, alors qu'il l'avait fait pour livre *Kappa* ?

En outre, l'ordre d'énonciation des deux premiers livres est inversé, car c'est *petit Alpha* qui occupe la première position dans la traduction principale, car *grand Alpha* n'a pas été traduit<sup>4</sup>. Pourtant, malgré l'existence de ce livre dans le *Grand commentaire*, puisque son absence dans la traduction principale pouvait justifier cet ordre, Averroès l'a maintenu, car il considérait que ce livre ne pouvait être placé ailleurs qu'à cet endroit :

« *Ensuite, il nous a informé du but qu'il a l'intention d'évoquer dans le livre suivant...Il veut dire, au sujet des difficultés qui surviennent dans les recherches*

---

<sup>1</sup> Livre *Lambda*, trad. A. Martin, p. 40-41 (p. 1404, 1-8).

<sup>2</sup> Livre *Lambda*, trad. A. Martin, P. 29 (p. 1395, 1-4)

<sup>3</sup> Livre *Lambda*, trad. A. Martin, p. 27 (p. 1394, 3-4).

<sup>4</sup> Averroès était parfaitement au courant de cette absence, car il affirme à la fin de son commentaire au livre *Petit Alpha* : « *C'est tout ce que nous avons trouvé de ce livre en arabe. Ce livre qui sera suivi par celui de Grand Alpha qui n'existait pas à l'origine en arabe, et ensuite par le livre Bêta qui existait après Petit Alpha étant donné que Grand Alpha n'existait pas* », p. 54, 3-5.

*difficiles propres à cette science »<sup>1</sup>.*

Autrement dit, c'est parce que ce livre annonce explicitement le livre *Bêta* qu'Averroès a décidé de le placer à la suite de *petit Alpha*.

En outre, ce deuxième traité est incomplet, puisqu'il ne commence qu'à la fin du chapitre cinq, soit au passage 987a6 au lieu de 980a21. Ce qui correspond dans l'édition d'A. Jaulin aux pages 71-91(chapitre 1-5). En d'autres termes, c'est toute la partie doxographique, relative à l'exposition des théories des anciens sur les principes, qui ne figure pas dans la version arabe, puisque le texte ne commence qu'à partir de l'exposition des limites des thèses des anciens au sujet des causes premières. Or, certains commentateurs justifiaient cette absence par l'inauthenticité de cette partie, en l'attribuant notamment à Théophraste, successeur d'Aristote à la tête du lycée<sup>2</sup>. Pour ma part, je pose le postulat de l'indisponibilité de la totalité du livre au moment de sa traduction<sup>3</sup>. En effet, nous avons vu que la traduction principale du texte de la *Métaphysique* ne contenait pas le livre *grand Alpha* et qu'il n'a été traduit ultérieurement par Nadif ibn-Ayman (m. 990), qui était chronologiquement l'un des derniers traducteurs, qui traduisait ce qui manquait ou ce qui restait à traduire des manuscrits grecs. Il serait donc plus raisonnable d'affirmer que ce livre était incomplet au moment de sa traduction.<sup>4</sup>

En outre, le premier texte commence en plein milieu d'une phrase et s'arrête aussitôt à la fin du chapitre six pour omettre tout le chapitre sept (988a19-988b20)<sup>5</sup>. Or, est-il plausible que la fin du chapitre cinq et tout le chapitre six appartiennent à Aristote et que le septième appartienne à Théophraste ? S'il existe des caractéristiques syntaxiques qui permettent de distinguer le style d'Aristote de celui de Théophraste, comment expliquer qu'Aristote commence son raisonnement en plein milieu d'une phrase ? C'est pourquoi, il serait plus plausible d'adopter la thèse de l'indisponibilité de la totalité du traité que de justifier cela par l'argument de l'inauthenticité.

## La structure des quatre traités traduits

Le *Grand commentaire* se caractérise, comme nous l'avons dit précédemment par la présence du texte arabe d'Aristote. Chaque traité est divisé en plusieurs textes et chaque texte est divisé en plusieurs propositions. Après avoir cité la proposition, précédée par l'expression « *Aristote a dit* », Averroès se livre ensuite à son commentaire soit de manière laconique, soit en sollicitant le corpus aristotélicien afin de

---

<sup>1</sup> *Grand commentaire*, p. 163-164.

<sup>2</sup> Cette position était soutenue entre autre par Am. Jourdain, dans *Recherches critique*, Paris, 1843, p. 177, et par F. Ravaisson, *Essai sur la Métaphysique d'Aristote*, I, Paris, 1837, p. 79.

<sup>3</sup> C'est cette idée qui était également soutenue par S. Munk dans *Mélanges de philosophie juive et arabe*, Paris, 1859, p. 435.

<sup>4</sup> C'est à ce traducteur que nous devons notamment la traduction du dixième livre d'Euclide. Ce renseignement se trouve selon l'éditeur dans le manuscrit arabe 2457 de la Bibliothèque Nationale de Paris au folio 80. (Voir note 1, p. CXXIX).

<sup>5</sup> Pages 95-97 dans la traduction d'A. Jaulin.

lui donner toute l'extension nécessaire. Parfois, il n'hésite pas à convoquer certaines thèses propres à Avicenne ou aux théologiens ascharites pour les critiquer vigoureusement et montrer leurs absurdités par opposition aux doctrines aristotéliennes.

Le livre *petit Alpha* est divisé en seize textes de longueurs inégales, puisque le plus petit contient trois lignes (texte 12) tandis que le plus long en compte 24 (texte 7). Les textes 1-4 sont relatifs au premier chapitre, dans lequel Aristote expose la difficulté de l'étude de la philosophie. Les textes 5-13 sont relatifs au chapitre deux, dans lequel Aristote établit la nécessité de l'existence d'un premier principe et l'impossibilité d'une série infinie de causes. Et enfin les textes 14-16 sont relatifs au dernier chapitre dans lequel Aristote traite de la méthode appropriée pour chaque science. Cette tripartition est du reste fidèle à la division du traité en chapitres, puisque le début du texte cinq correspond exactement au début du chapitre deux et que le début du texte quatorze correspond au chapitre trois.

Le livre *grand Alpha*, ou plutôt ce que nous avons de ce livre en arabe, est divisé en cinquante et un textes de longueurs inégales, puisque le plus court contient un peu moins de deux lignes (texte 42), tandis que le plus long ne dépasse pas les trente lignes (texte 30). Les textes 1-4 sont relatifs à la deuxième partie du chapitre cinq, consacrée à exposer les premiers résultats de l'enquête doxographique des anciens sur les causes, notamment les Eléates et les Pythagoriciens. Les textes 5-9 correspondent au chapitre six, consacré à l'exposition de la théorie platonicienne des Idées. Le texte 10 renvoie à la dernière partie du chapitre sept, consacrée à mettre en rapport la théorie des causes exposée dans la *Physique* avec celles des anciens. Les textes 11-24 renvoient au chapitre huit dans lequel Aristote critique les théories présocratiques des causes. Les textes 25-49 sont relatifs au chapitre neuf, consacré à montrer les limites de la théorie platonicienne des Idées et des nombres. Et enfin, les textes 50-51 renvoient au chapitre dix, dans lequel Aristote confirme et valide la théorie des quatre causes, exposée en *Physique*. Toutefois, le découpage opéré par Averroès ne respecte pas nécessairement la division de ce traité, car il lui est arrivé de commencer un texte à la fin d'un chapitre. C'est le cas notamment du texte 11 qui commence à la fin du chapitre sept et qui contient le début du chapitre huit<sup>1</sup>.

Le livre *Gamma* est divisé en vingt-neuf textes, d'une longueur inégale, puisque le plus court texte contient dix lignes (texte 8), tandis que le plus long en contient quarante deux (texte 27). Le texte 1 correspond au premier chapitre dans lequel Aristote pose l'existence d'une science de l'être en tant qu'être. Les textes 2-6 renvoient au chapitre deux, consacré à montrer que la science de l'être en tant qu'être est science de la substance, de l'un et du multiple et des contraires. Les textes 7-9 renvoient au chapitre trois, consacré à montrer que le philosophe étudie également les axiomes et le principe de non-contradiction, et au début du chapitre quatre dans lequel il est question de montrer l'impossibilité d'une démonstration apodictique de ce principe. Les textes 10-18 renvoient au chapitre quatre, consacré à démontrer négativement (par réfutation) le principe de non-contradiction. Les textes 19-25 renvoient au chapitre cinq, consacré à critiquer le relativisme de Protagoras. Les textes 26-27 sont relatifs au chapitre six et au deux tiers du chapitre sept. Le chapitre six est consacré à la poursuite de la critique de Protagoras, tandis que le chapitre sept est consacré à poser le principe du tiers exclu comme le second axiome, dont s'occupe la science de l'être en tant qu'être. Et enfin, les

---

<sup>1</sup> Voir page 79 du *Grand commentaire*.

textes 28-29 sont relatifs au tiers restant du chapitre sept et au chapitre huit, consacré à montrer l'impossibilité que tout soit vrai ou que tout soit faux. Il en ressort de cette division qu'Averroès ne respecte pas le découpage que nous connaissons des chapitres, car il mélange à trois reprises dans un même texte deux chapitres. C'est le cas notamment du texte 9 qui inclut la fin du chapitre trois et le début du chapitre quatre, du texte 27 qui contient la fin du chapitre six et une grande partie du chapitre sept, et enfin du texte 28 qui contient à la fois la fin du chapitre sept et une partie du chapitre huit.

Le livre Epsilon est divisé en huit textes de longueur plus au moins égale, puisque nous avons sept textes qui contiennent entre vingt (texte 1 et 7) et vingt-six lignes (texte 2), à l'exception des textes 3 et 6 qui ne contiennent que six lignes. Les textes 1-3 sont relatifs au premier chapitre, consacré à identifier le nombre des sciences théoriques et à montrer la prééminence de la science de l'être. Les textes 4-6 sont relatifs au deuxième chapitre dans lequel Aristote démontre l'inexistence d'une science de l'accident. Le texte 7 est relatif au troisième chapitre dans lequel Aristote examine la nature et la cause de l'accident. Et enfin, le texte 8 est relatif au dernier chapitre, dans lequel Aristote exclut l'être comme vrai et le non-être comme faux du domaine de recherche de la métaphysique. Toutefois, la division faite par Averroès ne reproduit pas à la lettre la division des éditions modernes. En effet, le début du texte 4 contient la dernière phrase du premier chapitre<sup>1</sup>, le texte 7 la fin du deuxième chapitre<sup>2</sup>, et le texte huit, la fin du troisième chapitre<sup>3</sup>. Mais cela est sans incidence majeure, car ces inclusions ne sont que des conclusions.

Cependant, ce qui semble être une erreur dans le découpage n'est qu'une apparence trompeuse, car les textes arabes ne recèlent pas cette distinction opérée généralement dans les éditions grecques modernes sous l'appellation de « chapitres ». En d'autres termes, c'est Averroès lui-même qui est responsable de cette division à partir de sa compréhension du texte et en tenant vraisemblablement compte des divisions opérées par ces prédécesseurs. Or, l'étude minutieuse des divisions du texte m'a révélé que ses divisions, à quelques exceptions près, se rejoignent la plupart du temps. C'est ce qui témoigne, à mon sens, de sa profonde connaissance et de sa parfaite maîtrise de la pensée métaphysique d'Aristote.

---

<sup>1</sup> « *Et c'est à elle qu'il appartiendra d'étudier l'être en tant qu'être, ce qu'il est et les propriétés qui lui appartiennent en tant qu'être* ». Ed. A. Jaulin, p. 226.

<sup>2</sup> « *On a dit ce qu'est l'accident, quelle en est la cause et qu'il n'est pas objet de science* ». Ed. A. Jaulin, p. 229.

<sup>3</sup> « *Est-ce à la cause comme matière, comme fin ou comme moteur. Cela surtout doit être examiné* », éd. A. Jaulin, p. 230.





## I. **Commentaire du Premier livre de ce qui est après la nature<sup>1</sup>, désigné par Petit Alif<sup>2</sup>**

Texte 1, 993a29-933b113, p. 3-4

---

<sup>1</sup> C'est l'un des différents noms qui sont donnés par la tradition musulmane au texte de la *Métaphysique*. Mais, c'est cette locution qui revient systématiquement chez Averroès lorsqu'il est question de ce texte. En effet, si science est décrite ainsi, c'est parce que son enseignement intervient après l'étude de la physique, puisqu'elle a pour objet ce qui est dernier dans la connaissance et premier dans l'être. Ce sens est exposé à deux reprises dans le *Grand commentaire* : une première fois au livre *Gamma* (C. 4, p. 319, 14-18) et une deuxième fois au livre *Epsilon* (C. 2, p. 714).

<sup>2</sup> L'ordre des deux premiers livres est inversé dans le *Grand commentaire*. Ce choix éditorial de la part d'Averroès peut être expliqué par deux raisons. Tout d'abord, la première traduction principale d'Astât ne contenait pas le livre *Grand Alpha*, de sorte que lorsqu'il fut traduit, il n'y avait aucune légitimité de le placer devant, si ce n'est de le mettre après, car il est de l'ordre des choses que le petit vienne avant le grand. En outre, il ne peut être placé selon Averroès qu'à la suite de *Petit Alpha*, car la fin de ce livre annonce explicitement le livre *Bêta*. C'est ce qu'il affirme clairement à la fin de son commentaire au livre *Grand Alpha* : « Ensuite il nous a informé du but qu'il a l'intention de mentionner dans le livre suivant en disant : « Nous devons nous hâter pour dire quelque chose au sujet des difficultés qui surviennent dans les autres choses ». Il veut dire : dans les apories qui surviennent dans les recherches difficiles propres à cette science », p. 164.

Par ailleurs, l'authenticité du livre *Petit Alpha* a été remise en cause par plusieurs commentateurs pour trois raisons. Sa numérotation indique qu'il a été introduit à posteriori ; il rompt l'enchaînement doctrinal entre A et B, et enfin, il n'est mentionné par aucun des autres livres de la *Métaphysique*. Aristote, *La métaphysique*, trad. J. Tricot, Tome 1 p. XX. Ce qui n'est pas le cas de Jaeger qui soutenait que si ce livre était jugé inauthentique parce qu'il était attribué à Pasiclès de Rhodes, neveu d'Eudème et élève d'Aristote. Asclepius, et qu'il ne devrait pas être placé dans ce traité, car c'est plutôt une préface à la *Physique* (*Métaphysique*, trad. J. Tricot, p. XX). C'est ce qui est parfaitement plausible, car le contenu de ce livre ne contient aucune doctrine métaphysique, si ce n'est la possibilité de l'examen d'une science des premiers principes et des premières causes. D'ailleurs, les allusions d'Averroès au traité de la *Physique* sont tellement nombreuses qu'il serait difficile d'écarter une telle interprétation.

<sup>3</sup> L'objet du premier texte est de montrer la cause de la difficulté et de la facilité quant à la saisie de la vérité.

L'éditeur a inclus dans les notes une autre traduction appartenant à Astât, le principal traducteur de la *Métaphysique*. Elle se trouvait en marge du manuscrit initial, sans doute, reportée par un des propriétaires du manuscrit, à chaque fois que le sens du texte divergeait. Elle est intéressante à plusieurs égards, car elle est plus proche du texte établi par A. Jaulin que celle d'Ishâq. C'est pourquoi, nous la reproduirons tout au long de notre traduction, car, comme nous allons le voir, son style est fluide, clair, concis et intelligible. D'ailleurs Averroès confirme ce point de vue lorsqu'il cite

## Aristote a dit :

*Traduction d'Ishâq<sup>1</sup>* [993a30] La considération du vrai est, d'un côté difficile, d'un côté facile. La preuve en est que nul homme ne peut l'atteindre proportionnellement à ce qui convient, [993B] et n'échappe pas non plus à tous les hommes. Mais chaque homme ayant discoursu sur la nature, ou bien n'a rien saisi du vrai, ou bien, il en saisi quelque chose, mais il <n'> en a saisi <qu'> un peu. Si l'on ajoute ce qui en a été saisi parmi l'ensemble de ceux qui ont saisi ce qui en a été saisi, le composé est une somme d'une certaine valeur. Il doit donc être facile de ce point de vue, à savoir, l'habitude que nous avons de nous le représenter, en disant que, [5] personne ne manque la position de la porte de la maison<sup>2</sup>. Ce qui prouve sa difficulté, c'est qu'il ne peut être saisi ni en totalité ni en grande partie<sup>3</sup>. Et si la difficulté est de deux sortes, elle est propre non aux choses en elles-mêmes, mais la cause de leur difficulté vient uniquement de nous, car, le cas de l'intellect dans notre âme [10] par rapport à ce qui, dans la nature, est extrêmement clair<sup>4</sup> est semblable au cas des yeux de la chauve-souris par rapport à l'éclat du soleil<sup>5</sup>.

---

la traduction d'Astât pour la dernière proposition du texte 12 : « *Ceci se trouve comme étant plus clair dans une autre traduction* », p. 40, 10. Cette traduction est également citée à la fin de ce livre (T. 16, p. 50, 5-10).

<sup>1</sup> Ishaq ibn Hounayn (mort en 911), fils du célèbre traducteur chrétien Hounayn ibn Ishâq (808-873), qui fut nommé chef des traducteurs par le Calife abbasside Al-Ma'mûn . Médecin et philosophe nestorien, il traduisit du syriaque à l'arabe des traités de philosophie et de mathématiques, ainsi que les traductions syriaques de son père, notamment les *Catégories* d'Aristote, l'*Almageste* de Ptolémée et les *Eléments* d'Euclide. La notice du *Kiâb al-Fihrist* le nomme à deux reprises. Une fois pour lui attribuer la traduction du livre *Petit Alpha*, et une autre fois pour dire qu'il a traduit plusieurs livres sans préciser lesquels. C'est donc cette traduction du livre *Petit Alpha*, qui est sollicitée par Averroès au dépend de celle d'Astât. Toutefois, Averroès l'avait au moment de son commentaire, car la traduction à laquelle il fait allusion à la fin de ce livre (T. 16, p. 50, 5-10) correspond exactement au texte cité par l'éditeur.

<sup>2</sup> Il est de coutume de voir les traducteurs arabes substituer aux exemples d'Aristote des exemples propres à la tradition musulmane. Le but étant de permettre aux lecteurs de gagner en clarté en facilitant la compréhension. Or, dans cet exemple, le traducteur n'a pas trouvé utile de modifier l'exemple, tant ce dernier s'impose par son évidence. En effet, Aristote compare la recherche de la vérité au tir à l'arc, car il est plus facile d'atteindre une grande surface comme une porte, alors qu'il est très difficile d'atteindre un point déterminé de la cible. Toutefois, la traduction est légèrement légèrement différente même si le sens demeure identique : « *Qui manquerait la porte* », p. 113.

<sup>3</sup> « *Posséder le tout sans pouvoir en posséder une partie montre sa difficulté* », p. 113.

<sup>4</sup> « *L'intelligence de notre âme aux choses les plus manifestes de toutes par nature* », p. 113.

<sup>5</sup> L'auditeur a inclus en note une autre traduction qui serait d'Astât, le traducteur principal du texte de *la Métaphysique*. Toutefois, bien que cette version soit altérée à plusieurs endroits, probablement à cause de l'état du manuscrit, nous avons pris le parti de l'intégrer afin de montrer à quel point elle est proche du texte établi par A. Jaulin : « *<La preuve que>la considération du vrai est d'un côté difficile, et d'un côté facile, c'est qu'aucun homme n'a pu l'atteindre <selon ce qui convient ni n'échappe à tous les hommes, mais chacun d'eux > ou bien n'a rien saisi du vrai, ou bien il en a saisi une petite partie. Et si nous faisons la somme de ces parties infimes, il en résulte quelque chose d'une grande valeur. Si donc la considération du vrai <est facile>, elle est semblable à celui qui ne peut manquer la porte. Et ce qui prouve sa difficulté, <c'est qu'il ne peut être saisi ni totalement ni en grande partie>, et*

## Commentaire 1, p. 4-8

**A (3)** Etant donné que cette science est celle qui examine absolument le vrai, il a entrepris de faire connaître ce qu'il en est de la voie qui y conduit en fait de difficulté et de facilité, puisqu'il est **(4)** en soi manifeste pour tous, qu'il y a une voie qui nous conduit à la vérité, et, que la saisie de la vérité ne nous est pas inaccessible pour la plupart des choses. La preuve en est que, nous sommes convaincus avec certitude que nous avons déjà découvert le vrai au sujet de beaucoup de choses, et que la connaissance certaine arrive à celui qui pratique les sciences certaines. En outre, ce qui le prouve, c'est notre désir pour connaître le vrai, car si la saisie du vrai était impossible, le désir aurait été vain. <Or>, il est admis que rien n'est vain dans l'origine de la nature et de la création<sup>1</sup>.

**B** Et puisqu'il est admis, en particulier chez celui qui est parvenu à cette science, que nous possédons une voie pour connaître le vrai, il a entrepris de faire connaître ce qu'il en est de cette voie quant à la difficulté et à la facilité en disant : « *La considération du vrai est, d'un côté difficile, d'un côté facile* ». Il veut dire: cette voie conduisant au vrai est d'un côté facile et d'un côté difficile.

**C** Ensuite, il a entrepris d'arguer en faveur de l'existence de ces deux propriétés dans cette voie en disant : « *La preuve en est, que nul homme ne peut l'atteindre proportionnellement à ce qui convient, et n'échappe pas non plus à tous les hommes* ». Il veut dire : quant à la preuve de sa difficulté, aucun homme n'y est parvenu sans la participation de d'autres que lui dans l'examen, en proportion de ce qui y est nécessaire. Quant à sa facilité, il n'échappe pas à tous les hommes, car si tous ceux dont l'époque nous est parvenue n'ont ni découvert le vrai, ni quelque chose ayant une certaine valeur, nous constaterons qu'il est difficile et nous ne viendrons pas à bout de cette impossibilité, étant donné la longueur du temps dont nous aurons besoin pour découvrir **(6)** le vrai. Ainsi la brièveté du temps qu'il a fallu pour découvrir le vrai, soit en totalité, soit en une certaine quantité, témoigne de sa facilité.

**D** Après avoir mentionné cela à partir de la situation des hommes <en général>, il a entrepris d'évoquer la situation des hommes dont la connaissance lui est parvenue à son époque en disant : « *Mais chaque homme ayant discoursu sur la nature, ou bien n'a rien saisi du vrai, ou bien, il en saisi quelque chose, mais il <n> en a saisi <qu> un peu. Si l'on ajoute ce qui en a été saisi parmi l'ensemble de ceux qui ont saisi ce qui en a été saisi, le composé est une somme d'une certaine valeur* ». Il veut dire : nous ne disons

---

*si la difficulté est de deux sortes, la cause de cette difficulté n'est pas dans les choses, mais en nous. En effet, tout comme le cas des yeux de la chauve souris à la lumière du jour, il en est ainsi pour le cas de l'intelligence de notre âme <par rapport aux choses les plus manifestes> dans la nature.*

<sup>1</sup> Averroès renforce aussitôt son argumentation, en mettant en parallèle ce principe aristotélicien, selon lequel la nature n'accomplit rien en vain, avec le précepte religieux, qui prône qu'aucune existence n'est insignifiante, car tout ce qui existe a sa raison d'être : « *Pensez-vous que Nous vous avons créés sans but, et que vous ne seriez pas ramenés vers Nous* », Sourate 23, v. 115 ; « *Nous n'avons pas créés entre eux en vain le ciel et la terre et ce qui existe* », Sourate 38, v. 27. Par ailleurs, cette idée aristotélicienne selon laquelle « *la nature n'accomplit rien en vain* » est exposée dans le traité de l'Ame, III, 9, 432b21 et en III, 12, 434a32.

ce que nous avons dit au sujet de la connaissance du vrai, que parce que lorsque nous avons parcouru le cas de ceux qui nous ont précédé dans les sciences, parmi ceux dont les nouvelles nous sont parvenues, nous avons constaté qu'ils sont l'une des deux <sortes> d'hommes : ou bien, un homme qui n'a rien saisi du vrai, ou bien, un homme qui en a saisi une chose infime.

**E** Après avoir mentionné cela, il a dit : « *Il doit donc être facile de ce point de vue, à savoir, l'habitude que nous avons de nous le représenter, en disant que, personne ne manque la position de la porte de la maison* ». Il veut dire : s'il a été établi qu'il est facile d'un côté et difficile de l'autre, il doit être facile du point de vue selon lequel il existe des choses dans chaque genre d'être qui sont à la maison **(7)** ce qu'est la porte de la maison en ce qu'elles n'échappent à personne, de la même manière que la position de la porte de la maison n'échappe à personne. Telles sont les connaissances premières que nous possédons naturellement dans chaque genre d'être.

**F** Après avoir mentionné le point de vue de la facilité, il a mentionné à nouveau le point de vue de la difficulté en disant : « *Ce qui prouve sa difficulté, c'est qu'il ne peut être saisi ni en totalité ni en grande partie* ». Il veut dire : depuis le commencement des temps dont la connaissance est parvenue jusqu'à son époque. C'est comme si c'était une allusion de sa part au fait qu'il est parvenu au vrai ou en grande partie, et que ce qui en a été saisi par ses devanciers est infime par rapport à ce qu'il en a saisi, que ce soit tout le vrai ou une grande partie. **G** <Mais> il est plus convenable de penser qu'il est parvenu à la totalité du vrai, je veux dire, la quantité qui est dans la mesure de l'homme d'atteindre en tant qu'homme<sup>1</sup>.

**H** Ensuite il a dit : « *Et si la difficulté est de deux sortes, elle est propre non aux choses en elles-mêmes, mais la cause de leur difficulté vient uniquement de nous, car, le cas de l'intellect dans notre âme par rapport à ce qui, dans la nature, est extrêmement clair, est semblable au cas des yeux de la chauve-souris par rapport à l'éclat du soleil* ». Il veut dire : si la difficulté de la saisie des êtres est de deux sortes, il est approprié que la difficulté dans <la saisie> des choses qui sont à l'extrême du vrai, à savoir le premier principe et les principes séparés exempts de matière, soit de notre fait **(8)**, et non à cause d'elles-mêmes. <En effet>, cela est ainsi uniquement parce qu'étant donné qu'elles sont séparées, elles sont naturellement intelligibles en elles-mêmes et non parce qu'on les a rendu intelligibles, [car elles sont en elles-mêmes intelligibles], comme c'est le cas des formes matérielles, car leur difficulté est davantage de leur fait

---

<sup>1</sup> Il ne fut aucun doute pour Averroès que les doctrines d'Aristote sont irrécusables et vraies. Cette grande estime est explicitement affirmée dans ses différents commentaires. C'est le cas, en effet, de l'éloge qu'il lui a adressé dans la préface à son commentaire sur *la Physique* : « *L'auteur de ce livre est Aristote, fils de Nicomaque, le plus sage des Grecs qui a fondé et achevé la logique, la physique et la métaphysique. Je dis qu'il les a fondées, parce que tous les ouvrages qui ont été écrits sur ces sciences ne valent pas la peine qu'on en parle, et ont été éclipsés par ses propres écrits. Je dis qu'il les a achevées, parce qu'aucun de ceux qui l'ont suivi jusqu'à notre temps, c'est à dire pendant près de quinze cent ans, n'a pu rien ajouter à ses écrits, ni y trouver une erreur de quelque importance. Or, que tout cela se trouve réuni dans un seul homme, c'est chose étrange et miraculeuse. L'être ainsi privilégié mérite d'être appelé divin plutôt qu'humain, et voilà pourquoi les anciens l'appelaient divin* ». Un éloge semblable figure également dans la *Génération des animaux*, I, 1 : « *Nous adressons des louanges sans fin à celui qui a prédestiné cet homme à la perfection, et qui l'a placé au plus haut degré de l'excellence humaine où aucun homme dans aucun siècle ait pu parvenir, c'est à lui que Dieu a fait allusion, en disant : « Cette supériorité, Dieu l'accorde à qui il veut »*, Ernest Renan, *Averroès et l'averroïsme*, Paris, Michel Levy frères, 1861, p. 54-55.

que de nous conformément ce qui a été démontré dans le livre *De l'Âme*<sup>1</sup>.

I Etant donné que la situation de l'intellect par rapport à l'intelligible est celle de la sensation par rapport au sensible, il a comparé la puissance de notre intellect par relation à la perception des intelligibles exempts de matière par le plus noble des sensibles, qui est le soleil à la plus faible des vues, à savoir celle de la chauve souris. Mais, cela ne signifie pas l'impossibilité de concevoir les choses séparées comme l'impossibilité de voir le soleil pour la chauve souris. En effet, si cela était ainsi, la nature aurait agi vainement<sup>2</sup>, en rendant ce qui est connu naturellement par un autre inintelligible pour quoi que ce soit, comme si le soleil n'était perçu par aucun œil.

## Texte 2, 993b 11-19<sup>3</sup>, p. 8-9

### Aristote a dit :

Il est juste de ne pas nous restreindre à remercier uniquement ceux-là mêmes dont nous partageons les opinions sans remercier ceux qui en ont eu ne serait-ce qu'une certaine part<sup>4</sup>, car ils nous ont apporté une certaine assistance, puisqu'en nous précédant, ils ont disposé nos intellects et les ont formés<sup>5</sup>. [15] En effet, si Timothée<sup>6</sup>

---

<sup>1</sup> Si l'homme éprouve de la difficulté pour saisir les notions premières, c'est parce qu'il ne peut penser sans images, car ce qui s'offre d'abord à l'expérience, c'est le composé et non le simple. En effet, nous connaissons d'abord l'homme avant de connaître ses constituants naturels. Or, ce stade de connaissance ne correspond qu'à l'acquisition commune des notions universelles qui relèvent de l'expérience sensible. C'est pourquoi connaître véritablement, c'est pouvoir s'élever à un degré de généralité qui dépasse la simple expérience sensible (*Seconds analytiques*, I, 1, 71a8-9 ; *Topiques*, I, 18, 108b7-12). Toutefois, même si Aristote soutenait que l'âme pense les formes dans les images (*De l'Âme*, III, 7, 431b2), l'intellection saisit les formes en tant qu'intelligibles et non comme des images. C'est en ce sens que la saisie des notions premières et indivisibles, telles que l'espèce et le genre, est difficile, car elles requièrent un degré d'abstraction où l'intellect pense l'universel sans images. C'est le cas notamment des définitions qui nous font voir les aspects indémonstrables de l'essence. C'est la raison pour laquelle la saisie des principes est difficile selon Averroès, car l'homme ne doit pas se limiter au premier stade d'universalité, que procure l'expérience sensible.

<sup>2</sup> Raisonnement par l'absurde afin de montrer la nécessité pour l'intellect de saisir les intelligibles. Cet argument de la nature nécessaire, utilisé par Averroès est emprunté à Aristote : « *Si donc la nature ne fait rien en vain* » *De l'Âme*, III, 9, 432b21, Vrin, p. 201.

<sup>3</sup> L'objet du deuxième texte est de montrer l'importance des recherches antérieures pour connaître véritablement.

« *Non seulement, nous devons remercier ceux dont nous partageons les opinions, mais également ceux qui en ont tenu un propos infime, car en nous précédant, ils nous ont aidé. En effet, si Timothée n'avait pas existé, nous n'aurions pas eu connaissance de la composition des mélodies, et sans Phrynis, Timothée n'aurait pas existé. C'est de cette manière que nous parlerons au sujet de ceux qui ont tenu un propos partiel au sujet du vrai, car nous avons bénéficié de certaines de leurs opinions, et que d'autres, sont causes de l'existence de ceux-là* ».

<sup>4</sup> A. Jaulin utilise l'expression « *avis plus superficiels* », p. 113.

<sup>5</sup> A. Jaulin traduit par, « *Ils ont exercé avant nous leur compétence* », p. 114

<sup>6</sup> Timothée de Milet, poète et auteur de dithyrambes qui a vécu au environ de 450-360 av. Jésus-Christ.

n'avait pas existé, on aurait été privé de beaucoup [de composition] de mélodies, et sans Phrynis<sup>1</sup>, Timothée n'aurait pas existé. Et suivant cet exemple, il en est de même pour ceux qui ont discoursé sur le vrai, car nous avons emprunté certaines opinions à certains de ceux qui nous ont précédé, <tandis que> [et] d'autres ont été la cause de l'existence de ceux-là.

## Commentaire 2, p. 9-10

**A** Ce qu'il a mentionné est nécessaire en ce qui concerne <le rapport> des modernes avec les devanciers, car les anciens tiennent lieu vis à vis des nouveaux le rang des pères vis à vis des enfants, excepté que leur engendrement est plus noble que celui des pères, car les pères ont engendré nos corps, **(11)** et les savants, nos âmes. Notre remerciement à leur égard est donc plus grand qu'envers les pères, notre dévouement est plus nécessaire et notre affection est plus intense. Suivre leur exemple est donc plus digne. <C'est pourquoi>, il dit, en confirmant cette intention, qu'il ne faut pas nous restreindre à remercier ceux qui nous ont précédé sans remercier ceux qui nous ont appris des opinions vraies, à savoir, ceux dont les opinions sont semblables aux nôtres, mais aussi ceux dont nous ne partageons pas les opinions. En effet, de par ce qu'ils ont dit sur la recherche portant sur les choses, ceux-là ont formé nos intellects en les faisant bénéficier de cette puissance pour la saisie du vrai<sup>2</sup>.

**B** Et si cela était nécessaire pour Aristote, du fait de la rareté de la connaissance vraie chez ces prédécesseurs, de glorifier celui qui a produit le vrai après eux et s'en est distingué, c'est parce que celui qui est parvenu au vrai, doit être remercié doublement par celui qui est venu après lui et connaître sa vérité. La façon particulière de le remercier est de faire attention uniquement à ses raisonnements, les expliquer et les expliciter à tous les hommes. En effet, la loi propre aux sages est d'examiner tous les êtres, puisque le créateur n'est vénéré par une plus noble des vénérationes que par la connaissance de ses créatures, conduisant à connaître véritablement son essence (qu'il soit loué), et qui est pour lui la plus noble des actions, et la plus importante devant lui. Que Dieu nous mette, et qu'il vous mette aussi au nombre de ceux qu'il utilise pour ce culte qui est le plus nobles des cultes et qu'il faut servir par cette obéissance qui est la plus noble des obéissances<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Phrynis de Mytylène (milieu du cinquième siècle) est antérieur à Timothée et il a révolutionné la conception musicale du dithyrambe, dicit A. Jaulin.

<sup>2</sup> Le commentaire d'Averroès à ce passage fait écho à celui d'Al-Kindi, qui légitime la nécessité de tenir compte de tout ce qui a été dit au sujet de la recherche du Vrai, y compris par ceux qui ne sont pas musulmans. C'est un message de tolérance à l'égard de tous ceux qui remettent en cause ce qui vient d'ailleurs : « *Or nous ne devons pas rougir de trouver beau le vrai, d'acquérir le vrai d'où qu'il vienne, même s'il vient de races éloignées et de nations différentes ; pour qui cherche le vrai, rien ne doit passer avant le vrai, le vrai n'est pas abaissé ni amoindri par celui qui le dit ni par celui qui l'apporte, nul ne déchoit du fait du vrai mais chacun en est ennobli* », *De la Philosophie première*, traduction par R. Rashed et J. Jolivet, Brill, p. 12.

<sup>3</sup> Ce commentaire fait écho au *Traité décisif* dans lequel Averroès élève la nécessité de philosopher au rang de commandement divin. Il est donc une évidence qu'il n'y a aucune contradiction entre la philosophie et la religion, contrairement à toutes les calomnies qui remettaient en cause la foi d'Averroès, notamment l'incrédulité véhiculée à son sujet, que ce soit chez les chrétiens ou les

**D** Ce qu'il a donc dit dans cette section est en soi compréhensible. En effet, personne ne peut inventer, dans la plupart des cas, les arts pratiques et scientifiques, et qui ne s'accomplissent que par le secours du prédécesseur au successeur, de sorte que sans le prédécesseur, il n'y a pas de successeur.

Texte 3, 993b 19-2<sup>1</sup>, p. 11

**Aristote a dit :**

C'est à juste titre que la connaissance du vrai qui découle de la philosophie est appelée **[20]** philosophie théorique<sup>2</sup>, car la fin de la connaissance théorique est le vrai, et celle de la connaissance pratique est l'action<sup>3</sup>. En effet, même s'ils considèrent l'état de la chose qu'ils accomplissent, ceux qui agissent recherchent une cause de <cet> état, non pour elle-même, mais à cause de sa relation avec la chose qu'ils accomplissent<sup>4</sup>.

Commentaire 3, p. 11-12

**A (11)** Etant donné que le but de cette science est de considérer le vrai absolu, il a commencé <d'abord> par la présentation de la méthode qui y conduit<sup>5</sup>, pour faire

---

musulmans. Or, il n'y a pas une plus belle preuve du dévouement religieux d'Averroès que ce commentaire.

<sup>1</sup> Dans ce passage, Aristote introduit la théorie de la causalité comme condition sine qua non de toutes connaissances : « *C'est à juste titre que la philosophie est appelée science de la vérité, car la science a pour finalité d'atteindre le vrai, et celle de la pratique, l'action. En effet, si nous voulons décrire l'intention des philosophes, elle est distincte de l'action...* ».

<sup>2</sup> Le texte arabe est différent de l'édition française, puisque la recherche de la vérité est relative à la philosophie dite théorique et non à la philosophie en générale. Ce qui implique l'existence de différentes espèces de philosophie. Or, c'est précisément cette dichotomie implicite qu'Averroès va utiliser dans son commentaire pour faire la distinction entre la philosophie théorique qui a pour finalité la connaissance et la philosophie pratique qui a pour finalité l'action. Ce que le texte établi par A. Jaulin ne dit pas formellement, puisque nous lisons : « *On a raison aussi d'appeler la philosophie science de la vérité* », p. 114.

<sup>3</sup> Aristote nous présente, dans ce passage, une classification sommaire des sciences, comparable à celle des *Topiques*, I, 14, 105b19-29. Mais la classification la plus aboutie est celle qui exposée au livre *Epsilon*, 1, 1026a13-16 ; *Kappa*, 3, 1061a28-b1 ; *Mu*, 2-3 ; *Physique*, II, 2, 193b22-194a12.

<sup>4</sup> « *Les praticiens en étudient non la cause par soi, mais la cause relative au cas présent* », p. 114. Traduction d'Astât : « *C'est à juste titre que la philosophie est appelée science du vrai, car le but de la science est d'atteindre le vrai et la finalité de la pratique est l'action. En effet, si nous voulons caractériser l'intention de ceux qui s'adonnent aux actions de la philosophie, ils ne visent ni la même action ni ne persévèrent d'agir d'une manière éternelle, mais agissent en vue d'une autre cause relative et temporelle* », p. 11.

<sup>5</sup> C'est à dire, le texte 1 dans lequel Aristote explique les raisons de la difficulté et de la facilité de cette recherche.

connaître ensuite les rangs des amis de la vérité dans la recherche du vrai et les remerciements que certains doivent aux autres pour l'entraide <apportée> dans cette recherche. Il a entrepris par la suite de faire connaître quelle est cette sorte de science, et quel est (12) le genre auquel elle appartient en disant : « *C'est à juste titre que la connaissance du vrai qui découle de la philosophie est appelée philosophie théorique* ». Il veut dire : étant donné qu'il y a deux <sortes> de sciences qui se rapportent à la philosophie, dont l'une a seulement pour fin la connaissance et l'autre l'action, et que celle-ci est la plus élevée des sciences par lesquelles nous visons la connaissance du vrai, il a dit qu'il est juste d'appeler science théorique la connaissance acquise dans cette science, car quand bien même la science pratique fait usage du syllogisme et recherche les causes, elle ne mérite pas d'être appelée science théorique, parce qu'elle n'examine les causes des choses et leurs définitions que pour les réaliser et non pour les connaître uniquement, comme c'est le cas dans les sciences théoriques. <Du reste>, ce qu'il a dit dans cette section est en soi manifeste.

#### Texte 4, 993b 23-31<sup>1</sup>, p. 12-13

##### **Aristote a dit :**

Nous ne connaissons pas le vrai sans connaître sa cause, et chaque premier est particulièrement cause, parmi les réalités, de ce de quoi<sup>2</sup> dépendent les autres choses qui coïncident par le nom et la signification<sup>3</sup> ; [25] par exemple, le feu <qui est> à l'extrême de la chaleur. Par conséquent, celle des choses qui est la plus digne d'être vraie doit être celle qui est cause de la vérité des choses qui viennent après elle<sup>4</sup>. C'est pourquoi les principes des choses éternelles doivent être nécessairement toujours à l'extrême de la vérité, car ils ne sont pas vrais uniquement de temps en temps et n'ont pas de cause de leur vérité<sup>5</sup>, [30] mais sont la cause de ceci pour toutes les autres choses. Il en résulte donc, que la situation de chaque chose dans l'être doit être sa situation dans le vrai<sup>6</sup>.

---

<sup>1</sup> Les quatre premiers textes correspondent au premier chapitre, consacré à énoncer l'idée selon laquelle la philosophie est science de vérité par excellence. La division faite par Averroès correspond exactement à l'édition d'A. Jaulin.

Cette traduction d'Astât est quasi identique au texte établi par A. Jaulin. C'est pourquoi, il est intéressant de la reproduire : « *Nous ne connaissons pas le vrai sans cause, car chaque premier est cause des choses postérieures. Par exemple, nous disons que le feu est chaud et qu'il est la cause de la chaleur des autres choses. Ainsi, il est manifeste que la première vérité est cause de la vérité des choses postérieures. La première cause des êtres doit donc être nécessairement et toujours vraie, et non de temps en temps, et rien d'autre n'est cause de son être, mais elle est cause pour les autres choses. Il est donc nécessaire que la vérité de chaque chose soit semblable à son être* », p. 12-13

<sup>2</sup> C'est à dire, ce qui est premier.

<sup>3</sup> « *Chaque chose par laquelle la propriété de même définition appartient aussi aux autres choses est cause au plus haut point entre toutes les autres* », p. 114.

<sup>4</sup> « *Et le plus vrai, ce qui est cause de vérité pour ce qui vient après* », p. 114.

<sup>5</sup> « *N'ont pas de causes de leur être* », idem.

<sup>6</sup> « *Si bien que chaque chose a autant de vérité que d'être* », p. 114. C'est l'un des principes aristotéliens selon lequel les lois de la pensée sont les lois de l'être et que chaque être participe à la



## Commentaire 4, p. 13-15

**A (13)** Après avoir montré que cette science fait partie du genre des sciences du vrai et qu'elle est une partie de la philosophie théorique, il veut montrer son rang dans le vrai parmi les sciences théoriques en disant : « *Nous ne connaissons pas le vrai sans connaître sa cause* ». Il veut dire : étant donné qu'il est manifeste pour nous que nous ne connaissons pas par une connaissance véritable quelque chose que si nous la connaissons par sa cause, selon ce qui a été dit dans le livre de la démonstration<sup>1</sup>, et après avoir posé cette prémisse, il l'a mise en relation avec une deuxième prémisse en disant : « *et chaque premier est particulièrement cause, parmi les réalités, de ce de quoi dépendent les autres choses (13) qui coïncident par le nom et la signification ; par exemple, le feu <qui est> à l'extrême de la chaleur* ». Il veut dire : en outre, étant donné qu'il est en soi manifeste que chacun des premiers dans chaque genre est particulièrement la cause par laquelle sont décrites les autres choses qui rentrent sous ce genre d'être, à savoir tous les attributs qui coïncident dans ces choses par le nom et la définition, puisque les premiers dans chaque genre sont la cause de leur existence et de tout ce par quoi elles sont qualifiées, du point de vue où elles sont dans ce genre, il est donc manifeste que le premier dans chaque genre est plus digne du nom d'être et sa définition vient des choses dont il est la cause dans ce genre, et de toutes les définitions des notions et des choses qui existent pour tout ce qui est dans ce genre en tant qu'elles sont dans ce genre. Par exemple, étant donné que le feu est la cause des choses chaudes, il est le plus digne du nom et de la signification de la chaleur que toutes les choses chaudes.

**C** Après avoir validé ce résultat, produit au moyen du syllogisme conditionnel<sup>2</sup>, composé de plus d'une prémisse, il a exposé la chose qu'il a l'intention de montrer en disant : « *Par conséquent, celle des choses qui est la plus digne d'être vraie doit être celle qui est cause de la vérité des choses qui viennent après elle* ». Il veut dire : si nous avons montré que la cause dans chaque genre d'être est plus digne par l'être et le vrai que toutes les choses dont elle est la cause dans ce genre, il est manifeste que s'il y a une cause (15) première de tous les êtres selon ce qui a été démontré dans la science

---

vérité à la mesure de son être. Ce principe est également exposé dans les *Premiers Analytiques* : « *En effet, l'expression il est vrai est à mettre sur le même rang que il est* » I, 46-52a32, Vrin, p. 199.

<sup>1</sup> Averroès fait allusion au passage des *Seconds Analytiques*, dans lequel Aristote pose la connaissance par la cause comme condition sine qua non de toute science : « *Nous estimons posséder la science d'une chose d'une manière absolue, et non pas, à la façon des sophistes, d'une manière purement accidentelle, quand nous croyons que nous connaissons la cause pour laquelle la chose est, que nous savons que cette cause est celle de la chose* », *Seconds analytiques*, I, 2, 71b9-12, Vrin, p. 12.

<sup>2</sup> Les syllogismes sont divisibles en deux grandes familles. Les syllogismes catégoriques et les conditionnels ou hypothétiques. Les premiers ont pour caractéristique que la conclusion ne reprend que l'une des prémisses et où la mineure est énoncée la première, tandis que le syllogisme conditionnel énonce la conclusion ou son contraire dans l'une des prémisses. Il se présente sous la forme : « Si A, alors B », « Or A donc B ». Par exemple, pour reprendre le raisonnement d'Aristote : si le feu est la cause de toutes les choses chaudes, alors toutes les choses chaudes tiennent leurs noms du feu. Or, le feu est la cause de toutes les choses chaudes, donc les choses chaudes sont appelées ainsi à cause du feu.

physique<sup>1</sup>, cette cause est plus digne d'être vrai que tous les êtres. Car, tous les êtres ne bénéficient du vrai et de l'être qu'à partir de cette cause, qui est uniquement l'Être par soi et le Vrai par soi, et tous les êtres ne sont des êtres et ne sont vrais qu'en vertu de son existence et de sa vérité.

**D** ensuite il a dit : « *C'est pourquoi les principes des choses éternelles doivent être nécessairement toujours à l'extrême de la vérité, car ils ne sont pas vrais uniquement de temps en temps et n'ont pas de cause de leur vérité, mais sont la cause de ceci pour toutes les autres choses* ». Il veut dire : à cause de ce que nous avons dit, les principes des choses éternelles, qui sont toujours à l'extrême de l'être et du vrai, doivent toujours exister, car, étant donné que ces êtres n'existaient pas à un moment donné mais ont toujours existé, leurs causes n'étaient pas causes à un moment donné, de sorte que pour être causes, elles auraient besoin d'autres causes. Par cela, il fait allusion à la situation des principes des corps célestes par rapport aux corps célestes, et n'a voulu que faire connaître par cela la noblesse du vrai qui est étudié par cette discipline générale, à savoir, celle qui considère les principes les plus éloignés.

**E** Ensuite, il a dit : « *Il en résulte donc, que la situation de chaque chose dans l'être doit être son sa situation dans le vrai* ». Il veut dire : ce qui possède l'existence la plus accomplie est le plus accompli dans le fait d'être vrai.

## Texte 5, 994a1-11<sup>2</sup>, p. 16

### Aristote a dit :

**[994a]** Il est évident que les choses ont un principe<sup>3</sup> et que les causes des choses

---

<sup>1</sup> Averroès fait allusion au livre VIII de la *Physique*, dans lequel Aristote démontre la nécessité de l'existence d'un Premier Moteur immobile comme cause du mouvement de tout l'univers. La preuve de son existence s'enracine dans le principe de causalité appliqué au mouvement. En effet, si tout ce qui est en mouvement est mû par un autre (*Physique*, VII, 241b), il est nécessaire d'arriver à un principe moteur qui n'est pas mû par un autre, faute de quoi, on remonterait à un moteur et celui-ci à un autre à l'infini (VIII, 256a16-19). C'est pourquoi il doit exister un principe absolument Premier qui n'est mû que par lui-même (VIII, 256a20), qui est cause du mouvement de tout l'univers et sans lequel rien ne peut se mouvoir. C'est donc ce premier moteur immobile qui est la cause première du tout.

<sup>2</sup> Ce passage amorce le début du chapitre 2, dans lequel Aristote s'attache à démontrer le caractère fini des causes et la nécessité de l'existence d'un premier principe.

Traduction d'astât : « *Il a été démontré qu'il y'a quelque chose qui est premier et que les causes des êtres ne sont pas infinies, ni selon la matière ni selon la forme. En effet, une chose ne peut venir d'une autre à l'infini. De la même manière, une matière ne provient pas d'une autre à l'infini. Par exemple, l'eau de la terre, la terre de l'air et l'air du feu à l'infini. En outre, aucune chose quant au commencement du mouvement ne peut aller à l'infini. Par exemple, le commencement du mouvement de l'homme à partir de l'air, l'air à partir du soleil, le soleil par la haine et la haine par la victoire et cela à l'infini. De la même manière, ce qui est cause de ce qui est ne peut aller à l'infini, par exemple, la santé est la cause de la marche, le bonheur est cause de la santé et la cause de la santé est autre chose. C'est ce que nous dirons également au sujet de ce qui signifie l'être de la chose* », p. 16-17.

<sup>3</sup> « *Qu'il existe un principe* », p. 114.

existantes ne sont pas infinies, ni en ligne droite ni selon la forme<sup>1</sup>, c'est à dire que, les espèces de causes soient dénombrées à l'infini<sup>2</sup>. En effet, pour la matière, il n'est pas possible qu'une chose résulte d'une autre à l'infini. Par exemple, la chair de la terre, la terre de l'eau, l'eau de l'air, l'air du feu<sup>3</sup> [5] et cela à l'infini, de sorte qu'on ne s'arrêtera à rien<sup>4</sup>. Cela n'est pas possible également pour ce qui est à l'origine du mouvement. Par exemple, l'homme sera mu par l'air, l'air par le soleil et le soleil par la victoire de la discorde<sup>5</sup> et cela sans fin. Il en est de même pour ce à cause de quoi la chose existe, car la chose ne peut aller à l'infini, de sorte par exemple, que la marche pour la cause de la santé, la santé pour le bonheur, le bonheur [10] pour autre chose et cela toujours à l'infini. Il en est de même pour ce qu'est la chose, c'est à dire l'essence<sup>6</sup>.

## Commentaire 5, p. 17-18

**A** [17] Son propos dans ce passage est en soi manifeste, à savoir, qu'on ne peut trouver une des quatre causes qui irait, dans son genre, à l'infini. C'est-à-dire que, les choses d'ici-bas<sup>7</sup> n'ont pas une cause matérielle <qui elle-même> viendrait d'une matière à l'infini. Par exemple, la chair existerait de la terre, la terre de l'eau, et l'eau à partir d'une autre chose et cela à l'infini.

---

<sup>1</sup> *Ishâq* utilise le terme « *nawh* » au lieu de « *soura* », utilisé d'ordinaire pour rendre le concept de forme.

<sup>2</sup> Le traducteur fait précéder cette proposition par la locution conjonctive « *c'est à dire* », qui introduit une explication de ce qui précède. Est-ce un rajout de la part du traducteur ? Tout porte à le croire en effet, car ni la traduction marginale d'Astât ni le texte établi par A. Jaulin ne la mentionnent. Or ce procédé, consistant à expliciter certaines propositions est récurrent chez *Ishâq*.

<sup>3</sup> Même si cela n'a aucune incidence sur le texte, le nombre d'exemples ne correspond pas nécessairement au texte de Jaulin : « *La chair de la terre, la terre de l'eau, l'eau de l'air* », p. 115. Par contre, nous retrouvons les mêmes exemples dans la traduction marginale.

<sup>4</sup> Cette proposition est sans doute un rajout, car elle n'est présente dans aucune des deux éditions françaises, ni dans la traduction marginale.

<sup>5</sup> C'est une allusion à la cosmologie d'Empédocle et à cette idée selon laquelle l'amour et la haine sont principes.

<sup>6</sup> C'est encore un rajout de la part du traducteur, car ni les deux éditions françaises, ni la traduction marginale ne le signalent : « *Il en est de même pour l'être ce que c'est* », p. 115. Par ailleurs, la théorie des quatre causes est développée dans le chapitre trois du livre II de la *Physique*. Cette théorie des quatre causes est reprise également au début du livre *Delta* : « *On appelle cause, en un sens, le constituant d'où vient à être quelque chose...C'est aussi, en un autre sens, la forme et le modèle...C'est, en outre, le principe premier d'où partent le changement ou le repos...C'est en outre la cause en tant qu'accomplissement* », *Delta*, 3, 1013a2434, Aristote, *Métaphysique*, trad. A. Jaulin, Paris, p. 180.

<sup>7</sup> Ce terme renvoie à tous les êtres soumis à la génération et à la corruption, qui à la différence des corps célestes, possèdent une cause matérielle, car c'est ce qui les fait passer de la puissance à l'acte. En effet, la matière n'a pas d'existence pure, c'est à dire en acte mais uniquement en puissance, et n'est actualisée que sous l'action de la forme. Par exemple, le bois ne devient une table que sous l'action du menuisier. C'est pourquoi la matière ne peut venir d'une autre matière, car elle ne passe de la puissance à l'acte que sous l'action de la forme. Ce qui n'est pas le cas des corps célestes, qui eux n'ont pas de cause matérielle, car ils sont par définition éternelle et toujours en acte, donc, non soumis au principe de la génération et de la corruption.

**B** Ni la cause motrice n'est également ainsi, c'est-à-dire que les choses d'ici possèdent un moteur et que le moteur a un moteur et cela à l'infini. Par exemple, que l'eau soit mu par l'air, l'air par le corps céleste et le corps céleste par la haine comme l'affirme Empédocle et la haine à partir d'autre chose et cela à l'infini.

**C** Quand il dit : « *Ni (18) en ligne droite ni selon la forme* », il veut dire par « *en ligne droite* », que les causes existent simultanément comme si elles étaient sur une ligne droite, et par « *la forme* », il veut dire, que les causes soient l'une après l'autre et non simultanément, conformément aux choses qui se rapportent à une seule espèce. Je veux dire, que l'une existe après l'autre et un ensemble après un autre, car si le postérieur existe l'antérieur a disparu. [Toutefois] il est probable qu'il veuille dire par « *en ligne droite* », les choses qui ont une seule espèce, par exemple, l'homme vient à l'être à partir de l'homme, et par « *l'espèce* », celles qui ont des espèces différentes qui rentrent sous un seul genre. Par exemple, le feu vient à l'être à partir de l'air, l'air à partir de l'eau et l'eau à partir de la terre. En effet, toutes ces causes coïncident par le genre, à savoir, en ce qu'elles sont matérielles et sont différentes par la forme<sup>1</sup>.

## Texte 6, 994a11-19, p. 18-19

### Aristote a dit :

Car, dans les choses intermédiaires, à savoir celles qui ont un antérieur et un postérieur, l'antérieur doit être nécessairement la cause de ce qui le suit. En effet, si on nous demande, lequel des trois est cause, nous dirons le premier, car ce n'est pas le dernier, parce qu'il n'est pas leur cause, du fait qu'il n'est cause d'aucun d'eux<sup>2</sup>. [15] de la même manière, ce n'est pas l'intermédiaire non plus, car il n'est cause que d'une <chose> uniquement. <D'ailleurs>, il est indifférent que l'intermédiaire soit un ou plusieurs, en nombre fini ou infini. <Mais>, [et] les parties des choses infinies qui relèvent de cette manière, et en général, les parties de l'infini sont toutes de la même façon des intermédiaires jusqu'à présent. Si donc rien n'est premier, rien ne doit en aucun cas être cause du tout<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Averroès nous propose deux explications au sujet de l'expression « *ni en ligne droite ni selon la forme* ». Or, aucune d'elles ne correspond au sens exact du terme, puisque le but d'Aristote était de montrer qu'aucune cause, qu'elle soit matérielle ou formelle, ne peut remonter à l'infini. Toutefois, ce commentaire est vraisemblablement tributaire de la traduction d'ishaq qui a utilisé le terme « d'espèce » pour rendre compte de « la forme ». Par contre, cette erreur n'est pas présente la traduction d'Astât, car il traduit bien le concept de forme par « *soura* » : « *Les causes des êtres ne sont pas infinies, ni selon la matière ni selon la forme* ». Or, dans le vocabulaire d'Averroès, ce terme renvoie systématiquement à la différence spécifique, c'est à dire, à « *l'espèce* ».

<sup>2</sup> « *Parce que ce qui termine n'est cause de rien* », p. 115.

<sup>3</sup> Le texte d'Astât : « *En effet, dans les choses qui sont des intermédiaires et qui ont un antérieur et un postérieur, le premier est nécessairement cause de l'intermédiaire, car si nous voulons dire laquelle de ces trois choses est cause, nous dirons que c'est le premier et non le dernier, parce que l'accomplissement n'est cause de rien, ni l'intermédiaire n'est cause des deux extrémités mais de l'une d'elles. Peu importe que la cause première soit une ou plusieurs, ni qu'elle soit en nombre fini ou infini. En effet, toutes les parties de l'infini qui sont de cette manière et en général toutes les parties infinies* ».

## Commentaire 6, p. 19-22

**A (19)** Après avoir mentionné qu'il ne peut exister de causes infinies, ni dans les causes agentes, ni dans les causes motrices, ni dans les <causes> matérielles, ni dans les <causes> finales, ni dans les causes formelles, il a entrepris de montrer cela dans les causes motrices en disant : « *Car, dans les choses intermédiaires, à savoir celles qui ont un antérieur et un postérieur, l'antérieur doit être nécessairement la cause de ce qui le suit* ». Il veut dire : la preuve **(20)** selon laquelle les causes qui se meuvent les unes des autres sont finies consiste dans le fait que ces causes possèdent trois genres : un antérieur, un intermédiaire et un postérieur. Le premier est la cause d'eux tous, puisqu'il se meut lui-même, meut l'intermédiaire sans intermédiaire et meut le postérieur par l'intermédiaire. L'intermédiaire étant cause du dernier et le dernier n'est cause de rien.

**B** C'est ce qu'il a signifié lorsqu'il a dit : « *En effet, si on nous demande, lequel des trois est cause, nous dirons le premier, car ce n'est pas le dernier, parce qu'il n'est pas leur cause, du fait qu'il n'est cause d'aucun d'eux* ». Il veut dire : le plus <petit> nombre qu'on puisse se représenter à ce propos est ce trois<sup>1</sup>, et il est nécessaire que le tout possède une seule cause, faute de quoi, il contiendrait ce qui n'a pas de cause. En effet, si on nous demande lequel de ces trois est cause du tout, nous ne pouvons dire que c'est le dernier d'entre eux, car il n'est cause d'aucun d'eux. Nous ne pouvons pas non plus dire que c'est l'intermédiaire, car il n'est cause que du dernier uniquement et non du tout. Il est donc nécessaire, s'ils doivent tous avoir une cause qui les mette en mouvement, que le premier soit cause d'eux tous, cause de lui-même et cause des deux restants. **C** Je veux dire, que le premier se meut lui-même et les deux restants, l'intermédiaire par lui-même et le dernier par l'intermédiaire. <Du reste>, peu importe dans cette démonstration que le premier moteur y soit celui qui se meut lui-même selon ce que pense Platon<sup>2</sup>, ou bien composé d'un mobile et d'un moteur immobile selon ce que pense Aristote<sup>3</sup>.

**D (21)** Ensuite il a dit : « *Il est indifférent que l'intermédiaire soit un ou plusieurs, en nombre fini ou infini* ». Il veut dire : Il n'y a pas de différence entre l'existence d'un seul intermédiaire ou plusieurs, et qu'ils soient finis ou infinis. En effet, en tant qu'intermédiaire, il doit nécessairement être cause du dernier et non de la totalité, excepté que, lorsque nous supposons que les intermédiaires sont infinis, la totalité n'a

---

*sont à présent des intermédiaires, car si rien n'est premier, rien n'est en aucun cas cause, pas même une* », p. 18-19.

<sup>1</sup> C'est à dire, un principe, un intermédiaire et un résultat.

<sup>2</sup> Platon pose en effet la nécessité d'un premier moteur qui ne soit mû par rien. Ce premier moteur qui se meut lui-même, c'est l'âme de l'univers, essence divisible, qui primitivement agitait le chaos, et que Dieu a uni avec l'essence indivisible de l'intellect, pour en faire l'âme du monde, des dieux et des hommes. *Phèdre*, 245c-d, *Les Lois*, X

<sup>3</sup> La nature du premier moteur éternel, évoquée par Averroès, est exposée par Aristote au chapitre 7 du livre Lambda. En effet, il a pour nature d'être toujours en mouvement et de n'être mû par quoi que ce soit : « *Il existe donc quelque chose, toujours mû d'un mouvement sans arrêt, et ce mouvement est le mouvement circulaire...Il doit y avoir un extrême qui meut sans être mû* », livre *Lambda*, 7, 1072a18-25, traduction de J. Tricot, Vrin, p. 174.

pas de cause motrice, puisque les intermédiaires ne meuvent que les derniers, de sorte que toute la totalité sera mue sans moteur. <Or> il a été démontré dans les sciences physiques que tout mobile possède un moteur<sup>1</sup>. C'est ce qu'il a signifié lorsqu'il a dit : « *les parties des choses infinies qui relèvent de cette manière et en général les parties de l'infini, sont toutes de la même façon des intermédiaires* ». Il veut dire : les parties des choses infinies, je veux dire supposées se mouvoir simultanément, sont toutes des intermédiaires, c'est-à-dire des intermédiaires suivant un même exemple jusqu'à présent.

**F** Ensuite il a dit : « *Si donc, rien n'est premier, rien ne doit en aucun cas être cause du tout* ». Cette situation est manifeste au sujet des mobiles qui se meuvent les uns des autres et qui ont une position, je veux dire, ceux qui existent simultanément, car, il est impossible qu'il soient infinis, ni par essence ni par accident. Et si nous supposons cela dans une totalité sans position, cela est impossible par essence, car la totalité n'aura pas du tout de moteur. Cela est également nécessaire par accident si leur premier moteur est posé comme étant totalement immobile, **(22)** car il doit être éternel et doit mouvoir à l'infini une chose après une autre.

**G** <Du reste>, tout cela a été démontré dans le livre huit de *La Physique*<sup>2</sup>, et ce qu'il en a mentionné ici n'est que du point de vue du rappel et l'étude générale de toutes les causes en tant que telles se trouve dans cette science. C'est pourquoi, il est possible de les étudier ici de manière générale, même si ce qui en a été démontré dans la science physique était partiel. <En effet>, s'il recourt aux démonstrations de la physique, c'est pour les rendre plus générales que ce qu'elles étaient, car à chaque fois que la démonstration est plus générale, elle est davantage propre à cette science<sup>3</sup>. C'est pourquoi Aristote s'affranchit dans cette science des démonstrations les plus générales et qui conviennent au but de cette science, de sorte, qu'il amène ces démonstrations naturelles ici vers une issue plus générale que dans la science physique. C'est donc pour cette raison qu'il rappelle ces démonstrations en les reproduisant dans cette science, à l'image de ce qu'il a fait dans le livre *Lambda*<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> « *Tout mû est nécessairement mû par quelque chose* », *Physique*, VII, 241b

<sup>2</sup> Averroès fait allusion à la démonstration aristotélicienne de l'existence d'un premier moteur qui meut sans être mû, exposée ci-dessus, et qui est développée *Physique*, VIII, 256a13-20.

<sup>3</sup> Averroès nous explique que la physique et la métaphysique traitent des causes mais non du même point de vue, car pendant que le métaphysicien les considère en tant que telles, le physicien les considère en tant qu'elles sont les principes des êtres matériels. Ce raisonnement est, du reste, semblable à celui qu'il développe au sujet de la substance au livre Epsilon. En effet, il dit que les deux sciences traitent de la substance, sauf que la physique l'étudie en tant qu'elle est dans la matière et en mouvement, alors que le métaphysicien traite de la même substance mais uniquement en tant qu'elle immatérielle et immobile. Ce qui revient à dire que les deux sciences étudient le même objet mais non du même point de vue, alors que plusieurs commentateurs sont d'avis que la différence entre les deux sciences est une différence d'objet.

<sup>4</sup> Averroès fait allusion à l'autre preuve de l'existence d'un premier moteur immobile et éternel, exposée par Aristote au chapitre 6-7 du livre Lambda, alors qu'il avait accompli cela au chapitre huit de la *Physique*, mais non de la même manière. En effet, après avoir démontré son existence à partir de l'éternité du mouvement (*Physique*, VIII, 6, 258b10-259a7), il va le démontrer dans cette science à partir de la substance. En effet, si toutes les substances étaient sensibles et corruptibles, rien n'existerait, puisque tout ce qui est corruptible a commencé à exister (6, 1071b5-6). En outre, le passage de la puissance à l'acte suppose un être en acte. C'est pourquoi, le principe qui explique la génération des êtres doit être incorruptible et doit être toujours en acte, car dans le cas inverse, il

**Aristote a dit :**

Aussi, ce qui a un commencement à partir de ce qui est au-dessus de lui, ne peut aller à l'infini vers le bas, **[20]** par exemple, du feu viendra l'eau, de l'eau la terre, et ainsi un genre proviendrait toujours d'un autre à l'infini. En effet, une chose vient d'une chose de deux façons, non de la façon dont on dit qu'une chose vient après une autre, comme lorsque nous disons que le brouillard vient de l'exhalaison<sup>2</sup>, mais l'une en disant que l'homme vient de l'enfant, et la deuxième <en disant> que l'air vient de l'eau. **[25]** Lorsque nous disons que l'homme vient de l'enfant, nous sommes d'avis que de la chose qui sera vient la chose qui existe ou est actualisée, ou que de la chose qui sera parfaite vient la chose qui est parfaite et actualisée, car, de même qu'entre l'être et le non être, il y a la génération, de même aussi, ce qui vient à l'être est toujours entre ce qui est et ce qui n'est pas. En effet, celui qui apprend est en train d'être savant, et c'est en ce sens que nous sommes d'avis que **[30]** le savant vient à être de celui qui apprend. Quant nous disons que l'eau vient de l'air, **(24)** cela se produit par la corruption de l'autre, c'est à dire l'air. C'est pourquoi les choses qui sont dans cette situation<sup>3</sup> ne proviennent pas les unes des autres et l'homme ne <re> devient pas un enfant, car ce qui vient à l'être ne vient pas à l'être **[994b]** à partir de ce qui est, mais seulement après ce qui est. Ainsi, suivant cet exemple, le jour vient à l'être de l'aube parce qu'il vient après lui. C'est pourquoi, nous ne disons pas que l'aube vient à l'être du jour. Quant aux autres choses<sup>4</sup>, elles proviennent les unes des autres<sup>5</sup>. Mais dans les deux situations, il est impossible que les choses aillent à l'infini, car les choses qui sont entre deux

---

devrait être causé par un autre être en acte, et celui-ci d'un autre à l'infini. Cet être est donc Acte pur, car s'il avait de la puissance, il ne pourrait être Cause première.

<sup>1</sup> L'objet de ce passage est de démontrer qu'il n'est pas possible d'aller à l'infini vers le bas.

<sup>2</sup> Le concept d'exhalaison est ce qui permet à Aristote d'expliquer tous les phénomènes météorologiques. Elle est à la fois le principe matériel des divers phénomènes (l'exhalaison sèche est la substance constitutive du vent, et l'exhalaison humide est celle de la pluie et de la grêle, *les Météorologiques*, I, 4) et leur principe commun. En effet, la terre sous l'effet de la chaleur du soleil dégage ces deux exhalaisons. L'humide est une vapeur qui provient de l'eau située dans la terre ou à sa surface, tandis que la sèche qui est une sorte de fumée émane de la terre, et dont la nature est proche du feu puisqu'elle est chaude. Elle se place au dessus de l'exhalaison humide, car cette dernière est plus dense. Ainsi, selon Aristote l'atmosphère est ordonnée par une partie humide et une partie chaude appelé feu et dont le mélange produit l'air, puisque la nature de ce dernier est constituée par le chaud et l'humide. Ainsi ce mode de génération est différent de la génération absolue et de la génération selon la substance, car le concept « d'exhalaison » est ce qui permet de rendre compte de la formation des éléments atmosphériques que sont l'air et le feu à partir de la terre et de l'eau sous l'action du soleil, qui agit comme principe moteur. (I, 9, trad. J. Groisard, Paris, GF, p. 138-139.

<sup>3</sup> C'est à dire, dans le premier cas.

<sup>4</sup> C'est à dire, le deuxième cas.

<sup>5</sup> A. Jaulin emploie le terme de « réversibilité », p. 116.

choses<sup>1</sup> doivent [5] nécessairement avoir une fin. Quant à ces choses, elles proviennent les unes des autres, car la corruption de l'une est la génération de l'autre. En outre, il est impossible que le premier, qui est éternel, périsse, car, étant donné que la génération vers le haut ne peut remonter à l'infini, le premier, qui est tel que, lorsqu'il se corrompt, une autre chose est produite, ne doit pas être éternel.

## Commentaire 7, p. 25-30

**A (25)** Après avoir achevé la démonstration relative à la finitude des causes motrices et mobiles, il a voulu exposer également la démonstration générale relative à la finitude des causes matérielles qui sont différentes par l'espèce. Et puisque il est manifeste au sujet des causes motrices qu'elles ont un dernier, et que ce qui est recherché c'est uniquement <de savoir> si elles ont un commencement à partir de ce qui est au dessus d'elles, et que le cas des causes matérielles est contraire à cela, je veux dire, qu'elles ont un commencement à partir de ce qui est au dessus d'elles, et que ce qui est recherché c'est uniquement de savoir si elles ont une limite dernière ou non, il a dit : « *Aussi, ce qui a un commencement, à partir de ce qui est au-dessus de lui, ne peut aller à l'infini vers le bas, de sorte par exemple que du feu naisse l'eau, de l'eau la terre, et ainsi toujours un genre proviendrait d'un autre à l'infini* ». Il veut dire : puisqu'il est manifeste dans le cas de la génération qu'elle ne peut remonter à l'infini, la chose dont la génération a été accomplie et achevée ne peut avoir un principe matériel et ce principe un autre principe matériel différent de lui, et cela à l'infini, de sorte qu'elle n'aura pas de dernier. Par exemple, que le feu soit engendré, sans rien engendrer d'autre que lui, et que lui (le feu) soit engendré à partir de l'air, l'air de l'eau et l'eau de la terre, et il en sera ainsi à l'infini pour des corps qui sont différents les uns des autres par la forme<sup>2</sup>.

**B** Après avoir posé cette idée, il a entrepris de la démontrer en disant : « *En effet, une chose vient d'une chose de deux façons, non de la façon dont on dit qu'une chose (26) vient après une autre, comme lorsque nous disons que le brouillard vient de l'exhalaison, mais en disant que l'homme vient de l'enfant, et le deuxième que l'air vient de l'eau* ». Il veut dire : la preuve que les matières ont une fin consiste dans le fait que nous disons qu'une chose est engendrée d'une autre de deux manières. La première est comme lorsque nous disons que l'homme vient de l'enfant et non comme lorsque nous disons qu'une chose est engendrée après une autre, comme lorsque nous disons que le brouillard vient de l'exhalaison, c'est-à-dire après l'exhalaison. Quant à la deuxième, une chose est engendrée à partir d'une autre, comme lorsque nous disons que l'eau vient de l'air.

**C** Ensuite il a entrepris d'expliquer cette sorte de génération en disant : « *Quand nous disons que l'homme vient de l'enfant, nous sommes d'avis que de la chose qui sera vient la chose qui existe ou est actualisée, ou que de la chose qui sera parfaite vient la chose qui est parfaite et actualisée* ». Il veut dire : quand nous disons que l'homme vient de l'enfant, nous sommes d'avis que c'est à partir de la chose <encore> défectueuse, mais qui va devenir parfaite que <nait> la chose parfaite. C'est ce qu'il a

---

<sup>1</sup> C'est à dire, les intermédiaires.

<sup>2</sup> Le raisonnement d'Averroès est très clair, car une chose n'engendre que ce qui lui est identique par la forme. Un homme ne peut engendrer et être engendré que par un homme.



signifié lorsqu'il a dit : « *Ou que de la chose qui sera parfaite vient la chose qui est parfaite et actualisée* ».

**D** Après avoir mentionné que la génération n'est qu'à partir de ce qui vient à l'être et non de ce qui a été et <déjà> achevé, il se met à le prouver en disant : « *Car, de même qu'entre l'être et le non être, il y a la génération, de même aussi, ce qui vient à l'être est toujours entre ce qui est et (27) ce qui n'est pas* ». Il veut dire : la génération n'est qu'à partir de ce qui vient à l'être, c'est à dire, qui est sur la voie de la génération, car l'être qui est en acte et dont la génération est achevé, s'oppose en vérité au non-être, que ce qui vient à l'être ne peut provenir du non-être, c'est à dire qu'il n'est pas possible qu'il soit celui qui vient à l'être ni celui dont la génération a été achevée. Ce qui vient à l'être est donc nécessairement celui dont l'existence est un intermédiaire entre le non-être et l'être en acte, à savoir, l'être qui est sur la voie de la génération, c'est à dire qui vient à l'être.

**E** Ensuite, il a exposé un exemple en ce sens en disant : « *En effet, celui qui apprend est en train d'être savant, et c'est en ce sens que nous sommes d'avis que le savant vient à être de celui qui apprend* ». Il veut dire : par exemple, nous disons du savant qu'il vient de celui qui apprend et nous ne disons pas que le savant vient de lui-même, ni de la privation de la science, mais d'un intermédiaire entre la science et l'ignorance, qui est une privation de la science, c'est à dire celui qui apprend. C'est ce que nous voulons dire : le savant qui est devenu savant faisait partie de ceux qui deviendront savant. C'est à dire, celui qui parvient à la science, à savoir celui qui apprend.

**F** Après avoir mentionné cette sorte de génération, il a entrepris de mentionner la deuxième sorte en disant : « *Quand nous disons que l'eau vient de l'air, cela se produit par la corruption de l'autre, c'est à dire l'air* ». Il veut dire : quant nous disons qu'une chose est en acte à partir d'une autre chose en acte (28), nous croyons seulement que l'eau vient de l'air. En effet, nous sommes d'avis que l'eau vient de l'air corrompu uniquement du point de vue où l'air se corrompt et non du point de vue où il demeure, ni par le biais de qui est sur la voie de la génération, comme lorsque nous disons que le savant vient de celui qui apprend.

**G** Ensuite il dit : « *C'est pourquoi les choses qui sont dans cette situation ne proviennent pas les unes des autres et l'homme ne redevient pas un enfant, car ce qui vient à l'être ne vient pas à l'être à partir de ce qui est, mais seulement après ce qui est. Ainsi, suivant cet exemple, le jour vient à l'être de l'aube parce qu'il vient après lui. C'est pourquoi, nous ne disons pas que l'aube vient à l'être du jour* ». Il veut dire : dans la première sorte de génération tout comme la seconde, la génération n'est pas réversible uniquement parce que si l'on devenait, d'adulte <qu'on était>, enfant, ce qui viendra à l'être le sera à partir de ce qui est, je veux dire, que ce qui est imparfait sera à partir de ce qui est accompli. Or, cela est impossible.

**H** Ensuite il a dit : « *Mais dans les deux situations, il est impossible que les choses aillent à l'infini* ». Il veut dire : selon ces deux sortes de générations, la génération ne peut aller à l'infini.

**I** Ensuite, il en a exposa la cause en disant : « *car les choses qui sont entre deux choses doivent nécessairement avoir une fin. Quant à ces choses, elles proviennent les unes des autres, car la corruption de l'une est la génération de l'autre* ». Il veut dire : car, l'espèce (29) de génération, à savoir le changement qui a lieu de la privation de la chose à son existence, je veux dire, qui se transforme de la puissance en acte, lorsqu'elle est entre deux choses finies qui sont le non-être et l'être, ce qui est entre eux doit être nécessairement fini. Quant à l'autre espèce dont on affirme que ce qui vient à

l'être contient ce qui est sur la voie de la corruption, les choses proviennent les unes des autres circulairement et non en ligne droite, et ceci n'a rien d'évident. Par exemple, l'eau provient de la terre, l'air de l'eau, le feu de l'air, et ensuite la chose s'inverse, de sorte que l'air vient du feu, l'eau de l'air, la terre de l'eau. La génération ne cesse donc pas d'être circulaire, mais dans des choses finies. C'est ce qui arrive aux choses qui sont composées à partir des éléments, je veux dire, que celles qui se composent à partir des éléments se composent parfois à partir d'eux, et parfois elles se décomposent à partir d'eux<sup>1</sup>.

**K** Ensuite il a dit : « *En outre, il est impossible que le premier, qui est éternel, périsse* ». Il veut dire : en outre, si nous posons que la génération des uns est à partir des autres de cette façon (en ligne droite), il s'ensuit nécessairement qu'ils doivent contenir un premier éternel, et qui sera pourtant corruptible.

**L** il a exposé la cause de cela en disant : « *Car, étant donné que la génération vers le haut ne peut remonter à l'infini, le premier, qui est tel que, lorsqu'il se corrompt, une autre chose est produite, ne doit pas être éternel* ». Il veut dire : car, puisque nous avons constaté que la génération ne remonte pas à l'infini et puisque nous avons constaté par exemple qu'elle s'achève dans les corps simples avec le feu, la génération des éléments qui viennent à l'être les uns des autres doit nécessairement avoir un principe premier qui n'est engendré à partir de rien, car **(30)** si ce n'est pas le cas, il n'y aura pas d'achèvement. En effet, le principe n'est compris que pour ce qui est achevé et ce qui est achevé a nécessairement commencé, car ce qui n'a pas commencé n'est pas achevé, mais il existe un achèvement, de sorte qu'il y a un principe premier. Quant à ce qui n'a pas de principe premier, il est nécessairement éternel, que ce soit par exemple la terre ou ce qui lui est plus antérieur<sup>2</sup>. Mais, puisque aucune de ces choses ne vient à l'être sans qu'une ne soit corrompue, ce principe premier doit nécessairement se corrompre s'il a engendré quelque chose, et si c'est le cas, il n'est pas éternel alors que nous l'avons supposé éternel. <Or>, cela est absurde et impossible.

---

<sup>1</sup> Averroès ne fait que reproduire la théorie de la génération aristotélicienne exposée dans le traité *De la Génération et de la Corruption*, et plus précisément, la différence entre la génération absolue et la génération relative. La génération absolue, qui a lieu selon la contradiction (*Physique*, V, 1, 225a12) implique trois principes dans une relation finie (la matière, la forme et la privation). Ce qui vient à l'être (le substrat) a d'abord été en puissance (privation) avant d'être en acte (la forme). La statue n'existe que parce qu'elle a d'abord été en puissance dans le bronze avant qu'elle ne soit actualisée. A l'inverse, la génération relative est une génération circulaire, ou les éléments se transforment les uns dans les autres à l'infini et sans qu'aucun élément ne soit la fin de l'autre. Par exemple, l'air vient de l'eau au même titre que l'eau vient de l'air. C'est pourquoi, dans la génération absolue, l'homme ne redevient pas enfant, car l'homme engendré vient seulement d'un enfant qui a déjà été engendré. *De la Génération et de la Corruption*, I, III, trad. M. Rashed, Paris, Les Belles Lettres, 2005, p. 12-14.

<sup>2</sup> Averroès fait allusion à tout ce qui est au dessus de la sphère du monde sublunaire et notamment le premier moteur immobile et la sphère des étoiles fixes. Ce premier moteur n'a pas de principe, car si c'était le cas, il aurait eu besoin d'un autre moteur pour le mouvoir et cela à l'infini. C'est pourquoi il est dit également éternel, car le cas inverse aurait impliqué l'existence de principe qui le ferait venir à l'être, ce qui est complètement irrationnel.

**Aristote a dit :**

En outre, ce en vue de quoi il y a génération des choses est une fin<sup>2</sup>, et c'est cela la chose dont l'existence n'est pas en vue d'une autre cause qui la suive, [10] mais c'est en vue d'elle que le reste des choses existent, de sorte que si une chose est dans ce cas, le dernier ne doit pas être infini, car si rien n'est dans ce cas, ce qui est cause de l'existence des choses n'existera pas<sup>3</sup>. Et ceux qui font que les choses soient infinies, détruisent la nature du bien, et ne se rendent pas compte que personne<sup>4</sup> ne peut entreprendre d'accomplir aucune action sans viser une fin.

Commentaire 8, p. 31-33

**A (31)** Après avoir montré la finitude des deux causes efficiente et matérielle, il a entrepris de démontrer la finitude des causes finales en disant : « *En outre, ce en vue de quoi il y a génération des choses est une fin, et c'est cela la chose dont l'existence n'est pas en vue d'une autre cause qui la suive, [10] mais c'est en vue d'elle que le reste des choses existent* ». Il veut dire : en outre, il est en soi manifeste qu'il y a une cause appelée fin, à savoir celle en vertu de laquelle chaque être existe, et dont l'existence dans la chose n'est pas à cause d'une autre cause dans la chose dont elle est la fin. Au contraire, toutes les causes qui existent dans une chose sont en vue de cette cause. Je veux dire, <la cause> efficiente, matérielle et formelle, dans ce qui a un agent, une matière et une forme.

**B (32)** Après avoir établi l'existence de cette cause, il a dit : « *De sorte que si une chose est dans ce cas, le dernier ne doit pas être infini* ». Il veut dire : s'il y a une telle cause dans chaque être, je veux dire, que toutes les causes existent dans chaque être en vue d'elle, ces causes qui sont dernières dans la génération et antérieures dans l'être ne doivent pas être infinies.

**C** Ensuite il a exposé la preuve de cela en disant : « *Car si rien n'est dans ce cas, ce qui est cause de l'existence des choses n'existera pas* ». Il veut dire : en effet, s'il n'y avait pas une fin dernière, aucune chose n'aurait ici de cause finale, car nous avons défini que la cause finale est la cause dernière dans chaque chose. En effet, si toutes ces causes n'avaient pas une cause avec cette propriété, je veux dire qui soit leur dernière, en aucun cas, il n'y aurait de cause finale. Je veux dire que, si la fin possédait une fin et que cela aille à l'infini, aucune chose n'aurait absolument une fin, car la caractéristique de cette cause est de ne pas être en vue d'une autre cause. <C'est pourquoi> lorsque nous supposons un infini, nous détruisons sa définition et nous supprimons son existence des êtres, alors que nous l'avons supposé existant. <Or>, cela est absurde et ne peut être.

**D** Ensuite il a dit : « *Et ceux qui font que les choses soient infinies, détruisent la*

---

<sup>1</sup> L'objet de ce texte est de démontrer l'aspect fini de la cause finale.

<sup>2</sup> « *La fin est un accomplissement* », p. 116.

<sup>3</sup> C'est à dire, que la cause finale n'existera pas.

<sup>4</sup> Nous avons délibérément pris le parti de traduire par « *personne* » au lieu « *d'aucune chose* » afin de gagner en clarté.

*nature du bien et ne se rendent pas compte* ». Il veut dire : ceux qui posent les causes comme étant infinies, détruisent la fin comme nous l'avons dit, et ceux qui détruisent la fin détruisent <aussi> tout le bien et le préférable sans s'en apercevoir, car les choses ne sont décrites par l'excellence et la vertu que du fait des causes finales.

**E (33)** Ensuite il a dit : « *Personne ne peut entreprendre d'accomplir aucune action sans viser une fin* ». Il veut dire : on s'étonne de ce que quelqu'un nie cette cause, alors qu'il est parmi ceux qui admettent que personne n'accomplit une action quelconque sans viser une fin et un but. Il veut dire, que le cas de la nature à ce sujet doit être semblable à celui des arts et à toutes les actions volontaires et libres.

**F** Il n'a dit cela que parce que beaucoup d'anciens ont nié cette cause, alors qu'il a déjà discoursu avec eux dans le livre deux de *La Physique*<sup>1</sup>.

## Texte 9, 994b14-16, p. 33

### Aristote a dit :

Pourtant, selon leurs dires<sup>2</sup>, les choses existantes<sup>3</sup> n'ont pas non plus d'intelligence, [15] car ce qui est doué d'une intelligence n'agit toujours qu'en vue de quelque chose, qui est l'accomplissement de l'action, car l'accomplissement est la fin visée<sup>4</sup>.

## Commentaire 9, p. 35

Il dit que celui qui pose que les causes finales sont infinies supprime nécessairement l'intellect pratique, car l'intellect n'agit toujours qu'à cause de quelque chose d'autre, et en vertu de laquelle l'action est devenue accomplie, car l'accomplissement est la fin visée par les actions, faute de quoi, l'action est vaine.

---

<sup>1</sup>Averroès fait allusion à la critique aristotélicienne de la théorie des présocratiques sur les principes. En effet, il refuse de leur accorder le statut de principe au sens absolu, car ils ne définissent les choses que du point de vue de leurs composants matériels. Or, on ne définit pas le lit comme étant du bois, ni la statue comme étant du bronze, mais plutôt à partir de leurs différences spécifiques. C'est pourquoi aucun d'eux n'a évoqué cette cause finale, car expliquer le devenir à partir de la matière, c'est faire des choses des êtres sans une véritable consistance : « *c'est pourquoi, les uns disent que la nature des étants est le feu, les autres la terre, les autres l'air, les autres l'eau, et les uns certains d'entre eux, les autres tous. En effet, ce que chacun d'entre eux a conçu comme tel, que cela soit un ou multiple, il dit que cela ou ceux-là sont l'étance toute entière* », *Physique*, II, 1, 193a21-25, Vrin, p. 98.

<sup>2</sup> Cette proposition ne figure dans aucune des éditions françaises, ni dans la traduction marginale d'Astât.

<sup>3</sup> A. Jaulin traduit par « *Les êtres* », tandis que Tricot emploie le terme « *actions* ».

<sup>4</sup> « *Car l'accomplissement est un terme* », p. 117.

Traduction d'Astât : « *Celui qui n'a pas de finalité, n'accomplit pas les choses avec intelligence, car celui qui a une intelligence n'agit toujours qu'en vue d'une chose, et cette chose est la fin, car la fin est un accomplissement* », p. 34.

## Texte 10, 994b16-20, p. 34

### Aristote a dit :

En outre, nous ne pouvons dire au sujet de ce que nous recherchons par « qu'est ce que c'est » qu'il est en dehors des définitions<sup>1</sup>, car l'antérieur est toujours le plus digne de l'être, et quant au dernier, il n'en est pas ainsi<sup>2</sup>, et la chose dont le premier n'existe pas, ce qui suit son premier [20] n'existe pas<sup>3</sup>.

## Commentaire 10, p. 35

**A** Après avoir démontré au sujet des trois causes qu'elles sont finies, il a entrepris de faire cela au sujet de la cause formelle, que nous recherchons par la particule (35) « qu'est ce que c'est » en disant : « *En outre, nous ne pouvons dire au sujet de ce que nous recherchons par « qu'est ce que c'est » qu'il est en dehors des définitions* ». Il veut dire : le cas de ce que nous recherchons par la particule « qu'est ce que c'est », à savoir la forme des choses, ne peut être dit différemment de la nature des définitions. C'est-à-dire que s'il est apparu de la nature des définitions qu'elles sont finies, le cas de la forme doit en être ainsi.

**B** Ensuite il a dit : « *Car, l'antérieur est toujours le plus digne de l'être, et quant au dernier, il n'en est pas ainsi* ». Il veut dire : car, il apparaît du cas de la définition qu'elle a une partie antérieure et une partie postérieure, et que la partie antérieure est plus digne de l'être que la postérieure, et que si l'antérieur n'existe pas, le postérieur n'existera pas. En effet, si la partie antérieure possède une définition, à savoir le genre par exemple, et que la partie antérieure possède aussi une définition à partir de cette définition et cela à l'infini, il n'y aura pas un premier antérieur, et s'il n'existe pas un premier antérieur, il n'y aura pas de postérieur car le postérieur n'est postérieur que par rapport à l'antérieur, de sorte que si les formes qui explicitent le défini sont infinies, les définitions seront supprimées et les connaissances détruites. C'est ce qu'il a signifié par son propos : « *Et la chose dont le premier n'existe pas, ce qui suit son premier n'existe pas* ». C'est-à-dire : la chose dont l'existence suit celle du premier, à savoir le postérieur, si le premier n'existe pas, le dernier n'existera pas. Inversement, si le dernier n'existe pas, le premier n'existera pas.

---

<sup>1</sup> « *L'être ce que c'est ne peut être ramené à une définition* », p. 117. J. Tricot, quant à lui, traduit de la façon suivante : « *On ne peut pas non plus ramener, à l'infini, la quiddité* », p. 65.

<sup>2</sup> « *Car toujours la définition d'avant est plus définition que celle d'après* », p. 117. Quant à J. Tricot : « *A une définition plus haute dans son expression* », P. 65.

<sup>3</sup> Nous reproduisons la traduction d'Astât : « *Ce qui signifie l'être de la chose ne peut pas non plus se rapporter à une autre définition réunissant toutes les définitions, car l'antérieur est toujours plus complet et le dernier imparfait, et ce qui n'a pas de premier n'a pas de suivant* », p. 34.

**Aristote a dit :**

En outre, celui qui soutient une telle doctrine détruit la science, car il n'est pas possible de savoir sans parvenir aux choses qui n'admettent pas de division, et le savant n'existera pas suivant ce raisonnement<sup>2</sup>, car les choses qui sont dans ce cas infinies ne peuvent être appréhendées par la pensée<sup>3</sup>. En effet, la ligne n'est pas dans ce cette situation, je veux dire que, même s'il n'est pas correct de s'arrêter sur ses sections, elle ne peut être saisie par l'intellect sans l'arrêter. C'est pourquoi, [25] celui qui érige dans son imaginaire une ligne infinie ne peut embrasser ses sections<sup>4</sup>.

Commentaire 11, p. 37-38

**A** [37] Ce passage semble être l'achèvement de la première démonstration dans laquelle il a posé une forme et une différence dernière<sup>5</sup>. En effet, il a démontré que la première forme doit exister dans la chose définie et que les formes ne peuvent aller du bas vers le haut à l'infini, car la définition de la chose sera infinie à partir du haut. Quant à ce passage, il pose que le premier le plus haut existe et démontre que le dernier doit exister.

**B** C'est pourquoi il a dit : «*Car, il n'est pas possible de savoir sans parvenir aux choses qui n'admettent pas de division*». Il veut dire : lorsque nous posons le dernier comme non existant et le premier existant, nous détruisons la connaissance par les définitions qui ont lieu par l'analyse. De la même manière, lorsque nous posons le dernier comme existant et le premier non existant, nous détruisons la connaissance par les définitions qui existent par la composition. En effet, lorsqu'une chose possède une forme première que nous supposons divisible en sections infinies, nous ne parvenons guère par la division à connaître la nature de cette espèce, car la connaissance d'une chose n'est acquise que si nous parvenons à l'espèce dernière<sup>6</sup>.

**C** Ensuite il a dit du point de vue de la réduction à l'absurde : «*Et le savant n'existera pas suivant ce raisonnement*». Il veut dire : si la science n'existe pas, il s'ensuit nécessairement une chose très absurde et impossible, à savoir, la non existence du savant.

---

<sup>1</sup> Bien que le sens soit identique, la traduction d'Astât s'approche davantage du texte établi par A. Jaulin : «*En outre, ceux qui tiennent ce propos détruisent la connaissance, en disant qu'il n'est pas possible de connaître avant de parvenir aux individus. En effet, s'il en est ainsi, il n'y aura ni science ni connaissance, car nous ne pourrions connaître les choses infinies, et nous ne pouvons concevoir la ligne que parce qu'il s'arrêtent dans leur division sur une limite, et il n'est pas possible qu'il y ait compréhension sans arrêt. Mais il n'est pas venu à l'esprit de ceux qui soutiennent l'infini qu'il n'est pas possible d'embrasser ses sections*», p. 36.

<sup>2</sup> «*Et, il n'y a pas de connaissance*», p. 117.

<sup>3</sup> «*Car comment est-il possible de penser des infinis de cette sorte ?*», p. 117.

<sup>4</sup> «*Mais qu'il n'est pas possible de penser sans l'arrêter*», p. 117.

<sup>5</sup> C'est à dire, une différence spécifique.

<sup>6</sup> La méthode de division est celle qui nous permet de définir. Nous ne parvenons à connaître véritablement que lorsque nous ne pouvons plus définir.

**D (38)** Ensuite, il a exposé la cause en disant : « *Car les choses qui sont dans ce cas infinies, ne peuvent être appréhendées par la pensée* ». Il veut dire : cela n'est nécessaire que parce que les choses connues sont celles qui sont embrassées par la pensée. Quant aux choses infinies, elles ne sont pas embrassées par la pensée, si bien qu'elles ne sont pas connues<sup>1</sup>.

**E** <Mais> puisque on pourrait nous objecter que la ligne peut-être posée par le géomètre comme étant infiniment divisible, il a dit : « *En effet, la ligne n'est pas dans cette situation, je veux dire que, même s'il n'est pas correct de s'arrêter sur ses sections, la ligne ne peut être saisie par l'intellect sans l'arrêter* ». Il veut dire : on ne pourrait pas nous objecter par la divisibilité de la ligne, car nous ne pouvons parvenir dans sa division à une section dernière. Et la division du genre en espèces est semblable à la division de la ligne en sa moitié, et sa moitié en sa moitié et cela à l'infini. En effet, nous ne pouvons concevoir la ligne que si nous la considérons comme étant finie et répéter une infinité de fois une partie finie que l'on conçoit n'implique pas de concevoir l'infini<sup>2</sup>. C'est pourquoi, celui qui imagine une ligne infinie ne peut la concevoir. C'est ce qu'il a signifié par son propos : « *C'est pourquoi, celui qui érige dans son imagination une ligne infinie ne peut embrasser ses sections* ». C'est-à-dire, qu'il ne peut la concevoir.

### Texte 12, 994b25-27<sup>3</sup>, p. 39

#### **Aristote a dit :**

En outre, la matière doit nécessairement être conçue dans ce qui est en mouvement<sup>4</sup>, et aucune chose infinie ne peut contenir quelque chose en acte<sup>1</sup>, car si

---

<sup>1</sup> Contrairement à certains présocratiques tels que Anaximandre (le substrat de l'univers est une substance infinie) et Pythagore (l'illimité et la limite sont les principes de l'univers), Aristote rejette la notion d'infini et ne lui accorde qu'une existence toute relative, à savoir en puissance. C'est ainsi qu'il montre en *Physique*, III, 5 l'impossibilité d'un corps infini, tandis que dans le livre III, 4-8, il explique l'existence relative de l'infini. En effet, lorsqu'il est question des grandeurs, qu'elles soient physiques ou géométriques (le nombre et le temps), nous rencontrons l'infini en puissance dans la division et l'addition, car de même que divisé indéfiniment une grandeur sans pouvoir s'arrêter, de même qu'on peut ajouter une grandeur à une autre à l'infini, si bien qu'il serait impossible de s'arrêter

<sup>2</sup> Certes la ligne peut être divisible à l'infini mais uniquement en puissance, car la connaissance de n'importe quelle ligne implique nécessairement l'arrêt du processus de division. Ce qui aura pour conséquence sa délimitation entre deux points déterminés. C'est pourquoi, la ligne n'est infinie qu'en puissance.

<sup>3</sup> L'objet de ce passage est de montrer que l'infini ne peut en aucun cas contenir quelque chose en acte, puisque il est de la nature de l'infini de ne contenir que de l'infini.

La traduction d'Astât : « *Mais nous comprenons nécessairement par nos intellects que la matière est en mouvement, et aucun infini n'a d'être, car si cela est selon ce que nous avons dit, ce qui est infini est dépourvu d'essence* », p. 39.

<sup>4</sup> Cette idée est également exposée dans *Physique*, I, 1, 191a8. La matière est semblable à une droite, car elle n'existe absolument qu'en puissance et elle est donc infinie de ce point de vue. Mais dès qu'elle s'actualise dans un sujet, elle devient connaissable et cesse d'être infinie. Sa présence dans un sujet déterminé est donc ce qui garantit sa connaissance

cela n'est pas ainsi, ce qui est contenu dans l'infini n'est pas infini<sup>2</sup>.

## Commentaire 12, p. 39-40

**A (39)** Cela est une autre preuve en vertu de la nature de ce qui vient à l'être, de sorte qu'il dit que la matière doit être contenue dans ce qui est en mouvement, qui est le composé qui vient à l'être et qui est composé de la matière et de la forme ou de formes, car si le composé de matière et de forme contient des formes infinies, il doit être infini, <alors que> ce qui est engendré est celui dont la génération a été achevée et accomplie et qui existe en acte<sup>3</sup>. Si donc ce qui est en mouvement et qui a une grandeur infinie possède une chose en acte, à savoir la chose qui se produit dans le mobile infini et que la forme détermine ce qui vient à l'être, ce qui est en acte doit contenir de l'infini. <Or>, cela est impossible, car il est en lui même manifeste que si nous posons une limite pour ce qui délimite l'infini, il doit être nécessairement infini. Il s'ensuit donc de cette supposition la destruction de cela, à savoir, que l'infini ne sera pas délimité par un infini.

**B)** C'est ce qu'il a signifié lorsqu'il a dit : « *Car si cela n'est pas ainsi, ce qui est contenu dans l'infini n'est pas infini* ». Il veut dire : si le fini contient de l'infini, ce qui contient l'infini ne sera pas un infini, puisque ce qui est égal à l'infini est un infini ou comme tu souhaites appeler cette notion, je veux dire, détermination, équivalence ou correspondance.

**C** Nous trouvons cela comme étant plus clair dans une autre traduction<sup>4</sup>, à savoir ce qu'il dit au lieu de cela : « *Mais nous comprenons nécessairement par notre intellect que la matière est en mouvement, et aucune chose infinie n'existe* ». Il veut dire : en outre, l'élément se transforme en forme ou en formes qui viennent à l'être. Or, si les formes qui se produisent en elles sont infinies, il y'aura quelque chose qui viendrait à l'être après ne pas avoir été, à savoir l'infini, ce qui est impossible, car ce qui est

---

<sup>1</sup> « *Et il n'y a d'être pour rien d'infini* », p. 117.

<sup>2</sup> L'idée d'Aristote consiste à dire que l'infini en tant que tel n'existe pas, et que tout ce qui est en acte est par définition limité et fini. Une grandeur est dite divisible à l'infini en puissance, mais dès que nous arrêtons la division entre deux points, cette grandeur cesse d'être infinie, puisqu'elle devient mesurable et limitée. Cette idée est également exposée dans le traité *Du ciel*, I, 7, 274b29.

<sup>3</sup> Le raisonnement d'Aristote est le suivant : la matière est assimilable à l'infini car elle est méconnue par elle-même et elle est une puissance pure. C'est pourquoi, du reste elle est assimilable à la ligne. Or, ne peut donc être connaissable que dans son union avec la forme, c'est à dire dans son actualisation dans le sujet sensible, susceptible de mouvement, et qui par conséquent la limite. Ce qui n'est pas le cas de l'infini en lui même, puisqu'il n'est en aucun cas sujet au mouvement. *Du Ciel*, I, 7, 274b29 ; *Physique*, I, 7, 191a8. L'infini ne peut donc en aucun cas exister en tant qu'attribut de choses concrètes, car dès lors qu'il informe des êtres finis, il perd aussitôt son caractère infini. C'est pourquoi, l'infini ne peut être dit qu'en puissance : « *Mais l'infini n'existe pas en puissance en un sens tel qu'il sera séparable en acte, sinon par la connaissance. En effet, le fait que la division ne cesse pas rend compte de l'être en puissance de cet acte, mais non de son existence séparée* » au livre *Thêta*, 6, 1048b10-17, trad. A. Jaulin, Paris, Vrin, 2008, p. 305.

<sup>4</sup> Cette traduction à laquelle Averroès fait allusion est identique à la traduction marginale, rajoutée ultérieurement par un des propriétaires du manuscrit et qui est attribuée à Astât. Toutefois, si Averroès avait en sa possession cette traduction, qui est de loin la plus claire, pourquoi lui avoir substituée celle de Ishâq ?



engendré est celui dont la génération a été achevée, contrairement à l'infini qui est dans une génération permanente<sup>1</sup>.

## Texte 13, 994b27-31<sup>2</sup>, p. 41

### Aristote a dit :

En outre, si les espèces<sup>3</sup> des causes étaient infinies en nombre<sup>4</sup>, il n'y aura pas de science de ce point de vue non plus<sup>5</sup>, car, nous pensons être parvenus à la science [30] lorsque nous connaissons les causes, et il n'est pas possible pour le fini de parcourir ce qui est infini<sup>6</sup>.

## Commentaire 13, p. 41-42

**A (41)** Il est probable qu'il veuille dire par ce propos que si les différents genres de causes étaient génériquement infinis, il n'y aura en aucun cas de science, parce que nous pensons avoir connu une chose lorsque nous l'avons connue par tous les genres de causes qui lui sont inhérents, puisqu'elle a plus d'un seul genre de causes, tant il est vrai qu'il a été démontré dans le second<sup>7</sup> <livre de la *Physique*<sup>8</sup>> qu'il ne peut exister d'autres causes que les quatre genres connus. **(42)** <Toutefois>, il est probable<sup>9</sup> <que

---

<sup>1</sup> L'idée d'Averroès est que l'infini par soi ou en acte n'existe pas (*Physique*, III, 6, 204a29-30), mais seulement en puissance. Par exemple, une grandeur est divisible à l'infini et on peut toujours ajouter une unité à un nombre à l'infini (*Physique*, III, 6, 206a18).

<sup>2</sup> Après avoir démontré précédemment le caractère fini de chacune des quatre causes, Aristote va démontrer dans ce passage que le nombre des causes est fini.

Traduction d'Astât : « *En outre, si les formes des causes étaient infinies en nombre, il n'y aura ni science ni connaissance, car nous pensons connaître si nous connaissons les causes. Quant à la chose qui reçoit l'addition à l'infini, elle ne peut être saisie par quelque chose d'infini* », p. 39.

<sup>3</sup> A. Jaulin traduit par « *les formes* ». Ce fait est d'ailleurs confirmé par la traduction marginale d'Astât, qu'Averroès a sollicitée pour la fin du texte précédent, car il est question de « *formes* ».

<sup>4</sup> Littéralement, « *dans le dénombrement* »

<sup>5</sup> Cette proposition ne figure ni dans les deux éditions françaises, ni dans la traduction marginale.

<sup>6</sup> Bien que le sens soit identique, les éléments constitutifs de cette proposition sont différents de l'édition d'A Jaulin « *Il n'est pas possible de parcourir l'infini par addition en un temps fini* », p. 118. Ce qui n'est pas le cas de la traduction marginale, car elle correspond en tout point à l'édition française.

<sup>7</sup> Averroès fait sans doute allusion au deuxième livre de la *Physique*, dans lequel Aristote a démontré l'existence des quatre causes.

<sup>8</sup> Averroès fait allusion au chapitre trois du livre II (194B16-195a25) dans lequel Aristote délimite les causes au nombre de quatre, à savoir, la cause matérielle, formelle, efficiente et finale : « *Toutes les causes que nous venons de citer tombent dans les quatre modes les plus manifestes* », traduction d'A. Stevens, Vrin, p. 106.

<sup>9</sup> L'un des principes propre à Averroès lorsqu'il est en proie au doute, c'est de faire preuve de prudence dans son commentaire lorsqu'il n'est pas sûr de son explication. Il n'est pas rare, en effet, de le voir exposer deux explications sans pour autant prendre position pour l'une ou l'autre. En l'occurrence, il ne sait pas si Aristote évoque le caractère fini de chaque cause, ou plutôt l'impossibilité de l'existence de plus de quatre causes.

son propos> soit une démonstration générale relative au caractère fini de chacun des quatre genres, je veux dire, la finitude de la cause efficiente, formelle, finale et matérielle.

**B** Et quand il a dit : « *Et il n'est pas possible pour le fini de parcourir ce qui est infini* ». Il veut dire : étant donné que l'intellect est fini, il ne peut contenir ce qui est infini, car il saisit ce qui est en acte et non en puissance, et nous n'avons exigé cela que parce que l'universel contient des choses infinies mais en puissance et non en acte.

## Texte 14, 994b32-995b6<sup>1</sup>, p. 42-43

### Aristote a dit :

Mais l'obéissance<sup>2</sup> à ce que nous entendons n'est qu'en fonction de l'habitude, car [995a] nous soutenons ce que nous avons l'habitude d'entendre<sup>3</sup>, et nous pensons que rien d'autres n'est semblable à cela<sup>4</sup>. Au contraire, ce qui n'est pas familier, nous le trouvons détestable et non bon, car la chose familière, habituelle et laquelle nous obéissons est plus connue lorsque nous l'entendons<sup>5</sup>. Et nous pourrions parvenir à connaître le poids de ce qui est familier en considérant les lois, car ce qu'elles contiennent de fables [5] et des choses semblables aux délires est due à l'habitude enracinée dans les âmes au lieu de connaître leur vérité<sup>6</sup>.

## Commentaire 14, p. 43-45

**A (43)** Son intention dans cette section est de prévenir des choses qui font obstacles à la découverte du vrai dans les connaissances humaines, étant donné que la plus forte d'entre elles est relative à celui qui a été élevé dès l'enfance sur certaines

---

<sup>1</sup> Le contenu de ce texte est comparable à ce que dit Aristote dans *Ethique à Nicomaque*, à savoir, la nécessité de connaître les différents raisonnements avant d'aborder l'étude de toutes les sciences, car chaque science requiert une méthodologie propre, qui doit tenir compte de la nature du sujet, de la recherche et de son objet. *Ethique à Nicomaque*, I, 1, 1094b12-16, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1997, p. 36 ; I, 7, 1098a26-32, p. 60-61.

<sup>2</sup> Littéralement, quant à savoir si nous serions dociles à.

<sup>3</sup> « *Car, nous trouvons bon qu'on nous parle comme nous en avons l'habitude* », p. 118.

<sup>4</sup> Le texte arabe ne contient pas la négation de cette proposition. Ce qui nous donne un sens contraire aux deux éditions françaises : « *Ce qui rompt avec les habitudes ne paraît pas avoir la même valeur* », p. 118.

<sup>5</sup> « *Car l'habituel est familier* », p. 118.

<sup>6</sup> Bien que le sens soit identique, la construction grammaticale est différente : « *Combien grande est la force de l'habituel, les coutumes le montrent où les fables de l'enfance, à cause de l'habituel, ont plus de force que la connaissance raisonnée à leur sujet* », p.118.

Traduction d'Astât du texte : « *L'apprentissage oral n'est que du fait de l'habitude, car nous ne consentons qu'à ce qui nous est familier, et ce qui n'est pas semblable est ignorance et étrangeté, parce que nous ne sommes pas habitués et l'habitude est familière. La puissance de l'habitude résulte des lois et non de notre connaissance, car nous étions habitués dès l'enfance aux mensonges et aux fables* », p. 42-43.

opinions, et qui plus est, la chose dont on s'est rendu maître pour détourner les caractères intelligents de la connaissance des vérités des choses, et en particulier, celles contenues dans cette science. En effet, la plupart des opinions contenues dans cette science sont des opinions légales posées pour les hommes afin de rechercher la vertu et non pour leur apprendre le vrai, de sorte que le vrai sera du ressort des fables. La cause de tout cela réside dans le fait que l'existence des hommes n'est accomplie que par l'association, qui n'est possible que par la vertu, de sorte que, l'acquisition des vertus est une chose nécessaire pour eux tous. <Or>, il n'en n'est pas ainsi pour connaître les vérités des choses, puisque ils ne sont pas tous compétents dans cela<sup>1</sup>, et cela n'est pas contenu dans les opinions religieuses. Au contraire, l'homme commence son apprentissage des sciences par elles, comme nous constatons qu'il est arrivé (44) à beaucoup d'enfants de commencer leur apprentissage par la science appelée chez nous la science du Kalam<sup>2</sup>. En effet, étant donné que cette science a pour objet le triomphe des opinions, dont on est déjà convaincu qu'elles sont vraies, il leur est arrivé de les faire triompher par n'importe quelle forme de raisonnements sophistiques en niant les premiers principes, dialectiques, rhétoriques ou poétiques<sup>3</sup>. C'est ainsi que ces raisonnements sont devenus chez celui qui a été élevé à l'écouter parmi les choses connues par elles-mêmes, tels que le rejet de l'existence des natures et des puissances, la suppression de toutes les nécessités existantes dans la nature de l'homme en les reléguant toutes dans le domaine du possible, le rejet des causes sensibles efficientes et le rejet de la nécessité intelligible entre les causes et les effets<sup>4</sup>. <En d'autres termes>, Aristote n'a cité cela que suite à sa discussion sur les causes, car beaucoup de lois religieuses posent qu'il y a des causes qui connaissent des choses infinies d'où émanent des choses aux existences infinies.

---

<sup>1</sup> L'argument d'Averroès tient compte de la division aristotélicienne des sciences, selon laquelle les sciences théoriques, c'est à dire qui recherchent le vrai, n'ont pas d'autre finalité que la connaissance elle-même, par opposition aux sciences pratiques, qui ont pour finalité l'action, et qui sont par définition nécessaires pour toute vie en communauté. C'est pourquoi, les sciences théoriques ont été délaissées au profit des sciences pratiques, qualifiées de nécessaires.

<sup>2</sup> La science du kalam désigne la recherche des principes théologique par le biais de la dialectique et de l'argumentation rationnelle. Inspirée de la philosophie grecque, notamment de la logique aristotélicienne, cette recherche rationnelle des principes a été adoptée par certaines écoles théologiques, telles que les mutazilites et les ascharites. Or, Averroès fait allusion à cette dernière école, dont les doctrines sont loin d'être vraies et rationnellement fondées.

<sup>3</sup> Averroès nous montre la finalité pour laquelle l'*Organon* d'Aristote a été pris en considération par les théologiens musulmans. En effet, le but ultime de l'adoption des différents types de raisonnements est de convaincre du bien fondé de leurs doctrines et non de rechercher la vérité.

<sup>4</sup> Averroès fait allusion aux théologiens musulmans, notamment les ascharites, dont certaines thèses s'opposent radicalement à la raison. Ainsi, en ce qui concerne par exemple l'acte humain, tout acte implique une création, puisqu'il suppose un renouvellement des d'accidents, dont Dieu seul est le créateur, de sorte que lorsque l'homme agit, il n'est pas le producteur de ses actes. En d'autres termes, lorsque un homme veut un acte, il ne peut le produire du seul fait de sa volonté, car il a besoin d'une puissance pour laquelle il accomplit son acte. Toutefois, cette puissance est incapable de le produire, car seul Dieu peut le produire. On comprend dès lors qu'il n'existe aucune relation de cause à effet entre l'acte et la puissance de l'accomplir, puisque sa réalisation dépend d'une intervention divine à cause de laquelle l'acte se réalise. Par conséquent, il n'y a ni de libre arbitre, ni de causalité dans les actions humaines, puisque tout provient de Dieu. D. Gimaret, *La Doctrine d'al-Ash'ari*, Paris, Editions du Cerf, 1990.

Et après avoir évoqué les difficultés qui proviennent de l'éducation, il a également mentionné une autre difficulté, due à la nature des hommes en disant :

### Texte 15, 995a6-14<sup>1</sup>, p. 44-45

#### Aristote a dit :

Certains hommes n'approuvent pas les propos de celui qui n'emprunte pas dans son discours la voie des mathématiques, d'autres réclament l'assentiment de tous<sup>2</sup>, d'autres réclament l'attestation d'un poète, d'autres réclament que tout ce dont on parle soit approfondi véritablement, et d'autres sont offensés par un discours approfondi et le détestent<sup>3</sup>, soit parce qu'ils ne peuvent [10] l'appréhender<sup>4</sup>, soit parce que sa voie est détestable<sup>5</sup>. En effet, la rigueur possède quelque chose de cela, de sorte qu'on pourrait croire que de même que la rigueur dans les rapports humains est de la bassesse, il en est de même dans ce dont on parle<sup>6</sup>. C'est pourquoi, l'homme doit s'instruire pour connaître la méthode de chacune des choses sur lesquelles aspire à démontrer<sup>7</sup>, car il est absurde de rechercher simultanément la science et le mode par lequel il faut la

---

<sup>1</sup> Nous reproduisons la Traduction d'Astât bien qu'elle soit altérée à certains endroits : « Parmi les hommes, il y'a ceux qui ne sont pas convaincus si le propos de l'interlocuteur n'est pas démontré et explicité par une démonstration mathématique, d'autres si le propos n'est pas suivi d'exemples, d'autres qu'on ait recours au témoignage du poète au sujet de ce qui a été dit, d'autres demandent toutes ces espèces avec rigueur, et d'autres portent préjudice au discours rigoureux et le détestent, ou bien parce qu'ils ne peuvent le comprendre, ou bien...C'est à partir de là que certains hommes estiment que de même que la rigueur dans les choses n'est pas bonne, il en est de même aussi pour le discours. C'est pourquoi, il faut connaître la manière dont chaque chose est démontrée, car il est absurde de rechercher la science et l'artifice par lequel nous saisissons simultanément la science, surtout que la saisie de la définition de l'une d'elles n'est pas une chose facile ». Cette traduction se distingue très nettement du texte principal, tant le style est fluide et clair et que la ressemblance est frappante avec le texte établi par A. Jaulin.

<sup>2</sup> Cette proposition est différente des deux éditions françaises. En effet, A. Jaulin traduit par : « D'autres qui leur parle un langage sans exemple », p. 118. D'ailleurs, ce sens est confirmé par la traduction marginale, d'Astât : « Ceux qui ne sont convaincus que si le propos est suivi d'exemple ». p. 44.

<sup>3</sup> « La rigueur ennuie les autres », p. 118.

<sup>4</sup> « Soit, parce qu'ils ne peuvent suivre ». p. 118

<sup>5</sup> « Parce qu'ils y voient de la petitesse d'esprit », p. 118.

<sup>6</sup> Le sens de ce passage est différent des éditions françaises : « En effet, la rigueur possède quelque chose de tel qu'elle semble à certains indigne d'un homme libre dans les raisonnements au même titre que dans les contrats », p. 118. Tricot traduit par : « Aussi quelques-uns la regardent-ils comme indigne d'un homme libre, tant dans le commerce de la vie que dans la discussion philosophique », p. 68.

<sup>7</sup> Cette idée, selon laquelle il faut d'abord s'instruire et assimiler les différents raisonnements avant d'abord les sciences, est exposée à deux reprises dans le Corpus aristotélicien. Une première fois dans les *Premiers analytiques*, I, 13, 24 et une seconde fois dans l'*Ethique à Nicomaque*, I, 1, 1094b23. Toutefois, nous sommes surpris qu'Averroès n'y fasse pas allusion dans son commentaire. En outre cette idée, selon laquelle l'absence d'apprentissage de la logique est cause d'égarement, est également exposée dans le livre Gamma, 3, 1005b4-5.

démontrer ; et aucune des deux choses n'est aisée <à saisir>.

## Commentaire 15, p. 45-49

**A (45)** Etant donné que son intention dans cette section est de prévenir des difficultés qui freinent les hommes pour apprendre les sciences, et qu'il a déjà fait connaître la grande difficulté qui se produit à cause **(46)** de la disposition et l'éducation qui impliquent nécessairement l'amour à l'égard la chose sur laquelle on a été éduqué et la haine à l'égard de l'opinion contraire<sup>1</sup>, c'est là le plus grand des obstacles, puisqu'il freine le naturel disposé aux sciences, il veut faire connaître également dans cette section ce qui survient aux hommes dans les sciences à cause de la différence des natures et de l'absence d'apprentissage dans la discipline de la logique. **B)** Il dit donc, qu'il arrive à certains hommes de demander pour chaque science des raisonnements démonstratifs, qui sont du genre des démonstrations mathématiques. C'est ce qui se produit le plus souvent en l'absence d'apprentissage dans la discipline de la logique<sup>2</sup> et du fait de l'habitude et de l'éducation. <Or>, nous avons déjà vu à qui cela arrive du fait du naturel.

**C** Quand il dit : « *D'autres réclament l'assentiment de tous* ». Il veut dire : cela pourrait se produire aussi du fait du naturel, car beaucoup d'hommes, en vertu de leurs dispositions, ne peuvent passer des raisonnements dialectiques aux raisonnements démonstratifs, et s'il admettent les intelligibles, c'est uniquement du point de vue de ce qui est communément admis, de sorte, qu'il leur arrivera de rejeter plusieurs d'entre eux, lorsque leurs contraires sont communément admis. **D)** Par exemple, il est arrivé à ceux qui ont été habitués à cette sorte de kalam appelée à notre époque la science des ascharites<sup>3</sup> de nier l'impossibilité que l'être soit engendré à partir de rien, je veux dire, du non-être, alors que c'est une thèse qui a fait l'unanimité chez les premiers

---

<sup>1</sup> Averroès fait allusion au texte précédent, dans lequel Aristote a montré le rôle prépondérant de l'opinion dans la méconnaissance de ce que sont les choses véritablement.

<sup>2</sup> Cet argument d'Averroès selon lequel, l'erreur provient de l'ignorance de la logique est une allusion au même argument évoqué par Aristote au livre *Gamma* pour justifier l'incapacité des hommes à atteindre absolument le vrai : « *Tout ce qu'entreprennent de dire certains sur la manière dont il convient d'admettre la vérité, est le fait de leur ignorance des analytiques* », livre *Gamma*, 3, 1005a1-4, traduction d'A. Jaulin, p. 152.

<sup>3</sup> L'Ash'arisme est une école théologique musulmane fondée par Abu Al-Hassan al-Ash'ari (873-935). Il forgea une doctrine de la toute puissance divine en réaction au rationalisme des mu'tazilites (cette école, qui fût créée au VIII<sup>e</sup> siècle par Wasil ibn Ata, est devenue la doctrine officielle sous le califat des abbassides. Elle se caractérise par la volonté d'introduire une forme de rationalité dans la compréhension du phénomène religieux et par l'affirmation d'une volonté humaine libre et autonome). Al-Ash'arî était l'élève d'Abu Ali al-Gubba'i, qui était à la tête de l'école mu'tazilite de Basra. Ce mouvement s'oppose donc aux doctrines des mu'tazilites et des philosophes, puisqu'il prônait outre le caractère incréé du Coran, la prééminence de la foi sur la raison, la nécessité de la soumission de cette dernière à la révélation, et que tout acte humain et toute chose existante est l'œuvre de la volonté divine. C'est pourquoi Averroès évoque ici quelques unes de leurs thèses, tandis qu'il opère une critique plus approfondie dans des œuvres plus personnelles, telles que *Le traité décisif* et *Sur le dévoilement*. Pour une vision plus globale des doctrines de cette école théologique, voir D. Gimaret, *La doctrine d'al-Ash'arî*, Paris, Les Editions du Cerfs, 1990.

<philosophes>, je veux dire, qu'il est impossible qu'un corps vienne à l'être d'un non-corps<sup>1</sup>, au point que tu as constaté que beaucoup de ceux qui s'adonnent à la sagesse nient son existence première. De la même manière, il y a ceux qui nient la nécessité de l'idée selon laquelle les formes sont particularisées et associées à une matière déterminée, de sorte que nous trouvons Avicenne, malgré (47) la renommée de sa position en philosophie, soutenir qu'il est possible que l'homme naisse de la terre tout comme la souris<sup>2</sup>. S'il en était convaincu et ne l'a pas soutenu pour se conformer aux gens de son temps, c'est uniquement du fait de sa pratique de la science des ascharites, ainsi que d'autres choses semblables à celles-ci, dont l'énumération sera longue<sup>3</sup>.

**E** Quant il dit : « *D'autres réclament l'attestation du poète* ». Il veut dire : cela leur arrive également du fait des caractères, à savoir, ceux dont la puissance imaginative

---

<sup>1</sup> En véritable aristotélien, il est absurde pour Averroès que l'homme ne soit pas engendré par un homme : « *En outre, un homme naît d'un homme* », *Physique*, II, 1, 193b11.

<sup>2</sup> La critique d'Averroès à l'égard d'Avicenne est due essentiellement à certaines de ses doctrines néoplatoniciennes, mélangées avec quelques éléments religieux. Ainsi, dire que l'homme vient de la terre est une assertion typiquement religieuse, puisque nous la retrouvons à divers endroits du coran. En effet, il est dit dans la sourate de La caverne, verset 18 : « *Serais-tu mécréant envers Celui qui t'a créé de terre, puis de sperme, et enfin t'a façonné en homme* ». En outre, nous lisons dans la sourate Le pèlerinage, verset 5 : « *Ô hommes ! Si vous doutez au sujet de la résurrection, c'est Nous qui vous avons créé de terre, puis d'une goutte de sperme* ». Cette idée avicennienne est également exposée au début du livre d'Ibn Tufayl, *Hayy ibn Yaqzân* : « *Quant à ceux qui le font naître par génération spontanée, voici leur version. Il y avait dans cette île dépression du sol renfermant une argile, qui sous l'action des ans, y était entrée en fermentation, en sorte que le chaud s'y trouvait mêlé au froid et l'humide au sec, par parties égales dont les forces se faisaient équilibre. Cette argile fermentée était en grande masse, et certaines parties l'emportaient sur les autres par la juste proportion du mélange et par l'aptitude à former les humeurs séminales ; le centre de cette masse était la partie qui offrait l'équilibre le plus exact et la ressemblance la plus parfaite avec le composé humain. Cette argile était en travail et donnait naissance, à raison de sa viscosité, à des bulles du genre de celles que produit l'ébullition. Or, il se forma, au centre de cette masse d'argile, une bulle très petite, divisée en deux par une membrane mince, et remplie d'un corps subtil, aériforme, réalisant exactement l'équilibre convenable. Alors, vint s'y joindre l'âme, qui émane de mon seigneur, et celle-ci s'y attacha d'une union si étroite que les sens et l'entendement ont peine à l'en séparer* », trad. L. Gauthier, Paris, Papyrus, 1983, p. 27. Averroès reformule cette même critique dans le *Grand commentaire de la Physique*, t. 4, p. 387, de l'édition latine de Juntus. Toutefois, il faut nuancer notre propos, car les attaques d'Averroès ne porte pas sur la personne d'Avicenne mais uniquement sur certaines de ses thèses qui contredisaient la doctrine aristotélienne. C'est donc au nom de l'aristotélisme que ces critiques ont été formulées. C'est le cas notamment lorsqu'il est question de la question de l'un en *Gamma 2*, puisqu'Averroès va reprocher à Avicenne d'avoir confondu l'un transcendantal avec l'un numérique.

<sup>3</sup> En effet, les critiques adressées par Averroès contre Avicenne au nom de l'aristotélisme sont très nombreuses tant dans son commentaire à la *Métaphysique* que dans *l'Incohérence de l'incohérence*, livre dans lequel il défend la philosophie contre les attaques de l'orthodoxie représentée par Al-Ghazali, n'hésitant pas à mettre au bord des accusés la philosophie néoplatonicienne d'Avicenne. Parmi quelques unes de ces critiques, nous pouvons citer la thèse de l'influence immédiate des formes séparées sur les choses engendrées, celle de l'être défini comme un accident de la substance, la confusion opérée entre l'un transcendantal et l'un numérique, sans oublier la thèse relative à la démonstration de l'existence du premier moteur dans la métaphysique, alors que c'est à la *Physique* que revient sa démonstration.

domine la puissance intellectuelle. C'est pourquoi, nous constatons qu'ils ne consentent pas aux choses démonstratives si elles ne sont pas accompagnés par l'imagination, de sorte qu'ils ne pourront consentir qu'il n'y a ni plein, ni vide, ni un temps en dehors du monde, ni qu'il y a des êtres incorporels qui ne sont ni dans un lieu ni dans une temporalité. C'est ce qui est arrivé à plusieurs de ceux qui ont étudié la philosophie d'Avicenne à qui ils attribuent cette théorie<sup>1</sup>. <Or>, il apparaît de son propos que cette théorie lui est faussement attribuée. C'est ce qui pourrait se produire en vertu de l'habitude et de l'absence d'apprentissage dans la science logique.

**G** Quant il a dit : « *D'autres hommes réclament que tout ce dont on parle soit approfondi véritablement* ». En effet, tel est le naturel philosophe, dont le rang pourrait être confirmé par la disposition et l'apprentissage.

**H** Quand il a dit : « *Et d'autres sont offensés par un discours approfondi* », il a mentionné sa cause en faisant en sorte qu'elle soit due ou bien à l'étroitesse d'esprit pour l'appréhender et l'acquérir, et c'est le cas de celui qui ne peut en aucun cas apprendre les sciences : ou bien par **(48)** fainéantise et par paresse<sup>2</sup>, ou bien, comme il l'a dit, à cause d'une erreur due à l'identification du débat et du discours dialectique avec les rapports humains, de sorte d'être convaincu que la rigueur dans le discours est répugnante au même titre que la rigueur dans les rapports humains.

**I** Et puisque la plupart de ces cas ne se produisent que du fait de l'absence d'apprentissage dans l'art de la logique, Aristote n'appelle science d'apprentissage que la discipline de la logique. C'est pourquoi il a dit : « *C'est pourquoi, l'homme doit s'instruire pour connaître la méthode de chacune des choses qu'il aspire démontrer* ». Il n'a dit cela que parce que dans l'art de la logique, il y a ce qui est commun à toutes les sciences et ce qui est propre à chaque science, et l'homme ne peut être éduqué pour apprendre chaque art que par la connaissance de ce qui est commun et de ce qui est propre. <Du reste>, Aristote avait pour habitude de poser ce qui est commun à toutes les sciences dans la science de la logique, et ce qui est propre, dans chaque science<sup>3</sup>.

**K** Après avoir caractérisé cette art, il a mentionné une recommandation relative à son utilité, car les hommes se trompent souvent à son sujet, à savoir, ne pas postuler à les apprendre en même temps que la science qui lui sera utile, puisqu'il n'obtiendra aucune des deux connaissances conformément à ce qu'il a dit : « *Car, il est absurde de rechercher simultanément la science et le mode par lequel il faut la démontrer, et aucune des deux choses n'est aisée <à saisir>* ». C'est le cas de celui qui prétend démontrer aux hommes une méthode qu'il ignore alors qu'il l'apprend simultanément, ou prétend sauver le bateau alors qu'il apprend l'art de la navigation, ou guérir le malade

---

<sup>1</sup> Pour la première fois, Averroès défend Avicenne. Ce qui nous montre qu'Averroès ne critique pas à tort Avicenne, comme cela a été évoqué plus haut, mais uniquement lorsque les positions de ce dernier contredisent la pensée d'Aristote.

<sup>2</sup> Littéralement, la recherche du repos

<sup>3</sup> C'est l'une des théories aristotéliennes posées dans les *Seconds Analytiques*, à savoir, qu'il existe des principes communs à toutes les sciences, tels que le principe de non-contradiction et du tiers exclu, et des principes propres : « *Parmi les principes dont on se sert dans les sciences démonstratives, les uns sont propres à chaque science, et les autres communs* », *Seconds analytiques*, I, 10, 76a36-37, Vrin, p. 54. D'ailleurs, Averroès abordera à nouveau cette théorie dans le texte 8 du livre *Gamma* au moment où Aristote se demandait s'il appartient à la science de l'être en tant qu'être d'étudier également les principes de la démonstration : « *Après avoir montré que cette science est celle qui considère l'être en tant qu'être et toutes les choses qui s'y rapportent, il veut examiner aussi s'il lui appartient de considérer les premières prémisses communes* », p. 337, 2-5.

alors qu'il apprend encore la médecine. <En effet>, on dit de celui qui se prétend médecin (49) qu'il a soigné un homme à partir d'un médicament laxatif, <sauf qu'> il en a abusé au point d'avoir la diarrhée, ce qui a aggravé son cas. Il s'est donc mis à regarder dans les livres ce qui met un terme à la diarrhée, alors qu'entre temps le malade est décédé. C'est quelque chose dans laquelle tombent la plupart des hommes. C'est pourquoi il nous en a prémuni.

Texte 16, 995a14-20<sup>1</sup>, p. 49-50

**Aristote a dit :**

[15] Il ne faut pas rechercher dans chaque science la rigueur des mathématiques, mais seulement dans ce qui n'est pas altéré par la matière<sup>2</sup>. C'est pourquoi ce point de vue<sup>3</sup> n'est pas celui de la physique, car le propre de la nature tout entière est d'être altérée par la matière, à l'exception d'une toute petite partie<sup>4</sup>. C'est pourquoi, nous devons d'abord examiner ce qu'est la nature, car si nous faisons cela, les choses qui sont recherchées par l'étude physique nous seront révélées, et s'il appartient à une ou à plusieurs sciences de considérer les causes [20] et les principes<sup>5</sup>. En effet, chaque nature est à même d'avoir une matière. C'est pourquoi, nous devons d'abord examiner ce qu'est la nature, car c'est de la sorte que nous nous rendrons compte des choses dont traite la physique<sup>6</sup>.

---

<sup>1</sup> La traduction d'Astât de ce passage est très altérée. C'est pourquoi, elle n'a pas été reproduite.

<sup>2</sup> « *Mais seulement dans les objets qui n'ont pas de matière* », p. 118.

<sup>3</sup> C'est à dire, la méthode des mathématiques.

<sup>4</sup> Cette proposition n'est pas présente dans la traduction d'A. Jaulin. Toutefois, Averroès nous donne des précisions intéressantes au sujet de cette chose naturelle et immatérielle, qui n'est rien d'autre que l'intellect. C'est sur le traité de l'Âme qu'il s'appuie pour avancer ses dires.

<sup>5</sup> « *Les causes et les principes* », p. 118. Cette dernière proposition, qui reprend mot pour mot la première aporie exposée en B1, 995b5 a été contestée par un certain nombre d'éditeurs moderne. En effet, W. Jaeger, place ce passage entre crochets, tandis que pour J. Tricot, c'est un passage qui a été rajouté a posteriori : « *Ces derniers mots, omis par Alexandre, ont peut-être été ajoutés arbitrairement à cette place pour rattacher a à B* », dans *Métaphysique*, note 1, p. 68. Cependant, bien que l'édition établie par A. Jaulin contienne ce passage, la deuxième traduction citée par Averroès en est exempt. Or, pour Averroès cette proposition n'a aucun impact sur l'ordre des livres, puisque non seulement *Petit Alpha* est placé au début de la métaphysique, mais en plus, c'est la fin du livre *Grand Alpha* qui justifie et légitime sa place en deuxième position, car il annonce le livre *Beta* : « *Ensuite, il nous informa sur le but qu'il a l'intention d'évoquer dans le livre suivant en disant : « nous devons avancer afin » de dire quelque chose au sujet des difficultés qui surviennent dans les autres choses. Il veut dire, au sujet des difficultés qui surviennent dans les recherches difficiles propres à cette science* », p. 164.

<sup>6</sup> Averroès cite à la fin du texte la deuxième traduction, d'Astât. Elle quasiment identique à la principale, à la seule différence qu'elle ne contient pas la dernière proposition. Cependant, bien qu'elles soient identiques, Averroès leur donne deux explications complètement différentes. Ce qui est vraiment surprenant et incompréhensible.

Nous avons volontairement laissé un espace entre les deux traductions, là où le texte arabe est continu.



**A (50)** Après avoir mentionné que la plus importante chose en ce qui concerne celui qui veut apprendre les sciences est de commencer d'abord par la science de la logique<sup>1</sup>, il a mentionné la chose la plus importante qu'il faut examiner dans chaque science et dans chaque discipline, et à laquelle celui qui s'occupe des sciences doit être formé, puisque elle est souvent cachée, en disant : « *Il ne faut pas rechercher dans chaque science la rigueur des mathématiques* ». Il veut dire : il ne faut pas que l'homme recherche dans les démonstrations physiques l'espèce d'assentiment auquel on parvient dans les démonstrations mathématiques<sup>2</sup>. Il veut dire, que les démonstrations mathématiques occupent le premier rang dans la certitude et qu'elles sont suivies par les démonstrations physiques, car elle ne font pas partie **(51)** de la science certaine. En effet, la certitude a selon lui des degrés à l'intérieur d'une même science. Par exemple, démontrer quelque chose par une démonstration absolue ou seulement par une démonstration d'existence est ce qui est appelé « preuve ». Et si elle a des degrés à l'intérieur d'une seule science, à plus forte raison, elle aura des degrés dans les sciences de genres différents<sup>3</sup>.

**B** Ensuite il a fait connaître où il faut rechercher la connaissance certaine qui est au premier rang en disant : « *Mais seulement dans ce qui n'est pas altéré par la matière* ». A savoir, les mathématiques ainsi que cette science qu'il considère<sup>4</sup>. C'est pourquoi il a dit : « *Ce point de vue n'est pas celui de la physique* ». Il veut dire : c'est pourquoi,

---

<sup>1</sup> Cette assertion d'Averroès est une condition préalable à quiconque veut s'adonner aux sciences et atteindre le vrai. Elle est une allusion directe au passage de *Gamma 3*, dans lequel Aristote affirme la nécessité d'étudier les principes du raisonnement avant d'aborder une science. C'est la raison pour laquelle les penseurs antérieurs n'ont pas réussi à formuler des énoncés vrais : « *Tout ce qu'entreprennent de dire certains, sur la manière dont il convient d'admettre la vérité, est le fait de leur ignorance des analytiques, car il faut aborder ces questions avec un savoir préalable et ne pas commencer la recherche quand on écoute la leçon* », A. Jaulin, *Métaphysique*, Gamma 3, 1005b2-8, p. 152.

<sup>2</sup> Outre la nécessité de commencer par l'art de la logique, il ne faut pas rechercher la même rigueur dans toutes les disciplines, mais nous devons tenir compte de la nature de l'objet recherché et de la finalité de la recherche. C'est ainsi que la méthode des mathématiques est différente de celle de la physique, car leurs objets et leurs finalités sont différents. Ce que nous dit Averroès ici n'est pas sans nous rappeler le passage du livre I de *l'Ethique à Nicomaque* : « *Nous devons ne pas chercher une égale précision en toutes, mais au contraire, en chaque cas particulier tendre à l'exactitude que comporte la matière traitée, et seulement dans une mesure appropriée à notre investigation. Et, en effet, un charpentier et un géomètre font bien porter leur recherche l'un et l'autre sur l'angle droit, mais c'est de façon différente : le premier veut seulement un angle qui lui serve pour son travail, tandis que le second cherche l'essence de l'angle droit ou ses propriétés, car le géomètre est un contemplateur de la vérité* ». *Ethique à Nicomaque*, I, 7, 1098a26-32, Vrin, p. 60-61.

<sup>3</sup> Le raisonnement d'Averroès est le suivant : les mathématiques sont les plus à même d'être qualifiées de sciences certaines, car leurs objets sont immobiles et invariables. A l'inverse, la physique ne peut prétendre à ce degré de certitude, car ses objets sont délimités par la contingence, à savoir les êtres sensibles en mouvement et non séparés de la matière. C'est pourquoi, les démonstrations physiques ne sont pas certaines, car elles ne portent guère sur ce qui est nécessaire, puisque son domaine d'action est relatif à ce qui est produit souvent, donc à ce qui peut ne pas se produire, et à ce qui est soumis au processus de la génération et de la corruption.

<sup>4</sup> C'est à dire, la métaphysique.

l'étude de cette science n'est pas une étude physique, puisqu'elle ne porte que sur les choses qui ne sont pas altérées par la matière<sup>1</sup>. Et s'il considère des choses altérées par la matière, ce n'est que pour les étudier sous l'angle où elles ne sont pas altérées par la matière<sup>2</sup>, à savoir, ceux dont elles ont bénéficié du fait des choses qui ne sont pas dans une matière et avec lesquelles elles partagent, d'une certaine manière, le nom et la définition. Par exemple, que les choses naturelles existent et soient divisibles en puissance et en acte, en l'un et au multiple et en substance et accident.

**C** Ensuite il a dit : « *Car, le propre de la nature tout entière est d'être altérée par la matière, à l'exception d'une toute petite partie* ». Il veut dire : cela n'est pas physique uniquement parce que les êtres qui sont considérés par cette science ne sont guère altérés par la matière, tandis que toutes les choses naturelles le sont, à l'exception d'une toute petite partie. C'est à dire, l'intellect qui est à l'homme ce que la perfection dernière est à tous les êtres naturels, est **(52)** une chose exempte de matière selon ce qui a été démontré dans le livre *De l'Âme*<sup>3</sup>. <Toutefois> on pourrait nous objecter en disant comment peut-il dire « *à l'exception d'une toute petite partie* » alors que le cas de l'intellect, qui est la perfection dernière de l'homme, est celui de tous les intellects séparés des corps célestes, puisqu'il a été démontré à leur sujet qu'ils sont la perfection

---

<sup>1</sup> Alors que dans le texte d'Aristote, cette proposition a pour finalité de valider le raisonnement selon lequel le mode d'argumentation des mathématiques est différent de celui de la physique à cause précisément de la nature de leur objet respectif, Averroès utilise cette proposition afin de montrer que les objets de la métaphysique sont différents de ceux de la physique. Or, ce qui n'est pas altéré par la matière est selon Averroès la substance, c'est à dire la forme des êtres sensibles, et la substance première qui est cause de toutes les autres substances. C'est ce qu'il affirmera clairement au début de son commentaire au livre *Gamma*.

<sup>2</sup> C'est à dire, les formes des êtres sensibles, mais comme cela a été dit dans la note précédente, ce n'est pas le seul objet de la science de l'être en tant qu'être.

<sup>3</sup> C'est dans le livre III, chapitre 4-8 qu'Aristote analyse la nature de l'intellect. En effet, après avoir posé au début du livre I que l'intellection n'est pas une affection de l'âme et du corps mais elle est propre à l'âme (I, 1, 403a8), il soutient au livre III, 5, 430a17 que l'intellect est séparé, qu'aucune partie du corps n'est l'organe de l'intellection (III, 4, 429a24-27) et il est incorruptible (III, 5, 430a23). Or, une telle conception pose plusieurs difficultés. En effet, si toute pensée est nécessairement accompagnée par une image et que chaque image est une affection corporelle, l'intellection ne peut pas se produire sans le corps (I, 1, 403a8-10). En outre, dire que l'intellection ne possède pas d'organe propre, c'est contredire la thèse de l'hylémorphisme selon laquelle il existe un organe pour chaque fonction. Enfin, comment l'intellect peut-il être en même temps une fonction propre à l'âme et incorruptible alors que l'essence même de l'âme est d'être corruptible ? Cette thèse, demeurée inexplicée par Aristote au sujet d'un intellect séparé et incorruptible est ce qui a suscité beaucoup d'interprétations et de controverses. Son caractère transcendant, par exemple, a donné naissance à la thèse dite du monopsychisme d'Averroès, qui est une sorte de prolongement de ce qui reste inexplicé dans le traité *De l'âme*. En effet, il considérait l'intellect de tous les hommes comme étant unique et identique pour tous, tandis que l'intellect actif est séparé de l'individu et penserait en lui : « *L'intellect est un en nombre dans tous les hommes individuels et n'est ni engendable ni corruptible tandis que les intelligibles existant en lui en acte (et c'est l'intellect théorique) sont multipliés par le nombre des hommes individuels et engendrables et corruptibles de par la génération et la corruption des individus* », *L'intelligence de la pensée, Grand commentaire du De Anima, III*, Alain de Libera, Garnier-Flammarion, Paris, 1998, p. 71. Or, cette interprétation a suscité beaucoup de controverses au Moyen Âge, notamment chez saint Thomas d'Aquin et Etienne Tempier (évêque qui s'est contenté de condamner un certain nombre de thèses supposées averroïstes).

dernière des corps célestes ? Nous répondrons qu'il n'a dit « *À l'exception d'une toute petite partie* » que par analogie aux corps soumis à la génération et à la corruption, car l'opinion commune pourrait croire que ceux-là méritent à plus juste titre le nom de nature<sup>1</sup>.

**D** Ensuite il a dit : « *C'est pourquoi, nous devons d'abord examiner ce qu'est la nature, car en faisant cela, les choses qui sont recherchées par l'examen physique nous seront révélées* ». Il veut dire : si l'homme connaît ce qu'est la nature selon sa définition, il connaîtra les choses naturelles de celles qui ne le sont pas, car, à chaque fois que quelque chose apparaît comme faisant partie de la définition de la nature, il jugera qu'elle est naturelle et si cela n'apparaît pas dans la définition de quelque chose, il jugera qu'elle est non naturelle. La nature étant en général, comme il a été dit<sup>2</sup>, principe du changement des choses qui se transforment par soi et principe de privation du changement des choses qui se transforment et parfois ne se transforment pas occasionnellement<sup>3</sup>. Quant aux choses qui demeurent toujours dans une seule espèce de changement, à savoir le mouvement selon le lieu<sup>4</sup>, le nom de nature qui est dit de celles-ci et de celles-là est par homonymie<sup>5</sup>.

**E** Après avoir évoqué la plus importante chose qui doit être apprise et connue par celui qui étudie cette science, il a mentionné, par la suite, une deuxième chose importante en disant : « *Et s'il appartient à une ou à plusieurs sciences de considérer les causes des principes. (53) En effet, chaque nature est à même d'être dans une matière. C'est pourquoi, nous devons d'abord examiner ce qu'est la nature, et ainsi,*

---

<sup>1</sup> Cette idée selon laquelle l'opinion est source d'erreurs est signalée par Aristote à la fin des *Seconds analytiques* : « *Quant aux habitus de l'entendement par lesquels nous saisissons la vérité, puisque les uns sont toujours vrais et que les autres sont susceptibles d'erreur, comme l'opinion, par exemple* », II, 19, 100b5-7, Vrin, p. 246.

<sup>2</sup> Par les choses « qui se transforment », Averroès fait allusion aux êtres naturels qui sont soumis au processus de génération et de corruption et qui ont pour principe interne une certaine nature qui est « *cause du mouvement et de repos pour ce dans quoi elle existe originellement, en soi et non par accident* », *Physique* II, 1, 192b21-23, p. 96. Cette cause est donc immanente à chaque être naturel et elle est sans intermédiaires.

<sup>3</sup> Par opposition aux êtres naturels, qui possèdent en eux-mêmes le principe de mouvement et de repos, Averroès fait allusion aux choses produites ou aux artefacts, car ils ne sont enclins au changement que par accident, puisqu'ils ont nécessairement besoin d'un intermédiaire pour produire le changement, à savoir l'artisan : « *Aucune des choses produites n'a en elle-même le principe de sa production, mais, pour les uns, il est dans d'autres choses et à l'extérieur* », *Physique*, IV, 1, 192b27-29, p. 97.

<sup>4</sup> Le but d'Averroès est de montrer que le terme « *nature* », appliqué aux artefacts, n'a aucun lien avec le terme « *nature* » appliqué aux êtres naturels, si ce n'est par homonymie. C'est pourquoi, il prend l'exemple du mouvement selon le lieu afin de mettre en exergue cette opposition entre ce qui est dit être nature par soi et par accident. En effet, le mouvement selon le lieu, c'est à dire le transport, est le principal mouvement selon Aristote (*Physique*, IV, 1, 208a 30-32). Ce mouvement naturel des corps possède six directions : haut, bas, gauche, droite, devant derrière (208b8-22). Il doit être distingué du mouvement selon la substance, c'est à dire la génération et la corruption, du mouvement selon la qualité, c'est à dire l'altération, et du mouvement selon la quantité, c'est à dire la croissance et la décroissance. *Physique*, III, 1, 200b32-201a9. Cette théorie du lieu naturel, selon laquelle chaque corps a un lieu dans lequel il se tient naturellement, est exposée dans le chapitre 3 de la *Physique* : « *Si rien n'y fait obstacle, chacun se porte vers son lieu propre, l'un en haut l'autre en bas* », *Physique* IV, 1, 208b12-14, Vrin, p. 150.

<sup>5</sup> C'est à dire, que le lieu n'est mouvement que relativement.

*nous nous rendrons compte des choses dont traite la physique*<sup>1</sup>». Il veut dire : celui qui veut étudier cette science doit d'abord examiner si la considération de l'ensemble des quatre principes relève d'une ou de plusieurs sciences. En effet, si cela relève de plusieurs sciences, tous les principes n'appartiendront pas à tous les êtres, mais <seulement> quelques uns<sup>2</sup>.

**F** Ensuite il a dit : « *En effet, chaque nature est à même d'être dans une matière* ». Il veut dire : cet examen n'est nécessaire que parce que nous sommes à même de croire que chaque être possède une cause matérielle, et si cela est ainsi, il n'y aura pas de science autre que la science physique.

**G** Ensuite il a dit : « *C'est pourquoi, nous devons d'abord examiner ce qu'est la nature, et ainsi, nous nous rendrons compte des choses dont traite la physique* ». Il n'a dit cela que parce que la science physique ne se différencie des autres <sciences> que par deux sortes d'examen. L'un consiste dans l'examen de la nature comme il l'a dit, et le deuxième, dans l'examen de ce qu'est la nature de chaque être, et cela est en soi manifeste. <D'ailleurs>, Aristote l'a examiné exhaustivement ailleurs que dans ce livre<sup>3</sup> et dans ce livre<sup>4</sup>.

**H** C'est ici que s'achève le propos de ce livre et il apparaît de son cas qu'il est complet<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Bien que le texte se répète, Averroès prend le parti de le commenter différemment.

<sup>2</sup> Ce commentaire d'Averroès est une allusion directe à la première aporie soulevée par Aristote en Bêta 1, puisque l'une des objections soulevées par Aristote au sujet de l'impossibilité d'une science de toutes les causes, est que tous les êtres ne possèdent pas les quatre causes. C'est pourquoi, Averroès affirme dans son commentaire les conséquences de l'impossibilité d'une science qui traiterait de toutes les causes, car s'il y en a plusieurs, c'est parce que tous les principes, c'est à dire toutes les causes, n'appartiennent pas à tous les êtres

<sup>3</sup> En effet, c'est à la *Physique* qu'Averroès fait allusion, car c'est dans ce traité qu'Aristote définit cette science comme étant celle qui étudie tous les êtres naturels qui possèdent en eux-mêmes le principe de leur changement : « *Parmi les étants, en effet, les uns sont par nature, les autres par d'autres causes. Sont par nature les animaux et leurs parties, les plantes et les corps simples comme la terre, le feu, l'air et l'eau ; ceux sont ceux-là et ceux de cette sorte que nous disons être par nature* », *Physique*, II, 1, 192b8-12, Vrin, p. 96.

<sup>4</sup> Averroès fait allusion au livre *Gamma* et *Epsilon* où la *Physique* est décrite comme la science qui recouvre la majeure partie du réel observable. En effet, en commentant la proposition 1003a24-26, Averroès assigne à la physique trois tâches : l'étude de l'être en mouvement, ses accidents essentiels en tant que mobile et le mouvement, p. 299, 9-11. Son commentaire au passage 1026a3-6 du livre *Epsilon* est similaire. Le physicien doit étudier la forme matérielle et la matière car son objet porte sur les êtres composés, p.709, 14-17. La physique porte donc sur les êtres non séparés et mobiles.

<sup>5</sup> La fin de ce chapitre contient une note intéressante, car elle nous renseigne à la fois sur le contenu de la traduction principale d'Astât et sur l'ordonnancement des premiers livres : « *C'est ainsi que<ce livre> se trouvait dans un manuscrit et c'est tout ce que nous en avons trouvé en arabe. Il sera suivi sera suivi du livre Grand Alpha qui n'existait pas à l'origine en arabe, et sera suivi ensuite par le livre Béta qui se trouvait après Petit Alpha. Nous avons donc placé celui-ci après Petit Alpha étant donné que Grand Alpha n'existait pas* », p. 54. En effet, si *Grand Alpha* est placé par Averroès à la suite de *Petit Alpha*, c'est parce qu'il ne faisait partie de la traduction originale de la *Métaphysique*. Or, cette explication corrobore ce que dit al-Fârâbî du contenu de chacun des livres de la *Métaphysique*, puisque le premier livre renvoie à *Petit Alpha*, tandis que le deuxième renvoie au livre *Bêta* : « *Le premier article de ce livre contient « la causalité de ce qui se fait, la préface et l'explication du fait que toute sorte de cause revient à une cause originelle dans son genre. Le deuxième article est consacré à dénombrer les problèmes difficiles de ces matières, à en expliquer les origines et à proposer des*

## II. Commentaire du *Livre de ce qui est après la physique*, désigné par *Grand Alif*

Texte 1, 987a 6-9<sup>1</sup>, p. 55

**Aristote a dit :**

(Traduction de Nazîf ibn Ayman<sup>2</sup>): **(6)** Ils<sup>3</sup> ont posé un seul principe pour tous les corps comme étant d'espèce matérielle<sup>4</sup>. Quant à un groupe, ils ont posé cette cause<sup>5</sup> et lui ont ajouté la chose d'où part le mouvement, celle-ci étant double pour certains<sup>6</sup> et unique pour d'autres<sup>7</sup>.

---

*arguments opposés pour avertir l'intellect des aspects de chaque problème et de sa nature* ». *Essai sur le dessein de la métaphysique*, trad. I. Ali et J. P. Faye, Alqalam, p. 63. Toutefois, ce n'est pas la seule raison, car la fin du livre *Grand Alpha* annonce nécessairement, pour Averroès, le livre *Beta* : « Ensuite, Aristote nous informa du but qu'il a l'intention d'accomplir dans le traité suivant...Il veut dire, les difficultés qui surviennent dans les recherches difficiles, propres à cette science », C. 51, p. 163-164.

<sup>1</sup> Le texte arabe débute au passage 987a6 au lieu de 980a21, soit l'omission de la totalité des quatre premiers chapitres et la quasi totalité du chapitre 5, puisque le texte ne commence qu'au moment où Aristote expose les premiers résultats de l'examen doxographique des théories anciennes sur les causes. Cette omission correspond donc dans la traduction d'A. Jaulin aux pages 71-91

<sup>2</sup> C'est un mathématicien perse (m. 990), qui a vécu sous le calife bouyide Shahansha Adud al-Dawla. Il traduisit du grec en arabe, notamment le dixième livre d'Euclide. Toutefois, le nom de ce traducteur ne figure nullement dans le document du *Fihrist*, répertoriant, entre autre, toutes les éditions connues de *La Métaphysique*, accompagnés d'une présentation sommaire de ses traducteurs. Il est signalé dans la marge de l'exemplaire de l'université de Leyde au passage où débute le livre *Grand Alpha*.

<sup>3</sup> Les présocratiques qui ont posé un seul principe sont Thalès, Anaximène, Héraclite et Mélissus.

<sup>4</sup> Le début du texte est incomplet, car il ne contient pas la proposition selon laquelle ce principe matériel est multiple pour certains présocratiques, en l'occurrence les atomistes : « Pour les autres plusieurs », trad. A. Jaulin, p. 91.

<sup>5</sup> C'est à dire, la cause matérielle.

<sup>6</sup> C'est à dire, Anaxagore

<sup>7</sup> Empédocle. Par ailleurs, la fin du texte signale une lacune en grec, puisque nous lisons : « Il y a un blanc en grec d'environ une demi page ». Ce qui porte à croire que le texte arabe de la *Métaphysique* est incomplet à cet endroit. Or, ce n'est guère le cas, puisque il n'existe aucune interruption entre la fin du premier et le début du deuxième texte.

## Commentaire 1, p. 55-56

A Etant donné que les premiers anciens parmi les physiologues<sup>1</sup> s'étaient accordés sur le fait que le principe de tout ce qui vient à l'être est l'un des quatre éléments, <puisque> pour certains, c'est le feu, pour d'autres c'est l'air et pour d'autres c'est l'eau, sauf la terre comme nous l'énoncerons **(58)** dans ce qui va suivre<sup>2</sup>, à l'exception de ce qui a été soutenu par les législateurs<sup>3</sup>, il a dit en nous informant à leur sujet : « *Ils ont posé un seul principe pour les corps comme étant d'espèce matérielle* ». Il veut dire : quant aux anciens, ils ont posé que le principe de chaque chose est tiré d'une espèce parmi celles des corps simples, c'est-à-dire que certains ont posé le feu<sup>4</sup>, d'autres l'air<sup>5</sup> et d'autres l'eau<sup>6</sup>. Il ne dit « *comme étant d'espèce matérielle* » que parce que la matière est en puissance<sup>7</sup> et que ceux-là sont en acte, et parce que en vérité, la matière est ce qui ni ne vient à l'être ni ne se corrompt<sup>8</sup>. <Or> chacun de ces corps simples est un être

---

<sup>1</sup> Averroès fait allusion à tous les présocratiques, à l'exception des Eléates et des Pythagoriciens, qui ont posé un seul principe mû.

<sup>2</sup> En effet, la terre n'a jamais été considérée par les présocratiques comme un principe unique. C'est Xénophane de Colophon qui a posé la terre et l'eau comme principes de toutes choses. Par ailleurs, ce point selon lequel aucun philosophe n'a pris la terre comme substrat universel, Aristote l'évoque en A, 8, 989a8. C'est vraisemblablement à ce passage qu'Averroès fait allusion.

<sup>3</sup> Littéralement : « *Les partisans des lois* ». Le législateur était par définition celui qui appliquait la loi en se fondant sur les principes mêmes de l'Islam. Peut-être, Averroès veut-il dire qu'il n'évoquera pas ici le point de vue des théologiens selon lequel la terre est le principe à partir duquel l'homme a été créé. En effet, Nous retrouvons cette idée dans plusieurs versets du Coran : « *Il a créé (Adam) à partir de terre, puis il lui a dit « soit » et il a été* », Sourate Al 'Imran, verset 59 ; « *Nous vous avons créés à partir d'une boue collante* », Sourate As-Saffat, verset 11 ; « *Il a créé l'homme d'argile sonnante comme la poterie* », Sourate Ar-Rahman, verset 14.

<sup>4</sup> Ce principe renvoie à Hippase de Métaponte et Héraclite.

<sup>5</sup> C'est à dire, Anaximène et Diogène.

<sup>6</sup> Thalès considérait que l'eau était le principe de tout.

<sup>7</sup> En effet, l'une des caractéristiques de la matière c'est d'être d'abord en puissance avant de devenir en acte grâce à l'action de la forme, car elle est par définition indéterminée. La forme de la statue n'existe dans le bronze qu'en puissance avant d'être actualisée par le sculpteur. C'est pourquoi, son existence n'est que relative, car elle advient une forme en acte sous l'effet du changement : « *En effet, de la même façon que se situe la bronze par rapport à la statue, le bois par rapport au lit, ou la matière et l'informe, avant d'avoir reçu sa forme, par rapport à l'une des autres choses qui possèdent une forme, ainsi se situe cette nature par rapport à l'étance...Elle est donc un principe, sans être une ni un étant de la même façon que l'est la chose déterminée* », *Physique*, I, 7, 191a8-13, trad. A. Stevens, Paris, Vrin, 1999, p. 91.

<sup>8</sup> La matière ne peut en aucun cas être engendrée, car cela impliquerait l'existence d'un substrat qui serait à l'origine de sa génération. Or, elle est par définition, le premier substrat qui permet à chaque chose de passer de la puissance à l'acte. En outre, elle ne peut se corrompre, car c'est elle qui garantit la permanence de ce qui vient à l'être, à l'exception de la privation qui cesse d'exister dès que la matière est actualisée dans une forme : « *Elle est nécessairement impérissable et sans génération car, si elle naissait, il faudrait d'abord que quelque chose soit le substrat d'où elle vienne et*

corruptible et ceux-là ne connaissent des causes que la cause matérielle<sup>1</sup>.

**B** Ensuite, il a dit : « *Quant à un groupe, ils ont posé cette cause et lui ont ajouté la chose d'où part le mouvement, celle-ci étant double pour certains et unique pour d'autres* ». Il veut dire : quant à un groupe postérieur à ceux-là, ils ont soutenu la cause matérielle énoncée par ceux-là et lui ont ajouté la cause motrice et efficiente, et parmi eux, il y a ceux qui ont posé que cette cause est unique, et ceux qui l'ont posé double.

## Texte 2, 987a 9-13, p. 56-57

### Aristote a dit :

Jusqu'à l'époque des <philosophes> [10] italiques<sup>2</sup>. Et d'autres qu'eux, ont tenu sur celles-ci un discours superficiel, sauf comme je l'ai dit, ceux qui posent deux causes et qui diffèrent au sujet de l'autre cause<sup>3</sup>, puisque certains<sup>4</sup> soutiennent qu'elle est unique et d'autres<sup>5</sup> qu'elle est double, je veux dire, la chose d'où part le mouvement<sup>6</sup>.

## Commentaire 2, p. 57-58

**A (57)** Il est probable qu'il veuille dire par son propos : « *Jusqu'à l'époque des <philosophes> Italiques* », que ces deux causes, je veux dire la cause matérielle et efficiente, ont continué à être admises jusqu'à l'époque de ce groupe.

**B** Quand il a dit : « *D'autres qu'eux, ont exprimé sur celles-ci un discours superficiel* », je pense qu'il voulait seulement dire par cela la cause formelle<sup>7</sup>, car il a déjà évoqué cela ailleurs que dans ce livre au sujet d'Empédocle<sup>8</sup>. Je veux dire, qu'il

---

*qui lui appartient de façon immanente et non par accident. Et si elle périt, elle arrivera à cette extrémité là, par conséquent elle aura péri avant de périr* », *Physique*, I, 9, 192a 26-33, trad. A. Stevens, Paris, Vrin, 1999, p. 95.

<sup>1</sup> Il est clair pour Averroès, que les corps simples ne peuvent être des principes, car ils sont en eux-mêmes insuffisants pour définir les êtres naturels. Par exemple, nous ne définissons pas une maison en disant que c'est du bois. C'est ce qu'Aristote affirme clairement à la fin de son enquête au chapitre 5 du livre I de la *Physique*. Les êtres naturels sont des composés de matière et de forme et possèdent leurs propriétés selon deux modalités, à savoir la puissance et l'acte.

<sup>2</sup> C'est à dire, les Pythagoriciens.

<sup>3</sup> C'est à dire, la cause efficiente.

<sup>4</sup> Anaxagore.

<sup>5</sup> Empédocle.

<sup>6</sup> La fin du texte est suivi de la remarque : « *il y a un vide en grec* ». Cependant, on ne voit pas ce que cette lacune représente, car le début du texte 3 suit la fin du texte 2.

<sup>7</sup> Averroès semble se tromper dans son explication, car Aristote fait allusion à la cause matérielle et efficiente évoquées juste avant, alors que pour Averroès, il serait plutôt question de la cause formelle.

<sup>8</sup> Averroès fait vraisemblablement allusion au chapitre quatre du livre I dans lequel Aristote montre les limites des théories des physiciens, tels que Empédocle et Anaxagore. Pour Aristote, l'os et la chair ne peuvent être relégués au statut de principe formel, car ils correspondent à un degré

était occupé à connaître ce qu'est l'os et la chair, mais n'a pas déclaré que la quiddité des choses doit être un principe, excepté les six principes que cet homme a posé, je veux dire, les quatre éléments comme cause matérielle, et l'amour et la haine comme cause efficiente<sup>1</sup>.

**C** quand il dit : « *Sauf, comme je l'ai dit, ceux qui posent deux causes et qui diffèrent au sujet de l'autre cause, puisque certains soutiennent qu'elle est unique et d'autres qu'elle est double, (58) je veux dire, la chose d'où part le mouvement* », est un propos qui est en soi compréhensible, et par lequel il fait allusion à Anaxagore qui posait l'intellect comme unique moteur, et à Empédocle qui posait le moteur comme double, à savoir l'amour et la haine.

### Texte 3, 987a 13-19<sup>2</sup>, p. 58

#### Aristote a dit :

Quant aux Pythagoriciens, ils ont soutenu selon ce même point de vue que les principes sont deux [15], à savoir selon ce qui leur est apparu<sup>3</sup>, <mais>, [et] ce qui leur est propre, c'est l'affirmation du limité, de l'un<sup>4</sup> et de l'infini, et ils n'avaient pas pour habitude de nommer autre chose nature, comme le feu, la terre et ce qui lui est semblable<sup>5</sup>, mais l'infini lui-même et l'un lui-même sont substance, et c'est à partir d'eux que <les choses> sont posées et dénombrées<sup>6</sup> (*il y a un blanc en grec*).

---

intermédiaire de l'information de la matière. C'est pourquoi, ils ne sont pas une substance naturelle au sens propre : « *Or, la chair, l'os et les choses de cette sorte sont les parties de l'animal, et les fruits des plantes. Il est donc clairement impossible que la chair ou l'os ou une autre partie soit quelconque en grandeur* » *Physique*, I, 4, 187b19-22, trad. A. Stevens, Paris, Vrin, 1999, p. 79. C'est pourquoi, ils ne sont considérés que comme cause matérielle qui n'existent qu'en puissance : « *Car la chair ou l'os en puissance n'ont pas encore leur propre nature avant d'avoir reçu la spécificité conforme à leur raison d'être* », *Physique*, II, 1, 193b1-2, p. 99.

<sup>1</sup> Empédocle posait l'existence de deux principes qui régnaient cycliquement sur l'univers, à savoir l'amitié et la haine. Ces principes engendrent les quatre éléments dont sont composées toutes les choses. L'amitié est une puissance d'unification qui fait tendre les choses vers l'unité, tandis que la haine est une force de division et de destruction qui fait tendre les choses vers le multiple.

<sup>2</sup> Après avoir exposé les doctrines des physiologues qui soutenaient deux principes, à savoir la cause matérielle et la cause efficiente, Aristote expose dans ce passage la doctrine des pythagoriciens, qui posaient également deux principes, avec cette différence que c'est le nombre qui est la substance et la cause matérielle des choses.

<sup>3</sup> Cette proposition ne figure pas ni dans le texte établi par A. Jaulin ni dans celui de J. Tricot. C'est un rajout de la part du traducteur. Autrement dit, c'est juste une coïncidence si les physiiciens et les pythagoriciens soutiennent que les principes sont deux.

<sup>4</sup> L'intégration de « *L'un* » comme un principe qui vient s'ajouter aux limité et l'illimité témoigne de la méconnaissance du traducteur. En effet, il utilise la conjonction de coordination « et » entre « *le limité et l'un* » au lieu de la conjonction « ou », puisque l'un est un équivalent du fini.

<sup>5</sup> « *Le limité et l'infini ne sont pas, ont-il pensé, des natures différentes : du feu par exemple, de la terre ou quelque autre chose de ce genre* », p. 91.

<sup>6</sup> Le texte arabe est incomplet du fait, semble-t-il, de la corruption du manuscrit grec, car le traducteur signale qu'il « *Il y a un blanc en grec* » à la fin du texte. Nous empruntons par conséquent à l'édition d'A Jaulin les passages manquants : « *C'est pourquoi pensent-ils, la substance de toute chose*



### Commentaire 3, p. 58-60

**A (58)** Il a dit : quant aux pythagoriciens, ils corroborèrent les physiologues en soutenant uniquement que les principes sont deux, mais à la manière qui leur semble et non selon celle des physiologues. Il ne dit cela, que parce que leur propos au sujet de la nature de cette dualité est autre que le propos des autres à son sujet<sup>1</sup>.

**B** Après avoir mentionné ce qui est commun à ces deux groupes, à savoir la dualité uniquement, il a mentionné ce qui leur est propre en disant : « *Mais ce qui leur est propre, c'est l'affirmation du limité, de l'un et (59) de l'infini* ». Il veut dire : ce qui est propre aux pythagoriciens, c'est d'avoir fait de cette dualité soit le premier principe, à savoir le fini et l'un qui renvoient à un seul sens, soit le deuxième principe qui est l'infini, et cette dualité est pour eux celle de la matière et de la forme et non celle de la matière et de la cause efficiente comme s'était le cas chez les plus anciens physiologues.

**C** Ensuite, il a dit : « *Et ils n'avaient pas pour habitude de nommer autre chose nature, comme le feu, la terre et ce qui lui est semblable, mais l'infini lui-même et l'un lui-même sont la substance* ». Il veut dire : en posant ces deux principes comme étant communs à tous les êtres naturels, ce groupe n'a pas posé un principe naturel pour les choses naturelles, je veux dire pour les choses qui sont en mouvement, à l'image des physiologues qui ont posé un principe naturel pour les choses naturelles comme le feu et la terre.

**D** Par cela, il fait uniquement allusion à leur insuffisance, puisque ils n'ont pas posé de principe naturel pour les choses naturelles, et n'ont posé pour les choses ces deux principes qu'en tant qu'ils étaient convaincus qu'ils sont les principes du nombre et que le nombre est la substance des choses naturelles et que les principes de la substance sont la substance. C'est ce qu'il a signifié par son propos : « *Mais l'infini lui-même et l'un lui-même sont la substance* ». Il veut dire : mais, ils n'ont posé l'infini lui-même et l'un lui-même comme principes des êtres qu'en tant qu'ils sont substance, et que ces deux principes sont substances étant donné qu'ils sont principes du nombre et que ce dernier est la substance des êtres, car le principe de la substance doit être une substance.

**E (60)** Par son propos : « *Et c'est à partir d'eux que <les choses> sont posées et dénombrées* » Il veut dire : c'est à partir de ces deux principes qu'ils ont posé les êtres au sujet desquels ils soutiennent qu'ils sont des nombres. Il veut dire, que lorsqu'ils ont imaginé que les êtres sont des nombres et que les principes du nombre sont l'un et le multiple, ils ont soutenu que ces deux-là sont les principes des êtres<sup>2</sup>.

---

*est nombre (20). Telles sont donc leurs explications sur ces sujets et ils ont commencé à parler du ce que c'est, c'est à dire à définir, mais ils en ont traité trop simplement* », 987a19-21, p. 92.

<sup>1</sup> Ce rajout permet à Averroès d'expliquer que les pythagoriciens n'ont nullement été influencés par les physiologues pour affirmer l'existence de deux principes. Autrement dit, c'est juste une coïncidence si les physiologues et les pythagoriciens soutiennent la cause matérielle et efficiente. Or, Aristote ne dit nullement cela dans le texte

<sup>2</sup> Averroès ne signale nullement la corruption signalée à la fin du texte 3.

**Aristote a dit :**

Ils ont utilisé l'étude très simple pour définir le phénomène et l'être premier par la définition qu'ils ont mentionnée et pensaient que c'est cela la substance de la chose<sup>2</sup>, comme de croire que le double et la [25] dyade sont une même chose, parce que le double est antérieur à la dyade<sup>3</sup>. Mais le point de vue par lequel une chose est double n'est pas le même que celui par lequel elle est une dyade, car si cela n'est pas ainsi, l'un sera multiple, et c'est ce qui leur est arrivé<sup>4</sup>. On pourrait trouver d'autres choses antérieures et postérieures, semblables à celles-ci<sup>5</sup>.

Commentaire 4, p. 60-62

**A (60)** Il dit : « *Ils ont utilisé l'étude très simple dans leur détermination du phénomène et de l'être premier par la définition qu'ils ont mentionné* », il veut dire : lorsque ce groupe, c'est-à-dire les Pythagoriciens, ont voulu étudier les êtres, ils les ont examiné de manière **(61)** très simple lorsqu'ils ont défini l'être premier et qui est le plus connu, c'est-à-dire le plus digne d'exister et d'être connu, à savoir la substance, à partir de la définition qu'ils ont mentionnée. C'est à dire, en soutenant que c'est l'un, l'infini et le nombre<sup>6</sup>.

**B** Ensuite, il a dit : « *Et pensaient que c'est cela la substance de la chose, comme*

---

<sup>1</sup> Après avoir exposé la conception pythagoricienne du nombre comme substance matérielle de toutes les choses, Aristote montre dans ce passage les insuffisances d'une telle doctrine.

<sup>2</sup> « *Ils définissaient superficiellement et pensaient que ce à quoi en premier appartenait la définition énoncée était la substance de la chose* », p. 92. Cette définition superficielle consiste à établir des rapports d'analogie entre des natures complètement différentes. Par exemple, les Pythagoriciens définissent la justice comme étant le carré du fait de l'égalité qui est commune aux deux notions.

<sup>3</sup> « *Parce que double appartient d'abord à deux* », trad. A. Jaulin, Paris, G.F, p. 92. Quant à J. Tricot, il traduit de la manière suivante : « *Parce que la dyade est la première chose dont le double est affirmé*, Paris, Vrin, 1986, p. 51. Les pythagoriciens identifiaient le double à la dyade, car il considérait cette dernière comme étant l'essence du double. Or, il est absurde de procéder de la sorte, car identifier le double à la dyade, car tout ce qui est double (2, 4, 6, 8, 10) sera la même chose dyade que la dyade.

<sup>4</sup> En effet, les Pythagoriciens admettaient cette conséquence, à savoir qu'un même nombre sera identifié à plusieurs choses différentes. Par exemple, le nombre deux est identifié à l'opinion et au courage, ce qui est complètement absurde.

<sup>5</sup> Cette proposition qui est sensée clôturer chapitre 5 est la première des multiples erreurs que nous allons rencontrer tout au long de ce traité. En effet, cette proposition est une sorte de conclusion, qui permet de mettre fin à l'exposition des principales thèses des présocratiques, relatives aux principes qu'ils ont soutenus. C'est ce que nous lisons dans le texte établi par A. Jaulin ni par J. Tricot, car nous lisons : « *Voilà donc ce que l'on peut prendre chez nos devanciers autres que <Platon>* », p. 92. Or, nous lisons dans le texte arabe, qu'il existe plusieurs sortes d'antériorités et de postériorités, semblables à celle de la dyade et du double.

<sup>6</sup> Averroès ne fait que paraphraser ce passage, sans ce rendre compte qu'il constitue le premier reproche qu'Aristote adresse aux Pythagoriciens, à savoir définir à partir d'une communauté d'analogie entre des choses de natures différentes du fait de l'existence d'une notion commune. Du reste, les mêmes erreurs d'interprétation seront commises dans les deux critiques suivantes.

*de croire que le double et la dyade sont une même chose, parce que le double est antérieur à la dyade. Mais le point de vue par lequel une chose est double n'est pas le même que celui par lequel elle est une dyade* ». Il veut dire : en croyant que la nature des êtres est celle du nombre du fait que les nombres sont prédiqués sur les êtres et sont caractérisés par eux, comme de croire que le double et la dyade sont une même chose, c'est-à-dire une seule nature, du fait que le double est plus général que la dyade et naturellement antérieur. C'est-à-dire, que si nous le décrivons comme supprimé, l'autre sera supprimé, tandis que si l'autre est supprimé, il ne le sera pas, et si l'autre existe, il existera <aussi>.

**C** Ensuite, il a dit : « *Mais le point de vue par lequel une chose est double n'est pas le même que celui par lequel elle est une dyade* ». Il veut dire : mais le point de vue par lequel une chose est double n'est pas celui par lequel elle est une dyade. Il veut dire que si plus d'un prédicat est affirmé sur une seule chose, cela ne doit pas être d'un seul point de vue, même si c'est une seule chose et le prédicat ne fait pas connaître la substance de la chose<sup>1</sup>.

**D (62)** Ensuite, il a dit : « *En effet, si cela n'est pas ainsi, l'un sera multiple* ». Il veut dire : si la nature de ce qui est dernier n'est pas autre que celle de ce qui est antérieure, la nature de l'un et du multiple seront une et le multiple sera prédiqué sur l'un. Par cela, il veut uniquement montrer que si les êtres étaient des nombres du fait que le nombre est antérieur aux êtres, le multiple sera un et l'un sera multiple.

**E** Il dit : « *C'est ce qui leur est arrivé* », il veut dire : l'absurdité qui frappe celui qui est convaincu que les êtres sont des nombres est semblable à celle qui frappe celui qui est convaincu que l'un est multiple, c'est-à-dire que les contraires sont un étant donné qu'ils sont dans une seule chose<sup>2</sup>.

**F** il dit : « *On pourrait trouver d'autres choses antérieures et postérieures, semblables à celles-ci* », il veut dire : parmi les choses qui sont antérieures aux sensibles par cette sorte d'antériorité, il pourrait exister une multitude de choses qui sous ce rapport<sup>3</sup>, seront dans la même situation que le nombre. Elles ne se caractérisent donc pas par le fait que le nombre est substance à l'exclusion des autres choses qui lui sont antérieures par nature<sup>4</sup>. Tout cela revient au fait que ce qui est antérieur par la définition n'est pas nécessairement antérieur par l'être<sup>5</sup>. C'est ce que

---

<sup>1</sup> Averroès se trompe une fois de plus, car Aristote reproche aux Pythagoriciens de faire de la dyade l'essence de tout ce qui est double (2,4, 6,8). Ce qui est totalement absurde, car tout ce qui est double sera alors la même chose que la dyade.

<sup>2</sup> Averroès se trompe dans son commentaire, car Aristote a voulu seulement dire que les Pythagoriciens admettaient cette conséquence, car ils identifiaient un même nombre à des choses complètement différentes, par exemple, ils identifiaient le nombre 2 avec l'opinion et le courage.

<sup>3</sup> C'est à dire, selon l'antériorité.

<sup>4</sup> Averroès n'avait aucun moyen de vérifier l'exactitude du contenu de ce livre, contrairement aux autres traités, notamment *Petit Alpha*, *Gamma*, *Epsilon* pour lesquels il possédait une autre traduction. C'est pourquoi, il ne commente ici que ce qu'il lit et ne se doute nullement que le sens de cette proposition est erroné.

<sup>5</sup> Cet argument d'Averroès correspond à l'une des définitions de « l'antérieur » que donne Aristote au livre *Delta* : « *Mais l'antérieur selon l'ordre logique n'est pas le même que l'antérieur selon l'ordre sensible. Dans l'ordre logique, c'est l'universel qui est antérieur ; dans l'ordre sensible, c'est l'individuel* », trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1986, p. 281-282.

nous expliquerons davantage dans les livres sur la substance<sup>1</sup>.

## Texte 5, 987a 29-987b 2<sup>2</sup>, p. 62-63

### Aristote a dit:

Après les philosophies qui ont été mentionnées, il y avait la philosophie de Platon, [30] qui suivait celle-ci<sup>3</sup> en grande partie, et sur certains points, sa philosophie était en accord avec l'opinion des Italiques<sup>4</sup>. La première chose qui s'est produite après Démocrite<sup>5</sup> était les opinions des Héraclitiens, selon lesquelles tous les êtres<sup>6</sup> sont dans un flux permanent et qu'ils ne sont pas objets de science<sup>7</sup>. C'est pourquoi, il est resté attaché à ces opinions [987b] jusqu'à la fin. Quant à Socrate, il n'a discoursé que sur

---

<sup>1</sup> C'est à dire, les livres *Dzêta*, consacré à l'étude de la substance et le livre *Lambda*, dont la première partie (ch. 1-5) est consacrée à l'étude de la substance sensible, tandis que la seconde partie (ch. 6-8) est consacrée à l'étude de la substance immobile.

<sup>2</sup> Le texte 5 marque le début du chapitre 6, consacré à l'exposition de la théorie platonicienne des Idées.

<sup>3</sup> C'est à dire, la doctrine des Pythagoriciens.

<sup>4</sup> Nous remarquons une deuxième erreur de la part du traducteur. En effet, si on suit le texte arabe, on comprend que les doctrines de Platon ont été influencées en grande partie par celles de Pythagore et à un degré moindre par celles des philosophes italiques. Pourtant, ces derniers ne sont rien d'autres que ces mêmes Pythagoriciens dont il est question au début du texte 5, ce qui est complètement absurde. Or, toutes les éditions occidentales, disent quelque chose de complètement différent, car certes la philosophie de Platon a été influencée par les doctrines de Pythagore, mais elle s'en distingue à bien des égards : « *Mais avec des particularités en comparaison de la philosophie italique* », Paris G.F, p. 93. La traduction de J. Tricot est similaire : « *Mais qui a aussi ses caractères propres, bien à part de la philosophie de l'Ecole Italique* », Paris, Vrin, 1986, p.53. Cependant, bien qu'Averroès nuance dans son commentaire le texte arabe, car il affirme que Platon suivait à un degré moindre la philosophie des Italiques, il n'a pas réussi à se rendre compte que ces philosophes italiques sont ceux-là même, dont le philosophe est proche, puisqu'il fait allusion aux philosophes matérialistes, dont Platon a été influencé. D'ailleurs, s'il connaissait cette notion (philosophie italique), il n'aurait jamais dit de la philosophie de Platon qu'elle est à la fois très proche et ne lui ressembler que sur certains points.

<sup>5</sup> C'est la troisième erreur du traducteur, car ce dernier confond Démocrite et Cratyle : « *Dès sa jeunesse en effet, familier d'abord de Cratyle* », trad. A. Jaulin, p. 92. Or, nous sommes d'avis que c'est Cratyle qui a poussé à l'extrême la doctrine d'Héraclite et non Démocrite. Or, cette erreur témoigne de la méconnaissance totale du traducteur de la philosophie de Platon. C'est ce qui deviendra manifeste à partir du chapitre neuf, car les différentes erreurs vont conduire Averroès à s'éloigner complètement du sens exact en ce qui concerne certains passages.

<sup>6</sup> Encore une erreur de la part du traducteur, car dans les deux éditions françaises, il n'est pas question de tous les êtres mais uniquement « *des choses sensibles* », A. Jaulin, p. 92 et J. Tricot, p. 53.

<sup>7</sup> Cette influence des idées d'Héraclite sur Platon est reproduite de manière quasi identique au livre *Mû* : « *La doctrine des formes est venue à ceux qui la soutiennent parce qu'ils ont été convaincu, au sujet de la vérité, par les arguments héraclitiens selon lesquels tous les sensibles s'écoulent sans cesse* », M, 4, 1078b12-14, trad. A. Jaulin, p. 414.

<les questions> éthiques et n'a rien dit au sujet de la nature dans son ensemble<sup>1</sup>. Quant à (lacune en grec)<sup>2</sup>.

### Commentaire 5, p. 62-63

**A** Il a dit : « *Après ces philosophies<sup>3</sup>, il y avait la philosophie de Platon* ». Il veut dire : après la philosophie des partisans des nombres, à savoir les Pythagoriciens, et en générale, ceux qui ont fait des mathématiques les principes des choses existantes, et, après la philosophie des physiologues, à savoir Anaxagore, Empédocle et Démocrite.

**B** Quant il a dit de la philosophie de Platon : « *Qu'elle suivait celle-ci en grande partie* », il veut dire : dans la plupart de ses opinions sur les êtres, Platon suivait la doctrine des partisans des nombres, c'est à dire les Pythagoriciens et ceux qui en étaient proches, et à un degré moindre, les habitants de l'Italie, connue de nos jours sous le nom du pays des Francs, où vivait -Dieu seul le sait- **(64)** les premiers physiologues <que sont> Anaxagore et leurs disciples, Empédocle et Démocrite<sup>4</sup>. Il a dit que la philosophie de Platon suivait en grande partie la philosophie de ceux qui ont posé les mathématiques comme causes des choses sensibles ou les choses sensibles elles-mêmes, car il soutenait les formes et était convaincu que la nature des formes et celle des nombres sont une, comme nous le montrerons dans les livres consacrés à la substance dans cette science<sup>5</sup>. <En outre>, il était convaincu que les quatre éléments sont composés de surfaces dont les côtés et les angles sont égaux, à savoir les cinq

---

<sup>1</sup> Cette critique est reproduite par Aristote dans le traité *Partie des animaux*, d'une manière plus véhémement. En effet, il reproche à Socrate de s'être détourné de l'étude de la nature pour s'intéresser uniquement à la politique et à l'éthique, faisant perdre ainsi à la science l'avance qu'elle tenait de Démocrite, car il était le premier à pressentir la cause formelle et finale. *Partie des animaux*, I, 1, 642a24-31.

<sup>2</sup> Encore une lacune due au manuscrit grec : « *Il y a une lacune ou un blanc en grec* ». Ce qui manque est la phrase suivante : « *Que pourtant dans ce domaine, il cherchait l'universel et qu'il a le premier, arrêté sa réflexion sur les définitions* », A. Jaulin, p. 92-93. C'est ce qui va induire Averroès en erreur dans son commentaire à cette proposition, car ignorant ce qui suit, il a soutenu que Socrate s'est seulement occupé des questions éthiques, tandis que le texte nous dit qu'il est à l'origine de la question du ce que c'est dans le domaine de l'action. Or, cette explication est très importante, car elle nous montre qu'Averroès ne connaissait absolument pas le contenu du livre *Mu*, puisqu'Aristote reprend exactement (1087b13-17) ce qui manque dans ce passage, à savoir qu'il est l'un des premiers à avoir cherché l'universel dans les choses et à les définir

<sup>3</sup> Averroès modifie légèrement la construction grammaticale de cette proposition sans pour autant en modifier le sens. C'est quelque chose à laquelle il a recours de temps à autre.

<sup>4</sup> Le commentaire d'Averroès à cette proposition nous montre sa méconnaissance de la signification « *philosophes italiques* », puisqu'il n'est question que de Pythagore et ses disciples. En effet, bien que Pythagore soit né à Assos, il s'installa à Crotona dans le sud-est de l'Italie où il développa et enseigna sa philosophie, d'où l'appellation philosophie italique. Or, Averroès donne à cette appellation une toute autre signification, car c'est à Anaxagore, Empédocle et Démocrite qu'il fait allusion. Or, Anaxagore, dit de Clazomènes, était originaire de Ionie (près d'Izmir en Turquie), Empédocle de Sicile, tandis que Démocrite était originaire d'Abdère, qui est une cité grecque de la trace Antique.

<sup>5</sup> Averroès fait vraisemblablement allusion aux livres *Dzêta*, consacré à l'examen de la substance sensible et au livre *Lambda*, dans lequel Aristote réexamine la substance sensible dans sa première partie (ch. 1-5) et la substance séparée dans la seconde partie (ch. 6-10).

corps mentionnés dans le dernier livre d'Euclide<sup>1</sup>. Il ne suivait donc les physiologues qu'en parlant de la matière première et des quatre premiers éléments, je veux dire, que c'est à partir d'eux que tous les composés sensibles ont été composés<sup>2</sup>.

**C** Quand il dit : « *La première chose qui s'est produite après untel* ». Il veut dire : un homme<sup>3</sup> parmi les partisans de la science physique (les opinions des Héraclitiens), qui doutèrent de tout ceux qui s'adonnaient à la philosophie à cette époque. Ils ont donc soutenu qu'il n'y a pas de science, car la science est nécessaire et éternelle, et que rien n'est ici objet de science à part les sensibles, alors qu'ils sont dans un changement perpétuel. <Or>, si le connu est en perpétuel changement, sa connaissance sera <également> dans un perpétuel changement et la science changeante n'est pas une science. <C'est pourquoi>, Il n'y a donc pas de science.

**D** Ensuite, il a dit : « *C'est pourquoi, il est resté attaché à ces opinions jusqu'à la fin* ». Il veut dire : ces opinions que nous avons mentionnées sont celles auxquelles sont parvenus ceux qui étudiaient la philosophie, c'est à dire, jusqu'à son époque<sup>4</sup>.

**E (65)** Puisqu'il n'a pas fait mention de Socrate <parmi les représentants de Platon> qui était pourtant parmi les plus célèbres des philosophes<sup>5</sup>, il a dit : « *Quant à Socrate, il n'a discoursé que sur <les questions> éthiques et n'a rien dit au sujet de la nature dans son ensemble* ». Il veut dire : il est le premier à avoir discoursé sur la philosophie morale<sup>6</sup> et

---

<sup>1</sup> Averroès fait probablement allusion au livre d'Euclide *Les éléments* (livre XIII, propositions 13-18).

<sup>2</sup> Pour Averroès, la pensée de Platon a été influencée par les Pythagoriciens en ce qui concerne la cause formelle, et par les physiologues en ce qui concerne la cause matérielle. Cette explication a vraisemblablement été puisée dans le *Timée*, qui était l'un des rares dialogues de Platon qui a été traduit au Moyen Âge. Il était d'une importance capitale du fait précisément de l'idée créationniste de l'univers. En effet, cette thèse qui était exposée par le pythagoricien Timée de Locres, expliquait l'origine du monde physique et de l'âme humaine à partir de l'action du démiurge. Ce dernier créa l'univers à partir de l'ordre qu'il insuffla au quatre éléments (27e-30c et 37c-38c, trad. L. Robin, Paris, éditions de la Pléiade, 1950, p. 443-p. 445 et p. 453-455). On comprend dès lors l'importance de ce dialogue, notamment dans le monde musulman, puisque le monde est l'œuvre de son créateur, à savoir Dieu. Pourtant, Averroès se trompe lorsqu'il évoque la cause matérielle, car c'est la dyade du grand et du petit qui constitue le principe matériel de tous les êtres, y compris les Idées et les Nombres-Idéaux, alors que la cause formel est l'Un. C'est ce qui est clairement affirmé par Aristote au chapitre six, lorsqu'il exposait la genèse des Idées. Toutefois, on ne peut reprocher ce point à Averroès, car ce passage ne figure pas dans la traduction arabe.

<sup>3</sup> Il est aisé de voir comment Averroès dépasse l'erreur du traducteur, puisqu'il parle des partisans d'Héraclite et ne fait nullement allusion à Démocrite.

<sup>4</sup> L'explication d'Averroès est erronée et ne correspond nullement au sens de cette proposition. En effet, pendant qu'Aristote nous dit que Platon a intégré à sa philosophie la doctrine d'Héraclite selon laquelle les êtres sensibles ne peuvent être l'objet de science, puisqu'ils sont en perpétuel changement, Averroès nous dit qu'Aristote nous a exposé toutes les doctrines de ces prédécesseurs qui lui sont parvenues, ce qui est complètement absurde.

<sup>5</sup> L'erreur du traducteur a conduit Averroès à émettre une interprétation erronée au sujet de Socrate, car Aristote n'évoque Socrate que pour montrer son influence sur la philosophie de Platon. Pourtant, l'absence de lien entre le passage, consacré à montrer les influences d'Héraclite, avec celui qui est consacré à Socrate inclinerait quiconque à ne pas se rendre compte, dans le texte arabe, que l'évocation de Socrate a pour but de mettre en avant son apport considérable sur la philosophie de Platon, à savoir, définir universellement les choses.

<sup>6</sup> Dire que Socrate est le premiers des philosophe a avoir discuté sur les questions éthique, c'est méconnaître les préoccupations des présocratiques. Certes leurs recherches étaient essentiellement d'ordre physique, puisqu'ils étaient préoccupés par la recherche des principes de la nature, mais les

n'a rien ajouté à ce qui a été mentionné par ses devanciers au sujet de la philosophie théorique<sup>1</sup>.

## Texte 6, 987b 4-19, p. 65-66

### Aristote a dit :

<Platon> approuva cela, car il a admis que l'existence de ceci<sup>2</sup> [5] est selon le

---

questions d'ordre morale, telles que « que dois-je faire ? Qu'aurais-je dû faire ? Quelles sont les limites de mon action ? » n'étaient nullement négligées. Pour Pythagore, l'âme est immortelle, car elle revient dans un corps nouveau selon les vertus et les vices de sa vie précédente. C'est pourquoi, il faut la purifier par des rites et des pratiques, telle que la sagesse afin de permettre la purification de l'âme et sa réincarnation. Diogène Laërce, *Vie*, 31, trad. D. Delattre, Gallimard (les Editions de la Pléiade), 1988, p. 562. En outre, Aristote témoignage de l'intérêt des pythagoriciens pour les questions morales : « *Les pythagoriciens, semble-t-il parle du bien d'une façon plus convaincante, quand ils placent l'Un dans leur colonne des biens* » (*Ethique à Nicomaque*, I, 4, 1096b5 ; « *Car, comme les pythagoriciens l'imaginaient, le mal relève de l'illimité et le bien du limité* » (*Ethique à Nicomaque*, II, 5, 1106b29). Thalès n'est pas en reste : « *Des propos abondants ne sont jamais la preuve d'un jugement sensé. Ne cherche qu'un objet : le savoir, et ne fait qu'un seul choix : ce qui est estimable. Ainsi tu couperas la langue à ces bavards qui se noient en un flot infini de discours* », trad. D. Delattre, Gallimard (la Pléiade), 1988, p. 7.

<sup>1</sup> L'amputation du texte grec empêcha sans doute Averroès de voir que l'apport de Socrate est considérable pour la philosophie théorique, car il était le premier qui cherchait à définir et à appréhender l'universel. Or, quand bien même le texte arabe est amputé, Aristote évoque à diverses reprises cette même idée, notamment dans le livre *Mû* et dans le traité *Les Parties des animaux*. En effet, Aristote fait allusion à Socrate à deux reprises. Une fois pour reconnaître qu'il est le premier à avoir cherché à définir universellement les vertus éthiques : « *Socrate s'occupait des vertus éthiques et, le premier, cherchait à ce sujet des définitions universelles* », livre *Mû*, 4, 1078b17-19, trad. A. Jaulin, G-F, p. 415, et pour lui attribuer la recherche de l'essence : « *Mais Socrate cherchait avec raison le ce que c'est, car il cherchait à construire des déductions et le principes des déductions est le ce que c'est* », livre *Mu*, 4, 1078b24-25, p. 415. Et une autre fois, à la fin du chapitre 9 de ce même livre afin de montrer les limites de la recherche socratique des définitions : « *C'est Socrate comme nous le disions plus haut, qui a soulevé ce problème à travers celui des définitions, sans pour autant séparer l'universel des singuliers* », *M*, 9, 1086b3-5, p. 440. Or, le silence d'Averroès montre qu'il ne connaissait le contenu du livre *Mû* qu'indirectement car, même s'il l'évoque dans son prologue au livre *Lambda* (p. 1394,13 ; 1395, 5 ; 1405, 3), et dans son commentaire au chapitre six du livre *Grand Alpha* lorsqu'il expliquait la différence entre Platon et Speusippe au sujet des formes et des nombres ( « *Parmi eux, il y a ceux qui soutiennent que la nature des nombres est autre que la nature des formes et qu'ils sont des intermédiaires entre les formes et les choses sensibles selon ce qu'il a évoqué au sujet des anciens au treizième chapitre de ce livre* », *C*, 8, d, p. 73, 17-20), son commentaire montre explicitement sa méconnaissance de son contenu. Pourtant, Aristote évoque à nouveau ce point lorsqu'il reproche à Socrate d'avoir négligé l'étude de la nature au profit au profit des études politiques et éthiques, faisant ainsi perdre à la science l'avance qu'elle tenait de Démocrite, qui était le premier à avoir eu des intuitions sur l'essence et sur la cause finale (1078b30-33). En outre, quand bien même il ne connaissait pas le contenu du livre *Mû*, je ne comprend pas pourquoi il n'a pas convoqué le passage I, 1, 642a24-31 du traité des *Parties des animaux*, dans lequel Aristote reprend la même critique.

<sup>2</sup> C'est-à-dire, l'universel. Sauf que la corruption de la fin du texte 12 va inciter Averroès à commenter autrement cette proposition.

modèle des choses permanentes<sup>1</sup> et qu'il n' y a rien de stable dans les sensibles<sup>2</sup>, et qu'en outre, il ne peut y avoir de définition commune pour les sensibles, puisqu'ils sont en perpétuel changement<sup>3</sup>. Il appela <donc> formes<sup>4</sup>, celles qui font que les êtres sont les mêmes<sup>5</sup>. Quant à tous les sensibles, ils ne se disent que d'après elles et à cause d'elles<sup>6</sup>, <de sorte que> la plupart des choses [10] qui ont le même nom participent à l'espèce<sup>7</sup>, excepté qu'il ajouta la participation au nom<sup>8</sup>. Quant aux Pythagoriciens, ils ont affirmé que les êtres sont des nombres par imitation<sup>9</sup>, et quant à Platon, il a ajouté le nom de participation<sup>10</sup>. <Mais> que ce soit ce qu'est la participation ou l'imitation des espèces, ils en ont abandonné l'examen général<sup>11</sup>, et<sup>12</sup> n'ont divergé qu'au sujet des sensibles [15] et des espèces mathématiques aux sujets desquelles ils soutiennent qu'elles sont des intermédiaires entre les choses<sup>13</sup>. Quant aux choses sensibles,

---

<sup>1</sup> Non seulement la construction grammaticale du texte arabe est différente du texte établi par A. Jaulin, mais aussi le sens : « *Et à cause de la nature de cette recherche, pensa qu'elle a lieu d'être pour des objets autres que les sensibles et non pour les sensibles* », p. 93. En effet, pendant que le texte arabe dit que Platon a conçu l'existence des êtres à partir des êtres immobiles, le texte d'A. Jaulin dit que Platon s'est détourné de l'étude des sensibles à cause précisément de leur caractère changeant.

<sup>2</sup> « *A cause de la nature de cette recherche, pensa qu'elle a lieu pour les objets autres que les sensibles et non pour les sensibles* », p. 93.

<sup>3</sup> A l'inverse de Socrate qui chercha l'universel dans les choses, Platon ne garda que l'idée de l'universel et de la définition, puisque ses recherches portaient non pas sur les sensibles mais sur des réalités abstraites qui selon lui existeraient en dehors des sensibles.

<sup>4</sup> C'est la première et la dernière fois que le traducteur utilise le terme « forme » pour rendre compte de l'Idée platonicienne, car à chaque fois qu'il sera question de ce concept, il utilisera systématiquement le terme « d'espèce ». Or, c'est cette interprétation qui va induire Averroès en erreur dans ses divers commentaires au point de s'éloigner complètement de l'esprit du texte.

<sup>5</sup> « *Il appela donc Idées de telles définitions des êtres* », p. 93.

<sup>6</sup> C'est dans le *Cratyle*, 438a-440c, que Platon expose la doctrine des Idées.

<sup>7</sup> « *La plupart des choses qui ont la même signification ont le même nom que les forme* », p. 93. Comme nous pouvons le constater, le traducteur a utilisé le terme de « *nawh* », littéralement « *espèce* », pour rendre compte du concept platonicien « *d'Idée* ». Cette erreur a été signalée par certains historiens de la philosophie, notamment Amos Bertolacci (« *On the arabic translation of Aristotle's metaphysics*, in. *Arabic Science and Philosophy*, vol. 15, 2005, p. 266). Toutefois, même s'il n'est guère inapproprié d'utiliser les termes « *d'espèce* » ou « *le général* » pour qualifier l'Idée selon L. Robin (*La critique aristotélicienne de la théorie platonicienne des Idées et des Nombres*), j'ai pris le parti de le traduire tel que je le lis, car le traduire par « *Idée* » ou « *forme* », c'est d'une part, modifier nécessairement le texte, et d'autre part, ne pas comprendre les explication d'Averroès, car son explication est dépendante de ce qu'il lit. Or, comme nous allons le voir, il donne systématiquement une explication aristotélicienne à ce concept « *d'espèce* ».

<sup>8</sup> « *En ce qui concerne la participation, il changea seulement le nom* », p. 93.

<sup>9</sup> « *Les êtres existent par imitation des nombres* », p. 93.

<sup>10</sup> « *Platon par participation, ne changeant que le nom* », p. 93.

<sup>11</sup> Nous retrouvons le même reproche, adressé par Aristote aux platoniciens dans livre *Eta* : « *Or, à cause de cette difficulté, les uns parlent de participation et sont en difficulté pour dire ce qui est cause de la participation et ce qu'est la participation* », H, 6, 1045b8-9, trad. A. Jaulin, p. 294. En effet, Aristote leur reproche dans ces deux passages d'avoir négligé de discuter sur la nature de la relation que les choses sensibles entretiennent avec les Idées.

<sup>12</sup> A partir de cette proposition, le sens du texte arabe est complètement différent.

<sup>13</sup> Le traducteur commet une autre erreur, car pendant que toutes les éditions françaises disent que ce qui distingue Pythagore de Platon, est que ce dernier a posé le nombre comme intermédiaire



certaines sont éternelles et immobiles<sup>1</sup>, et quant aux espèces, elles existent pour le grand nombre<sup>2</sup>, <tandis que> l'espèce est ce qui existe pour chaque chose<sup>3</sup> et<sup>4</sup> elle est aussi cause des autres choses (*il y a une lacune en grec*)<sup>5</sup>.

## Commentaire 6, p. 66-70

**A (66)** Etant donné que c'est le doute des Héraclitiens qui a incliné Platon à soutenir les formes, il a entrepris -et Dieu seul le sait- d'évoquer dans cette section, comment ce doute l'a mû vers cela au point d'être convaincu <de l'existence> des formes, en disant : « *Car, il a admis que l'existence de ceci est selon le modèle des choses permanentes et qu'il n'y a rien de stable dans les sensibles* », Il est probable qu'il veuille dire : Platon n'a été incliné à soutenir les modèles et les formes que parce que, en constatant que la génération de l'individu concret dans chaque genre et dans chaque espèce est selon le modèle de la génération des individus permanents dans ce genre, sans que la situation n'échoue ni ne soit par accident, et qu'il se convainquait qu'il n'y a rien de stable dans les choses sensibles, et qu'il est impossible qu'il existe une définition commune pour les sensibles puisqu'ils sont en perpétuel changement, il était convaincu que les notions se trouvant dans les individus de chaque espèce sont **(67)** les mêmes, à savoir les définitions des choses, sont des choses nécessaires en dehors de l'âme. Il les appela donc formes et modèles, c'est-à-dire, qu'elles sont les formes des choses sensibles et les modèles de la nature que l'on considère, à la manière de l'artisan qui considère la forme de l'objet fabriqué. Faute de quoi, n'importe quelle chose coïnciderait avec n'importe quelle autre, et l'homme ne viendrait pas toujours du sperme d'un homme,

---

entre le monde sensible et le monde des Idées, le traducteur assigne également cette idée à Pythagore. Or, c'est complètement absurde, car les êtres sont des nombres pour les pythagoriciens et non des intermédiaires. Par ailleurs, cette Idée des réalités mathématiques (les nombres idéaux et les grandeurs idéales), qui appartient à l'enseignement oral de Platon a été exposée, entre autres dans les derniers dialogues platoniciens, tels que *La République*, 6, 509d-511e; *Phédon*, 74c et *Timée*, 50c.

<sup>1</sup> Le texte est complètement inintelligible. En effet, tandis que l'édition française nous dit que ce sont les objets mathématiques qui ont pour caractéristiques d'être immobiles et éternels, le texte arabe soutient que c'est une partie des sensibles qui sont éternels et immobiles. Du reste, c'est ce dernier sens qu'Averroès confirmera dans son commentaire à cette proposition.

<sup>2</sup> Le sens de cette proposition est erroné, car Aristote ne fait qu'énoncer la différence entre les formes et les nombres. En effet, après avoir distingué dans la proposition précédente les nombres des êtres sensibles, Aristote nous explique que si les nombres sont pour Platon différents des Idées, c'est parce que le même nombre peut être prédiqué sur une pluralité de choses différentes : « *D'autres part des formes, en ce qu'ils sont un grand nombre d'objets semblables* », p. 93.

<sup>3</sup> Le texte arabe est différent du texte établi par A. Jaulin, car Aristote énonce ce qui caractérise l'Idée et non l'espèce, à savoir que contrairement au nombre, il existe une Idée pour chaque chose : « *Tandis que chaque forme en elle-même est seulement une* », p. 93-94.

<sup>4</sup> Là où le texte arabe emploie une conjonction de coordination, A. Jaulin utilise un connecteur logique de causalité : « *Puisque les formes sont causes de tout le reste* », p. 94.

<sup>5</sup> Le texte est une fois de plus amputé, puisque nous trouvons l'expression « *lacune en grec* ». Le passage manquant est le suivant : « *Il a pensé que leurs éléments étaient les éléments de tous les êtres, (20) que donc, comme matière, le grand et le petit sont des principes, mais que, comme substance, c'est l'un* », page. 94.

ni le cheval du sperme d'un cheval.

**B** Ensuite il a dit : « *Quant à tous les sensibles, ils ne se disent que d'après elles et à cause d'elles* ». Il veut dire : c'est pourquoi, ils étaient convaincus que tous les sensibles ne se définissent que par cette nature et n'existe qu'à cause d'elle, à la manière de la chose qui n'existe qu'à cause de son modèle, c'est-à-dire que l'arrangement et l'ordre qui existe en elle n'est que du fait du modèle.

**C** Il dit : « *Et la plupart des choses qui ont le même nom participent à l'espèce, excepté qu'il ajouta la participation au nom* », il veut dire : sauf que les noms univoques sont ceux qui signifient au sujet de plusieurs choses un seul sens auquel elles participent. <Or>, soutenir les formes n'implique pas qu'il y a un sens commun pour le multiple, de sorte que, les noms des espèces deviendraient des homonymes et il n'y aura de sens commun que par l'expression. C'est pourquoi il a dit : « *Excepté qu'il ajouta la participation au nom* ».

**D** Ensuite, il a dit : « *Quant aux Pythagoriciens, ils ont affirmé que les êtres sont des nombres par imitation, et quant à Platon, il ajouta la participation au nom* ». Il veut dire : quant aux pythagoriciens, ils n'ont été conduit à soutenir que les êtres sont des nombres, que parce qu'ils ont assimilé les nombres aux êtres, de sorte qu'il étaient convaincus qu'ils sont les êtres eux-mêmes (68). <C'est pourquoi>, ils n'avaient pas besoin <de poser> l'existence d'un nom commun entre les nombres et les êtres, et leur théorie ne les poussa pas à ajouter un nom commun dans les espèces, contrairement à Platon qui l'a ajouté ou était nécessairement contraint de le soutenir.

**E** <Toutefois>, Il est probable que cela n'est qu'une allusion aux anciens qui étaient convaincus que les genres communs comme « l'un et l'être » sont les causes des êtres, et n'étaient pas convaincus qu'il y a un nom commun. C'est à partir de là <en effet> que Parménide s'est trompé lorsqu'il n'a pas séparé le nom de l'être qui signifie l'un numérique de l'un générique, de sorte qu'il était convaincu que tout l'être est numériquement un.

**F** Ensuite il a dit : « *<mais> que ce soit ce qu'est la participation ou l'imitation des espèces, ils en ont abandonné l'examen général* ». C'est une allusion à Platon, car lorsqu'il a examiné la participation qui est entre les individus, il a abandonné la participation qui est entre les espèces, <alors qu'il> aurait dû le faire. Il n'a dit cela, que parce s'il a dit que les espèces dernières sont des formes, il faut qu'il dise la même chose au sujet de toutes les espèces, de sorte que les formes auront des formes à l'infini, ou qu'il dise que toutes les espèces sont des choses intelligibles, qui existent dans l'âme et n'ont aucune existence en dehors de l'âme<sup>1</sup>.

**G** Quand il a dit : « *Et n'ont divergé qu'au sujet des sensibles et des espèces mathématiques au sujet desquelles ils soutiennent qu'elles sont des intermédiaires entre les choses* ». Il veut dire : la raison pour laquelle ils n'ont considéré (69) que la nature des espèces et non celle des genres est qu'ils ne procédaient à l'examen que pour critiquer et non pour chercher au sujet de celles-ci en quoi elles sont des espèces. C'est pourquoi lorsqu'un groupe s'est opposé au doute des Héraclitiens sur la suppression de la science pour les sensibles et pour les choses qui sont dans les

---

<sup>1</sup> Averroès s'éloigne de ce que Aristote a voulu dire dans ce passage. En effet, Aristote reproche à Platon de ne pas avoir expliqué la nature du concept de « *participation* », et plus particulièrement, la nature de la relation qui existent entre les êtres sensibles et les Idées, car il est difficile, voir même inintelligible, de comprendre ce qu'il y a de commun entre deux entités qui sont par définition différentes.

sensibles, à savoir les mathématiques, ils ont soutenu les formes et une nature intermédiaire entre les formes et les sensibles afin de résoudre ainsi la difficulté propre aux deux affaires en même temps. <Or>, s'ils avaient considéré la chose selon sa nature, la réponse aurait été la même pour les sensibles et les mathématiques.

**H** Etant donné que toute cette opposition est fautive, il a mentionné l'objection véritable qu'il faut formuler contre ceux-là en disant<sup>1</sup> : « *Quant aux choses sensibles, certaines sont éternelles et immobiles, et quant aux espèces, elles existent pour le grand nombre, <tandis que> l'espèce est ce qui existe pour chaque chose et elle est aussi cause des autres choses* ». Il veut dire : quant à leur argument selon lequel les sensibles sont dans un changement perpétuel, la véritable objection est de leur dire que les êtres sensibles contiennent par essence quelque chose d'invariable, et même stable, à savoir la forme, et possèdent <par ailleurs> ce qui change toujours, à savoir la matière<sup>2</sup>.

**I** Quant il dit : « *Et quant aux espèces, elles existent pour le grand nombre, <tandis que> l'espèce est ce qui existe pour chaque chose* », il ne l'a formulé que pour s'opposer<sup>3</sup> à l'argument des formes et à ceux qui disent qu'il n'y a aucune chose à laquelle les individus participent si ce n'est le nom uniquement, à savoir ceux qui détruisent la science, car, s'il est apparu de la définition de l'espèce qu'elle est la notion qui existe pour ce qui est numériquement multiple en tant que chacune d'elles existe, il est manifeste que les formes séparées ne peuvent exister pour les sensibles (70) au sens où elles leur seraient identiques, et à plus forte raison où elles seraient la connaissance de leur existence et de leur quiddité. De la même manière, il apparaît de cette définition que la multiplicité de laquelle l'espèce est prédiquée participe à une seule signification contenue en elle et non à une seule expression.

**K** Quant il dit : « *Et elle est aussi cause des autres choses* » ou « *cause pour d'autres choses* », il a voulu dire par cela : la cause de la connaissance des individus et non la cause des individus.

---

<sup>1</sup> Averroès se trompe dans son commentaire à ce passage, essentiellement à cause des erreurs du traducteur. En effet, Aristote n'énonce aucune objection à l'égard du platonisme, mais poursuit seulement son résumé des doctrines de Platon, puisqu'il est question dans ce passage de l'énonciation d'une double différence, à savoir celle qui distingue d'une part les nombres des êtres sensibles et d'autre part, les nombres des Idées. Les nombres sont, en effet, distincts des sensibles, car ses derniers se transforment en permanence et sont corruptibles, alors que les nombres sont invariables et éternels. Et ils sont distincts des Idées, car l'Idée est par définition individuelle et indivisible, contrairement au même nombre qui peut se dire sur plusieurs choses différentes. Cependant, on ne peut reprocher à Averroès une telle interprétation, car il est tributaire de la très mauvaise traduction, qui malheureusement a été accentuée par la traduction du concept « *d'Idée* » par celui de « *l'espèce* ».

<sup>2</sup> Averroès est tributaire du texte qu'il commente. Il est aisé de voir comment il donne une explication complètement différente à cette proposition.

<sup>3</sup> Une fois de plus, Averroès est tributaire du texte qu'il commente, car cette proposition n'est pas une objection de la part d'Aristote contre la doctrine de Platon, mais plutôt une énonciation de l'une des thèses de Platon, à savoir qu'il existe une Idée pour chaque chose, puisque l'Idée est par définition singulière et individuelle.

**Aristote a dit :**

Et celles qui sont à partir d'eux<sup>1</sup>, par participation à l'un, sont les espèces<sup>2</sup>. Quant à celui<sup>3</sup> qui soutenait que l'un est substance et que rien d'autre qui existe n'est dit un<sup>4</sup>, ce qu'il dit est proche du propos des Pythagoriciens selon lequel les nombres sont causes [25] de la substance des autres choses. Telle elle est donc leur l'opinion<sup>5</sup>.

Commentaire 7, p. 70-71

**A (70)** Il dit : « *Celles qui sont à partir d'eux, par participation à l'un, sont les espèces* », il est probable qu'il veuille dire par cela : la différence entre l'individu et l'espèce. Et son propos : « *Celles qui sont à partir d'eux* », est une allusion aux individus. C'est comme s'il disait : quant au sens contenu dans les choses concrètes, du point de vue où elles n'y participent pas mais en tant qu'il est propre à chacune (71) d'elles, c'est l'un individuel, et quant à la notion à laquelle elles participent, c'est celle que nous appelons espèce<sup>6</sup>.

**B** Il dit : « *Quant à celui qui soutenait que l'un est substance et que rien d'autre qui existe n'est dit un, ce qu'il dit est proche du propos des Pythagoriciens* ». Il veut dire : quant à celui qui a soutenu que l'un numérique est substance, et qu'il n'y rien d'autre qui existe qui soit dit un d'une manière autre que l'un numérique, est proche de l'argument des Pythagoriciens, selon lequel, les nombres sont causes de la substance des autres choses. Il n'a dit « *proche* », que parce que ceux-là sont les partisans de l'atome<sup>7</sup>, car il

---

<sup>1</sup> C'est à dire, le grand et le petit, sauf que, comme nous le verrons dans son commentaire, Averroès lui assigne une tout autre explication.

<sup>2</sup>Le sens de cette proposition est complètement différent de ce que nous lisons dans les traductions françaises : « *C'est à partir d'eux (le grand et le petit), par participation à l'un que les nombres sont les formes* », p. 94. En effet, le but d'Aristote dans ce passage est de montrer que la genèse des Nombres est identique à celle des Idées car ils viennent de l'union d'un principe matériel, à savoir la dyade du grand et du petit, et d'un principe formel, à savoir l'un. Or, en substituant le concept « d'idée » par celui « d'espèce », le traducteur rend le texte complètement inintelligible. C'est ce qui va, une fois de plus, éloigner Averroès du sens du texte.

<sup>3</sup> Le traducteur ignore totalement qu'il est question de Platon. Ce qui va inéluctablement induire Averroès en erreur.

<sup>4</sup> L'équivalent de cette proposition dans le texte d'A. Jaulin est : « *Et que ce n'est surement pas en étant un être différent qu'il est dit un* », p. 94.

<sup>5</sup> Cette proposition n'est présente dans aucune des deux éditions françaises

<sup>6</sup> Comme nous pouvons le constater, la mauvaise traduction de ce passage a conduit Averroès à s'éloigner du texte, car il n'est question ni de l'individu ni de la notion commune à tous les individus, à savoir l'espèce mais plutôt de l'idée selon laquelle les Nombres Idéaux sont constitués à partir de l'union d'un principe matériel, qui est la dyade et d'un principe formel qui est l'un.

<sup>7</sup> Averroès s'éloigne complètement du texte. En effet, Aristote identifie la conception platonicienne de l'un à celle des pythagoriciens, car pour les deux écoles l'unité est la substance des choses, alors qu'elle est juste un prédicat pour Aristote. Or, l'absence du nom de « Platon » dans le texte arabe est

n'y a pour eux de substance ou d'un que cette partie. <C'est pourquoi>, il s'ensuit nécessairement pour eux les mêmes absurdités que celles qui surviennent à ceux qui soutiennent que les nombres sont les substances des choses. En effet, les deux sectes sont incapables de dire comment le continu résulte de ces choses, ni comment cet un indivisible est cause de la passion, de l'action et de l'altération<sup>1</sup>. Si donc il reçoit le changement, c'est qu'il est composé d'une matière et d'une forme, et chaque composé de matière et de forme est divisible, et tout cela a été démontré dans la science physique<sup>2</sup>.

## Texte 8, 987b 25-988a 2<sup>3</sup>, p. 71-72

### Aristote a dit :

Parmi eux<sup>4</sup>, il y a ceux qui ont substitué la dyade à l'infini comme une unité, ceux<sup>5</sup> qui ont posé l'infini à partir du grand et du petit, et cela est particulier<sup>6</sup>, ceux<sup>7</sup> qui ont fait des nombres des sensibles, et ceux qui ont affirmé que ces choses<sup>8</sup> sont des

---

ce qui n'aurait pas permis à Averroès de se rendre compte qu'il n'est pas question des atomistes mais plutôt des platoniciens.

<sup>1</sup> L'objection d'Averroès est la suivante. Si le nombre est substance, comment le discontinu peut-il être cause du continu ? Autrement dit, comment le nombre peut-il être cause du changement alors qu'il en est par définition dépourvu ?

<sup>2</sup> En effet, Aristote définit les êtres naturels comme des composés de matière et de forme, qui possèdent en eux-mêmes leurs principes de changement selon deux modalités, à savoir la puissance et l'acte : « *Il est donc manifeste, puisqu'il y a des causes et principes des étant naturels, d'où originellement ils sont et sont devenus, non par accident mais ce que chacun est dit selon son étance, que tout advient à partir du substrat et de la forme* », *Physique*, I, 7, 190b17-20, trad. A. Stevens, Paris, Vrin, 1999, p. 89.

<sup>3</sup> Ce texte a pour objet de montrer ce qui caractérise la doctrine de Platon par opposition à celle des Pythagoriciens.

<sup>4</sup> Cette expression est absente du texte établi par A. Jaulin, car après avoir exposé, ce qu'il y a de commun entre la pensée de Platon et des Pythagoriciens, Aristote expose dans le texte huit, ce qui est propre à la philosophie de Platon. Or, le traducteur traduit le texte vaguement, sans préciser qu'il est bien question d'une distinction entre les deux doctrines. Or, cette imprécision va conduire inéluctablement Averroès à s'éloigner du texte.

<sup>5</sup> J'ai supprimé la redondance de la proposition : « *Et parmi eux, il y'a* » à deux reprises afin de ne pas alourdir le texte qui est suffisamment aride et sec.

<sup>6</sup> Le traducteur n'a pas compris qu'Aristote distingue dans ce passage la notion d'infini telle qu'elle est utilisée par les Pythagoriciens de celles des Platoniciens. En effet, bien que les deux écoles évoquent « l'infini », ce principe est posé comme étant simple par les Pythagoriciens, alors qu'il est double pour les Platoniciens. Ce principe matériel, appelé Dyade par Platon, est constitué du grand et du petit, qui ne perd son statut d'infini que sous l'action de l'un.

<sup>7</sup> Il est toujours question de Platon contrairement à ce que dit le texte. D'ailleurs, dans son commentaire à ces propositions, Averroès ne soulève pas ce point, et à aucun moment, il ne l'assigne à Platon.

<sup>8</sup> Le traducteur se trompe complètement, car il est question dans cette proposition de distinguer la conception platonicienne des nombres de celle des pythagoriciens. En effet, Platon considérait les nombres comme des réalités qui existent en dehors des sensibles, alors que pour les Pythagoriciens, il y a identité puisque les choses sensibles sont des nombres

nombres et ne posent pas les objets mathématiques entre celles-ci<sup>1</sup>. Quant à ceux qui ont fait de l'un et des [30] nombres <des réalités> autres que les choses, à la différence des Pythagoriciens, ils ne sont parvenus aux espèces que par la recherche des définitions<sup>2</sup>, <car> les premiers <philosophes> ne possédaient pas l'art de la dialectique. Quant à celui qui a fait de la dyade l'autre nature, c'est parce que les nombres, à l'exception des <nombres> premiers, naissent naturellement à partir d'elle, [988a] à la manière de la chose qui est engendrée de ce qui lui est semblable<sup>3</sup>. Quant à ce qui se produit, c'est le contraire de cela. C'est donc avec raisons qu'ils disent que celles-ci proviennent de la matière (*il y a un vide en grec d'environ une demi page*)<sup>4</sup>.

## Commentaire 8<sup>5</sup>, p. 72-75

**A (72)** Il a dit que parmi ceux qui ont posé deux principes, l'un et l'infini, il y a ceux qui ont posé que l'infini est engendré à partir de la dyade sans qu'elle soit <constituée de> contraires, comme ceux qui l'ont posé à partir du grand et du petit. C'est ce qu'il a signifié par son propos : « *comme une certaine unité* », c'est à dire, qu'ils ne l'ont pas posé comme étant double.

**B** Ensuite il a dit : « *Ceux qui ont posé la cause de l'infini à partir du grand et du petit, et cela est particulier* ». Il veut dire : il y a ceux qui ont posé que la cause de l'infini est la dyade qui est constituée par le grand et le petit qui s'écoulent à l'infini dans les grandeurs à l'infini. Il ne dit : « *cela (73) est particulier* », que parce que ceux-là<sup>6</sup> ont posé trois principes<sup>7</sup> en accord avec les anciens, à savoir les deux contraires que sont

---

<sup>1</sup> C'est à dire, entre les choses et les formes. Il est question des pythagoriciens qui ne posent pas les objets mathématiques comme des intermédiaires car les choses sensibles sont des nombres.

<sup>2</sup> « *Il l'a fait à cause de sa recherche dans le discours* ». Voir, *Phédon*, 99c.

<sup>3</sup> « *Comme à partir d'une matière molle* ».

<sup>4</sup> Cette proposition est différente de l'édition française : « *En effet, ils font venir beaucoup de choses de la matière* », p. 94. Par ailleurs, l'éditeur signale qu'il manque une demi page en grec. Nous reproduisons les passages manquants à partir de l'édition d'A. Jaulin : « *Alors que la forme n'engendre qu'une fois, mais on voit que d'une seule matière vient une seule table, tandis que celui qui applique la forme, même seul, fait beaucoup de tables* », p. 94-95.

<sup>5</sup> Tout au long de son commentaire au texte huit, Averroès va s'éloigner du texte, car le caractère non exact de la traduction ne va pas lui permettre de se rendre compte qu'il est question de Platon. Pire encore, il semblerait qu'Averroès ne connaissait pas tant que cela la pensée de Platon, car l'énumération des quatre thèses platoniciennes l'ont laissé de marbre pour ainsi dire.

<sup>6</sup> La thèse selon laquelle la dyade, composée du grand et du petit, est le principe matériel des Idées est une thèse purement platonicienne. Or, le commentaire d'Averroès à cette proposition nous montre qu'il ne connaît pas véritablement la doctrine de Platon, car ce dernier n'a pas posé trois principes, mais plutôt deux : un principe matériel, composé par la dyade indéfinie du grand et du petit et un principe formel qui est l'Un.

<sup>7</sup> L'explication d'Averroès est étrange, car aucun des présocratiques n'a posé le substrat comme principe. Or, le principal reproche adressé par Aristote aux anciens, c'est précisément d'avoir négligé de poser un substrat qui garantirait la permanence de ce qui change. C'est ce qui en ressort de l'examen doxographique des différentes théories des présocratiques relatives aux principes, exposé dans le premier livre de la *Physique*. En d'autres termes, Aristote reconnaît aux anciens

le grand et le petit et le substrat qui les reçoit et qui est l'un. Quant à ceux qui ont posé que les principes sont l'un et l'infini qui est engendré à partir de la dyade, ils n'ont en aucun cas posé un substrat pour les deux contraires que sont l'un et l'infini<sup>1</sup>.

**C** Quand il dit : « *Ceux qui ont fait des nombres des sensibles, et ceux qui ont affirmé que ces choses sont des nombres* ». Il veut dire : parmi ceux qui ont soutenu que les nombres sont des principes, il y a ceux qui ont fait des nombres une partie des sensibles, c'est-à-dire leurs formes, à savoir les partisans des formes et des nombres, et il y a ceux qui ont affirmé que les sensibles sont les nombres eux-mêmes, à savoir les Pythagoriciens.

**D** Et étant donné que parmi les partisans des formes, il y a ceux qui ont posé que les nombres et en général les sujet des mathématiques sont des natures intermédiaires entre les formes et les sensibles, et que les Pythagoriciens ne soutenaient aucun des deux énoncés mais seulement que les êtres sont composés à partir de l'ensemble des nombres, il a dit à la suite de leur propos : « *Et ne posent pas les objets mathématiques entre celles-ci* ». Il est probable qu'il ne dise cela qu'à l'égard de ceux qui ont soutenu que les nombres sont des formes, car ceux-là sont deux groupes : ceux qui soutiennent que les nombres et les formes sont une seule nature<sup>2</sup>, et ceux pour qui la nature des nombres est autre que la nature des formes, et que c'est une nature intermédiaire entre les formes et les sensibles<sup>3</sup>, selon ce qu'il a mentionné au sujet des anciens dans le treizième traité de ce livre<sup>4</sup>.

**E (74)** Ensuite il a dit : « *Quant à ceux qui ont fait de l'un et des nombres parmi<sup>5</sup> les choses, à la différence des Pythagoriciens, ils ne sont parvenus aux espèces que par la recherche des définitions* ». Il veut dire : quant à ceux qui ont fait de l'un et des nombres une partie des choses sensibles et n'ont pas soutenu que le nombre est la même chose que les êtres, à la différence des Pythagoriciens, c'est-à-dire une partie formelle, ils ne

---

d'avoir posé les contraires comme principes, mais leur reproche d'avoir négliger de poser ce qui garantit la permanence de ce qui change.

<sup>1</sup> En véritable aristotélien, Averroès affirme que toute génération suppose certes la contrariété mais également l'existence d'un substrat qui garantit la permanence de ce qui vient de la puissance à l'acte. C'est pourquoi, il est indispensable d'introduire un troisième terme qui permet de comprendre le changement et la permanence de ce qui devient : « *Il est manifeste que toutes les choses qui adviennent de cette façon, adviennent à partir de substrats* », *Physique*, I, 7, 190b9-10, trad. A. Stevens, Paris, Vrin, 1999, p. 89

<sup>2</sup> Il est question de Xénocrate (-396- -314) qui a été à la tête de l'Académie, après Speusippe, pendant plus de vingt ans. Contrairement à Speusippe qui remplaça les Idées par les nombres, il les assimila aux nombres, car il considérait que les Idées sont les nombres. D. Ross, *Plato's theory of Ideas*, Londres, Oxford University Press, 1951, p. 151.

<sup>3</sup> Cette idée, selon laquelle l'objet mathématique est un intermédiaire entre les choses sensibles et les Idées, est une idée purement platonicienne, exposée dans la *République*, VI, 510b.

<sup>4</sup> Cette distinction opérée par Averroès renvoie à la différence qui existe entre Platon et Xénocrate au sujet de la nature des nombres. Elle est évoquée principalement au livre *Mu*, consacré à la critique de la théorie platonicienne des Idées et des nombres : « *Les uns affirment que les nombres sont de deux sortes, celui qui comporte l'antérieur et le postérieur, c'est à dire les Idées, et le nombre mathématique, à côté des Idées et des sensibles, l'un et l'autre séparable des sensibles ; les autres affirment qu'il existe seulement le nombre mathématique, qu'il est le premier des êtres et séparés des sensibles* », *Mu*, 6, 1080b11-16, trad. A. Jaulin, G.F, p. 421.

<sup>5</sup> Averroès modifie complètement le sens de cette proposition, car le texte arabe au même titre que les deux éditions françaises, disent le contraire de la leçon retenue par Averroès.

sont parvenus à soutenir les formes et à dire que c'est des nombres qu'à cause de leurs recherches sur la nature des définitions<sup>1</sup>. Je veux dire, d'où provient la forme contenue en elles ? Or, étant donné que les choses définies en dehors de l'âme sont changeantes, ils étaient contraints de faire des formes le lieu des définitions ou les définitions elles-mêmes, et le fait que les formes sont pour eux ainsi, je veux dire séparées des matières, obligeait à ce que leurs natures ne soient pas autres que la nature du nombre, car si les formes existaient, il est impossible que leur nature soit autre que celle du nombre<sup>2</sup>.

**F** Ensuite il a dit : «*Quant à celui qui a fait de la dyade l'autre nature, c'est parce que les nombres, à l'exception des <nombres> premiers, naissent naturellement à partir d'elle, à la manière de la chose qui est engendrée de ce qui lui est semblable. Et quant à ce qui se produit, c'est le contraire de cela. C'est donc avec raison qu'il disent que celles-ci proviennent de la matière* ». Il veut dire : quant à ceux qui ont posé que la dyade est constituée d'une nature matérielle et non formelle, car c'est à partir d'elle que les nombres, à l'exception des <nombres> impairs, sont engendrés naturellement tout comme une chose est engendrée de ce qui lui est semblable, et que <la dyade> est la cause de l'infini, ils disent vrai, car si cela était une chose qui arrivait de façon accidentelle(75) aux deux, elle ne se trouverait pas toujours dans cette action, car ce qui se trouve dans une chose par accident est le contraire de cela. Je veux dire, qu'il existe rarement pour la chose<sup>3</sup>. C'est ce qu'il a signifié par son propos : «*Quant à ce qui se produit, c'est le contraire de cela* ».

## Texte 9, 988a 4-16, p. 75-76

### Aristote a dit :

L'espèce diffère en ce qu'elle est une et produit le multiple<sup>4</sup>. [5] Il en est de même pour le mâle qui contient la multiplicité<sup>5</sup>. Tels sont les exemples et les images des

---

<sup>1</sup> La réponse d'Averroès n'est pas fautive. Cependant, l'absence du passage relatif au début du chapitre six, dans lequel Aristote évoque l'apport de Socrate pour Platon en ce qui concerne la recherche de définitions universelles, et sa méconnaissance du livre Mû, dans lequel Aristote reprend, entre autre l'apport de Socrate, n'a pas permis à Averroès de donner toute l'extension nécessaire à ce passage. Car l'évocation ici des progrès accomplis en logique est une allusion directe à l'apport des méthodes formelles initiées par Socrate pour la philosophie en général et pour Platon en particulier.

<sup>2</sup> Averroès évite l'erreur du traducteur qui a rendu le concept « d'Idée » par celui d'espèce.

<sup>3</sup> Averroès n'avait pas saisi la portée de ce passage, car même si Aristote concède aux platoniciens que les nombres pairs naissent du principe matériel, qui est la dyade, il leur reproche d'utiliser ce même principe matériel pour expliquer la production des nombres impairs. Or, il faudrait faire appel à l'un, non pas comme principe formel, mais comme élément constituant pour que cela soit possible. Ce qui revient à dire, que ce ne sera pas la matière qui sera multiple, comme le pensait Platon mais plutôt la forme. C'est pourquoi, Aristote sollicite l'exemple de la forme de la table, qui du reste n'est pas présent dans le texte arabe, afin d'opposer à la conception platonicienne l'évidence des choses sensibles.

<sup>4</sup> « *Tandis que celui qui applique la forme, même seul, fait beaucoup de tables* », p. 95.

<sup>5</sup> Le texte arabe n'expose pas la raison pour laquelle le mâle peut produire une multiplicité contrairement au texte d'A. Jaulin : « *Il en est de même pour le mâle relativement à la femelle, car la*



principes qu'ils soutenaient<sup>1</sup>. Quant à Platon, c'est de cette manière qu'il les a définies dans son livre sur *Les Recherches*<sup>2</sup>, et il est manifeste de ce qui a été dit qu'il n'a utilisé que deux causes, [10] à savoir la quiddité de la chose et celle qui est selon la matière, car les espèces sont les causes de la quiddité de toutes les choses restantes. Quant à l'espèce, c'est l'un et la chose qui est la matière posée, dans laquelle les espèces existent et à partir de laquelle elles se disent, car la quiddité de la dyade est le grand et le petit. En outre, il a attribué à chacun des éléments<sup>3</sup> la cause du bien et du louable pour les choses restantes<sup>4</sup>, [15] à savoir les choses, dont nous avons dit que la recherche portait sur elles dans les principes<sup>5</sup>.

## Commentaire 9, p. 76-78

**A (76)** Quand il a dit: « *L'espèce diffère en ce qu'elle est une et produit la multiple. Il en est de même pour le mâle qui contient la multiplicité. Ce sont des exemples et des images des principes qu'ils soutenaient* », s'est trouvé ainsi coupé de ce qui le précède<sup>6</sup>. C'est une des espèces de déduction soutenue par ceux qui affirmaient que ce sont les formes qui produisent les individus, car leurs natures est semblable à celle du mâle qui produit le multiple, je veux dire, qu'il engendre une multiplicité.

**B** Etant donné que cette sorte de déduction est l'une de celles qu'il a évoquées et qui ne figurent pas dans ce manuscrit<sup>7</sup>, il a dit : « *tels sont les exemples et les images*

---

*femelle est fécondée par un seul accouplement, tandis que le mâle féconde beaucoup de femelles* », p. 94-95.

<sup>1</sup> C'est à dire, les Pythagoriciens. Cette proposition est absente du texte établi par A. Jaulin.

<sup>2</sup> Aucune des deux éditions françaises ne mentionnent ce livre. Est-ce une erreur du traducteur ? C'est ce qui est très probable, car aucune bibliographie ne mentionne ce livre.

<sup>3</sup> C'est à dire, que la forme ou l'un est cause du bien, tandis que la matière est cause du mal.

<sup>4</sup> Le traducteur s'est trompé, car il est question du bien et du mal. « *Il a attribué à chacun des deux éléments chacune des causes du bien et du mal* », p. 95.

<sup>5</sup> C'est la deuxième erreur que commet le traducteur dans ce passage, car Aristote veut uniquement montrer que cette idée d'assigner la cause du mal au principe matériel et celle du bien au principe formel, n'est pas une idée qui est propre à Platon, car les présocratiques la soutenaient déjà: « *Comme, selon nous, l'ont fait aussi dans leur recherche certains des philosophes précédents, par exemple Empédocle et Anaxagore* », p. 95. Or, cette erreur va malheureusement conduire Averroès à donner une explication qui s'éloigne complètement du sens de ce passage, en mettant l'accent sur la notion de « principes », qu'il entreprend d'explicitier en convoquant les *Seconds analytiques*, alors qu'il est simplement question des devanciers d'Aristote.

En outre, le texte arabe est incomplet, car nous retrouvons l'expression « *Le grec est incomplet* ». Or, l'examen attentif du texte établi par A. Jaulin nous montre que c'est quasiment tout le chapitre 7 qui est absent de l'édition arabe, puisque le texte 10 ne commence qu'en 988b17-19, soit l'omission de toute la confirmation de la théorie des causes. Nous avons donc une véritable discontinuité entre le texte 9 et 10 : « *Par exemple Empédocle...que nos distinctions au sujet des causes, de leur nombre, et de leur nature soient juste* », p. 95-97.

<sup>6</sup> C'est la première fois qu'Averroès signale une discontinuité dans l'exposition de la pensée d'Aristote du fait de la corruption du texte lui-même.

<sup>7</sup> Averroès fait allusion au passage manquant qui précède le texte neuf et dans lequel Aristote, en suivant la théorie platonicienne, tirait les conséquences de la théorie des formes.

*des principes* ». Il veut dire : telles sont les déductions et les ressemblances sur lesquelles s'appuie celui qui soutient que ces choses sont des principes. Je veux dire, qu'ils ont estimé que les espèces sont des principes à partir de cette sorte de ressemblance qu'ils ont imaginé entre les Idées et les principes véritables.

**C** Quand il a dit : « *Quant à Platon, c'est de cette manière qu'il les a définies dans son livre sur Les Recherches* », il veut dire : il a défini que les espèces sont des principes formels et efficients.

**D** Ensuite il a dit : « *Il est manifeste qu'il n'a utilisé que deux causes seulement, à savoir la quiddité de la chose et celle qui est selon la matière* ». Il veut dire : il a posé les quiddités des choses et leurs définitions comme étant les formes des choses et il a posé comme matière les choses dont elles sont les formes.

**E (77)** Ensuite il a dit : « *En effet, les espèces sont les causes de la quiddité de toutes les choses restantes* ». Il veut dire : en effet, les espèces, c'est-à-dire les formes, sont pour lui la quiddité de toutes les autres choses, je veux dire, celles qui ne sont pas des formes.

**F** Quand il a dit : « *Quant à l'espèce, c'est l'un et la chose qui est la matière posée, dans laquelle les Idées existent* ». Il veut dire : quant aux espèces qui sont véritablement nommées ainsi, elles sont composées de la forme commune et de la matière. Par exemple, l'espèce de l'homme n'est pas uniquement sa forme comme le pensait Platon, mais ce qui est composé d'une matière et d'une forme.

**G** Quand il a dit : « *Et à partir de laquelle elles se disent, car le ce que c'est de la dyade est le grand et le petit* ». Il veut dire : la preuve que les formes ne sont pas les espèces est que l'on dit que la quiddité de la chose, qui est la forme, est dans l'espèce du point de vue où elle en est une partie à l'image de la dyade, car sa quiddité, chez ceux qui soutiennent qu'elle est principe, est le grand et le petit, <alors que> le grand et le petit sont autres que la dyade.

**H** Il a dit : « *En outre, il a attribué à chacun des éléments la cause du bien et du louable* ». Il veut dire : une des preuves selon lesquelles il parle de la matière et de la forme consiste dans le fait qu'il a attribué la cause du bien et du louable et de leurs opposés, et cela n'est rien d'autre que la matière et la forme<sup>1</sup>.

**I** Il dit : « *Chacune d'elles pour les choses restantes* ». Il veut dire : il a attribué la cause des choses restantes qui apparaissent dans les êtres à partir du louable et du bien en vertu de chacun des deux éléments qu'il a posé, à savoir la matière et la forme.

**K (78)** Ensuite il a commenté ce que sont ces choses restantes en disant : « *Ce sont les choses dont nous avons dit que la recherche portait sur elles dans les principes* ». Il veut dire : ce sont les choses postérieures qui apparaissent dans les êtres, à savoir celles pour lesquelles nous voulons fournir les causes du fait des principes et en vertu desquelles les principes seront corrigés. <En effet>, Il n'a dit cela que parce que lorsque nous recherchons les principes, nous recherchons leurs correspondances avec tout ce qui apparaît dans les êtres, car s'ils ne correspondent pas aux choses qui se manifestent dans les êtres, il ne sera pas juste de les poser comme étant les principes des êtres. Et s'ils coïncident, il est possible qu'ils soient vrais, <mais>, le fait que les phénomènes montrent les principes n'est pas un argument nécessaire. Je veux dire, que si les choses postérieures prouvent l'existence des choses antérieures, c'est avec

---

<sup>1</sup> Averroès parvient aisément à surmonter l'erreur du traducteur, car conformément à ce qui est dit par Aristote, c'est au principe matériel qu'il assigne la cause de ce qui s'oppose à ce qui est « *bien et louable* ».

raison que les choses antérieures seront principes. <Or>, tout cela a été expliqué dans l'art de la démonstration<sup>1</sup>.

### Texte 10, 988b 17-20, p. 78

#### **Aristote a dit :**

Il est approprié que tous nous rendent témoignage, car ils ne peuvent ajouter une autre cause. D'ailleurs, il est manifeste que la recherche des principes a lieu, soit selon toutes ces manières, soit selon l'une d'entre elles.

### Commentaire 10, p. 78-79

**A (78)** Il a dit : il est approprié, à partir de ce qu'ils ont soutenu au sujet du nombre des genres de causes et ce à quoi ils sont parvenus dans leur examen, qu'ils ne peuvent ajouter une cinquième cause à celles **(79)** que j'ai mentionné, je veux dire, la cause matérielle, formelle, finale et efficiente.

**B** Quand il a dit : « *D'ailleurs, il est manifeste que la recherche des principes a lieu, soit selon toutes ces manières soit selon l'une d'entre elles* ». Il veut dire : d'ailleurs, puisque nous avons montré que les anciens ne peuvent ajouter au nombre des principes que nous avons mentionnés, il est une évidence que l'examen de chaque être a lieu soit selon tous ces principes, soit selon certains d'entre eux.

### Texte 11, 988b 20-292, p. 79

#### **Aristote a dit :**

**[20]** Quant à la manière dont chacun d'eux s'est exprimé à leur sujet, et comment il est possible de douter à l'égard des principes, c'est ce que nous avons l'intention d'accomplir après cela. Il est manifeste que tous les autres qui ont posé pour le tout une seule nature comme matière corporelle et possédant une grandeur, se trompent de bien des manières, car ils n'ont posé que les seuls éléments des corps, **[25]** sans ceux des

---

<sup>1</sup> Averroès fait allusion au *Seconds Analytiques*. Cette idée selon laquelle l'universel n'est affirmé comme tel qu'à partir du moment où il se réalise dans les êtres naturels. Par ailleurs et contrairement à la première erreur, qui est contenu dans ce texte et qu'Averroès parvient à surmonter, on ne peut en dire autant de cette deuxième erreur, puisqu'il ne fait nullement mention des présocratiques, alors que le but d'Aristote était de montrer justement que l'idée d'assigner la cause du bien et du mal aux principes formel et matériel n'est pas une idée platonicienne mais plutôt présocratique. Néanmoins, il est très difficile de parvenir à cette idée, surtout lorsque le texte dit complètement autre chose.

<sup>2</sup> Le début du texte 11 et ceux qui vont suivre (jusqu'au texte 24) seront consacrés à l'exposition des limites des théories présocratiques relatives aux causes, contenues dans le chapitre 8.

choses incorporelles<sup>1</sup>. Ils ont entrepris de discourir sur les causes de la génération et de la corruption, et ont tenu un discours physique sur toutes les choses<sup>2</sup>, sauf qu'ils ont supprimé la cause du mouvement. En outre, ils n'ont en aucun cas posé une cause pour la substance ni n'ont discouru au sujet de son ce que c'est<sup>3</sup>.

## Commentaire 11, p. 80-81

**A (80)** Il a dit : quant aux opinions de ceux-là au sujet des principes, nous avons terminé de les mentionner. Quant à savoir comment chacun d'eux a discouru au sujet du principe qu'il a posé, je veux dire comment il l'a posé comme principe, et <quelle est> la valeur de l'argument qui l'a poussé vers cela, et <quels sont> les doutes qu'on peut avoir à leur égards au sujet des difficultés qui surviennent aux principes, c'est ce que nous voulons mentionner à la suite de ce propos.

**B** Ensuite, il a entrepris de mentionner les difficultés qui s'ensuivent nécessairement pour eux, en commençant par le groupe qu'il a mentionné en premier, en disant : « *Il est manifeste que tous les autres qui ont posé pour le tout une seule nature comme matière corporelle et possédant une grandeur, se trompent de bien des manières* ». Il veut dire : il est manifeste que les anciens, qui ont posé pour le tout une seule nature comme matière corporelle, que ce soit le feu, l'air ou eau, se trompent de bien des manières.

**C** Ensuite il a exposé leur première erreur en disant : « *Car, ils n'ont posé que les seuls éléments des corps, sans ceux des choses incorporelles* ». Il veut dire : leur première erreur consiste dans le fait qu'ils ont posé que le premier élément est un des corps et non une substance incorporelle, car il apparaît du cas du corps que c'est un composé. C'est pourquoi il est soumis à la génération et à la corruption. Il veut dire, que le premier élément ne doit ni venir à l'être ni se corrompre, car l'élément devrait avoir un <autre> élément et cela à l'infini.

**D** Ensuite, il a mentionné l'incohérence qui survient du fait qu'ils posent que le premier principe est un corps parmi les corps **(81)** en disant : « *Ils ont entrepris de discourir sur les causes de la génération et de la corruption, et ont tenu un discours physique sur toutes les choses* ». Il veut dire : du fait de cette hypothèse, ils ont entrepris de discourir sur les causes de la génération et de la corruption sans y parvenir, car la génération et la corruption véritable n'est relative qu'aux corps. Mais malgré cela, ils ont pu tenir un discours physique sur ce qui échappe à la génération. C'est comme s'il les louait de ce point de vue, contrairement à ceux qui ont posé des choses mathématiques comme principes des choses naturelles.

**E** Ensuite, il a entrepris d'évoquer ce qui leur faisait défaut au sujet des principes des choses naturelles en disant : « *Sauf qu'ils ont supprimé la cause du mouvement* ». Il veut dire : sauf qu'en introduisant une cause matérielle et en admettant que les choses

---

<sup>1</sup> Le texte arabe ne contient pas la proposition suivante : « *Alors qu'il existe aussi des incorporels* », trad. A. Jaulin, p. 97. Toutefois, cette proposition est également absente du manuscrit grec Laurentianus (A).

<sup>2</sup> « *Ils traitent de la nature de toutes choses* », p. 97.

<sup>3</sup> « *De plus, ils se trompent, parce qu'ils ne posent ni la substance ni le ce que c'est comme cause de quelque chose* », p. 97.

sont en mouvement, ils ont négligé de mentionner la cause efficiente de la matière, puisque la matière ne peut se mouvoir par soi<sup>1</sup>.

**F** Ensuite il a dit : « *En outre, Ils n'ont en aucun cas posé une cause pour la substance ni n'ont discouru au sujet de son ce que c'est* ». Il veut dire : en négligeant la cause efficiente, ils ont également négligé la cause des substances déterminées, à partir de laquelle elles sont devenues des substances en acte et subsistant par soi, à savoir la cause qu'est la quiddité et la forme.

## Texte 12, 988b 29-34, p. 81- 82

### Aristote a dit :

Outre cela, ils disent facilement **[30]** que les corps simples sont le principe, car ils ne se sont pas appuyés dans leur examen sur le fait qu'ils s'engendrent les uns des autres, à l'exception de la terre, je veux dire, le feu, l'eau et l'air<sup>2</sup>, sauf que certains ne naissent des autres que par association et d'autres par séparation. Tel était leur situation au commencement, et quant à la fin, ils diffèrent considérablement<sup>3</sup>.

## Commentaire 12, p. 82-84

**A (82)** Il a dit : tous les anciens soutenaient, comme si c'était une chose simple, que l'élément est l'un de ces trois, je veux dire, le feu, l'air et l'eau, à l'exception de la terre<sup>4</sup>, alors que chacun d'entre eux, pour promouvoir que <son élément> est l'élément <fondamental>, s'est appuyé sur une unique méthode. C'est pourquoi, aucun argument de l'un d'eux n'est plus valable que l'argument d'un autre, je veux dire, celui qui a soutenu que c'est le feu ou l'air ou l'eau. La cause en est qu'ils ont emprunté une voie commune, c'est à dire qu'aucune preuve que tel corps est l'élément n'est plus valable qu'un argument en faveur d'un autre. En effet, quiconque argumente en faveur d'un

---

<sup>1</sup> En effet, la matière en tant que telle n'existe qu'en puissance et ne passe à l'acte que sous l'effet de la forme qui l'actualise.

<sup>2</sup> La mauvaise lecture du grec a conduit le traducteur à commettre un contre sens, car les présocratiques ont exclu la terre en tant que principe et non comme faisant partie des quatre éléments à partir desquels tous les êtres du monde sublunaire sont engendrés. Or, le traducteur exclut la terre des quatre éléments, ce qui est en soi absurde : « *Ils citent facilement n'importe (30) lequel des corps simple comme principe (sauf la terre) sans examiner comment ils s'engendrent mutuellement, je veux dire le feu, l'eau, la terre et l'air* », trad. A. Jaulin, p. 97. Cette omission ne fait que confirmer ce à quoi nous sommes parvenus dans notre traduction du chapitre 6, à savoir notre doute quant à sa connaissance de la philosophie de Platon et de la philosophie grec en général.

<sup>3</sup> C'est la deuxième erreur que commet le traducteur dans ce texte, car le but d'Aristote dans ce passage est de montrer qu'il est nécessaire de tenir compte de la génération mutuelle des quatre éléments, si on décide de prendre un des éléments comme principe, car ce n'est que de la sorte qu'on pourra déterminer quelle est l'élément primitif et le plus antérieur dans l'être : « *Ce qui fait la plus grande différence pour l'antériorité et la postériorité* ». p. 97.

<sup>4</sup> Averroès parvient aisément à surmonter l'erreur du traducteur selon laquelle les trois éléments, à savoir le feu, l'air et l'eau, viennent les uns des autres, à l'exception de la terre.

élément (hormis la terre), le fait uniquement à partir de la génération des autres corps qui viennent à l'être à partir de lui, soit par association, soit par séparation. C'est-à-dire par la condensation et la raréfaction qui leur arrivent en vertu des parties dont ils sont composés. En effet, celui qui affirme que le feu est l'élément, il n'a été conduit à soutenir cela que parce que les autres corps s'engendrent à partir de lui par association, c'est-à-dire par condensation, puisqu'il pense que si le feu est condensé, l'air sera engendré, et si l'air est condensé, l'eau sera engendrée. Quant à celui qui est d'avis que c'est l'air, il le pose comme élément (83) à partir des deux points de vue, je veux dire par la raréfaction et la condensation. C'est à dire que, s'il est raréfié, il deviendra feu, et s'il est condensé, il deviendra eau. Quant à celui qui est convaincu que c'est l'eau qui est l'élément, il est également convaincu que si elle est condensée, elle deviendra de la terre, et si elle est raréfiée, elle deviendra de l'air. Mais, puisqu'aucun d'eux n'a soutenu que la raréfaction soit propre à l'élément, aucun n'a soutenu que la terre est l'élément des autres corps, et cela pourrait être possible selon ce raisonnement. <En d'autres termes>, il a voulu uniquement montrer que poser la génération de cette manière nécessite que chaque corps soit un élément pour les autres<sup>1</sup>.

**B** Quand il dit : « *Quant à la fin, ils diffèrent considérablement* », il apparaît que c'est une réponse à ceux qui posent la différence entre l'élément et ce qu'il engendre en vertu de la condensation et de la raréfaction, car si l'on concède que cela est la cause de la différence entre l'élément et les quatre corps qui sont engendrés à partir de lui, l'argument a <belle> apparence et <semble> admissible. Mais si nous les interrogeons sur la différence dernière entre les êtres et ces corps simples et composés à partir d'eux, personne n'acceptera que quelqu'un fournisse une cause par la condensation et la raréfaction, car les choses dont nous constatons qu'elles naissent des quatre éléments, nous trouvons qu'elles diffèrent considérablement des éléments et de ceux qui sont composés à partir d'eux<sup>2</sup>. C'est pourquoi, on ne peut pas dire que la cause du

---

<sup>1</sup> Pour Averroès tout comme pour Aristote, il est absurde, voir impossible de poser l'un des quatre éléments comme principe, car le principe est par définition premier (« *Il est le premier point à partir duquel il y a existence* », *Delta*, 1013a18, trad. A. Jaulin, p. 180), alors que les quatre éléments s'engendrent mutuellement, sans que l'un ou l'autre soit premier. Cette théorie des quatre éléments, élaborée au commencement par Empédocle et Platon, est exposée dans le traité *De la Génération et la corruption*. Aristote considère qu'il existe quatre éléments, à savoir la terre, l'eau, l'air et le feu, qui s'engendrent mutuellement à partir de quatre qualités élémentaires. Deux qualités actives (le chaud et le froid) et deux qualités passives (le sec et l'humide). Le chaud est un principe d'activité et d'énergie tandis que le froid est un principe de passivité et de résistance ; le sec est un processus de séparation tandis que l'humide est un processus de synthèse et de liaison. Et c'est la conjonction d'une qualité active et d'une qualité passive agissant sur un élément qui engendre l'un des autres éléments. Dans cette perspective, la terre a pour qualité d'être froide et sèche, l'eau d'être froide et humide, l'air d'être chaud et humide et le feu d'être sec et chaud. Ainsi, les éléments qui ont une qualité élémentaire en commun, peuvent se transformer l'un dans l'autre à partir de la modification de l'une de ses deux qualités. La terre peut se transformer soit en eau par l'action du froid soit en feu par l'action du sec ; le feu en air par l'action de la chaleur ou en terre par l'action du sec ; l'eau en terre par l'action du froid ou en air par l'action de l'humide et l'air en eau par l'action de l'humide ou en feu par l'action du chaud. *De la génération et de la corruption*, II, 3.

<sup>2</sup> L'erreur du traducteur a malheureusement éloignée Averroès du ce sens de ce passage, car le but d'Aristote est uniquement de montrer que les Présocratiques devaient tenir compte de la génération mutuelles des quatre éléments s'ils voulaient réellement déterminer quel est l'élément primitif.

premier élément (84) est due à la condensation et à la raréfaction, car ils sont tous différents par la quiddité et la définition, comme la différence de la chair et les os par rapport aux quatre éléments et comme la différence de l'os par rapport à la chair.

**C** Ce propos est loin d'être un récit à leur sujet et une excuse au sujet de cette difficulté qui résulte pour eux, je veux dire, quand il dit : « *Quant à la fin, ils diffèrent considérablement* ». C'est comme s'ils disaient : quant à leur différence en eux-mêmes, elle est minime, car elle n'est due qu'à la condensation et à la raréfaction simple et non double. Quant à la fin, si les êtres naissent à partir d'eux, ils diffèrent considérablement à cause de la grande pluralité du mélange des espèces de condensation et de raréfaction qui existent dans les <corps> simples. Mais le rapport de chacun de ces êtres à la nature, dont ils étaient convaincus que parmi les quatre corps, elle était <par excellence> l'élément, signifie qu'ils n'invoquaient pas, pour leurs théories, ce genre d'excuse. Je veux dire, que celui qui soutenait que le feu est l'élément soutenait que le feu est la quiddité de tous les êtres et qu'ils deviennent tous feu à la fin, de la même manière que ceux qui soutiennent que c'est l'air ou l'eau.

### Texte 13, 988b 34-989a 5, p. 84-85

#### Aristote a dit :

[35] Quant à la plus importante de toutes ces opinions pour l'ordre, c'est de dire qu'ils naissent du mélange premier<sup>1</sup>, [989a] qui est le plus petit des corps<sup>2</sup>. C'est pourquoi tous ceux qui ont soutenu que le feu est principe, l'établissent et le soutiennent. C'est de ce point de vue que chacun d'eux admet que cela est la définition de l'élément, je veux dire, cette chose parmi les corps, dont le rang est dernier<sup>3</sup>.

### Commentaire 13, p. 85-86

**A (85)** Il a dit : Quant à la plus préférable des opinions qui a été énoncée au sujet des éléments, et qui est la plus à même de corroborer ce qui apparaît de la définition de l'élément et qui révèle les causes de ce qui apparaît dans les choses changeantes, c'est de dire que ces éléments sont composés du mélange premier, propre aux corps indivisibles.

**B** Quand il dit : « *C'est pourquoi tous ceux qui ont soutenu que le feu est le principe, l'établissent le soutiennent* ». Il veut dire : c'est pourquoi, il s'ensuit nécessairement pour celui qui a soutenu que le feu est le principe d'admettre que ce sont les corps indivisibles qui sont l'élément. En effet, puisque le feu n'est devenu pour eux principe que parce qu'il est plus subtil et qu'il est plus léger en vertu de la petitesse des parties, les petites parties devraient donc être le principe.

**C** Quand il dit : « *C'est de ce point de vue que chacun d'eux admet que c'est cela la*

---

<sup>1</sup> « *Le plus élémentaire de tous semblerait être le premier dont ils naissent par assemblage* », p. 97.

<sup>2</sup> « *Or, un tel élément serait le corps formé des parties les plus petites et le plus léger* », p. 98.

<sup>3</sup> Cette digression n'est pas présente dans le texte d'A Jaulin.

*définition de l'élément, je veux dire, celui dont le rang est dernier* ». Il veut dire : tous ceux qui ont soutenu les atomes, admettent que la définition de l'élément (86) est ce dont le rang est dernier dans l'être et premier dans le temps et la génération. Ce n'est <donc> pas ceux qui ont soutenu que c'est l'un des corps simples, car le rang d'aucun de ces corps n'est dernier dans l'être. <En d'autres termes>, il veut dire que c'est uniquement cet argument qui correspond à la définition de l'élément et qui doit être soutenu par celui qui admet la définition de l'élément. Quant à celui qui n'a pas soutenu les atomes, il ne peut énoncer la définition de l'élément.

## Texte 14, 989a 5-18, p. 86-87

### Aristote a dit :

[5] Quant à ceux qui ont soutenu que l'élément est un et que c'est la terre<sup>1</sup>, il est manifeste qu'ils n'ont énoncé cela qu'à cause de la grosseur des parties. Quant aux trois éléments, chacun d'eux s'attribue l'un d'eux : certains ont soutenu que c'est le feu, d'autres l'eau et d'autres l'air, et ne soutiennent pas qu'il émane quelque chose de la terre comme le font la plupart des gens qui affirment que tout est [10] terre. <En effet>, Hésiode<sup>2</sup> soutient que la terre est le principe premier des corps<sup>3</sup> et était convaincu que cela est une chose manifeste<sup>4</sup>. Donc, selon ce raisonnement, aucun de ceux qui ont soutenu que c'est uniquement le feu, ni aucun de ceux qui ont posé que l'air est plus dense que le feu et plus subtil que l'eau [15] ne dit vrai<sup>5</sup>. Si ce qui est premier dans la génération est par nature dernier dans l'être<sup>6</sup> et si ce qui est cuit et séparé<sup>7</sup> est dernier dans la génération, celui qui dit que l'eau est antérieure à l'air et que la terre est antérieure à l'eau a dit le contraire.

---

<sup>1</sup> Une fois de plus, le traducteur se trompe, car comme Aristote l'a exposé au début du chapitre, aucun présocratique n'a posé la terre comme principe : « *Aucun de ceux qui en citent un seul n'a soutenu que la terre est l'élément* », trad. A. Jaulin, p. 98.

<sup>2</sup> « *Donc, avant tout, fut Chaos, puis Terre au large sein, résidence, à jamais inébranlable de tous les êtres* », Hésiode, *Théogonie*, v. 116, trad. E. Bergougnan, Paris, Classique Garnier, 1958, p. 32.

<sup>3</sup> « *La terre est le premier des corps* », p. 98.

<sup>4</sup> « *Si ancienne et populaire se trouve être cette conception* », p. 98

<sup>5</sup> Le traducteur se trompe, car nous lisons dans les deux éditions françaises : « *Donc, selon ce raisonnement, qu'on cite un de ces éléments autre que le feu ou qu'on le pose plus dense que l'air ou plus léger que l'eau* », trad. A. Jaulin, Paris, Vrin, 2009, p. 98.

<sup>6</sup> L'édition française dit le contraire : « *Si ce qui est postérieur par la génération est antérieur par nature* », p. 98.

<sup>7</sup> A. Jaulin emploie le terme « *assemblé* », qui est plus approprié, p. 98. Ce que dit ici Aristote au sujet de la cuisson est exposé également dans le livre *Dzêta*. En effet, il compare les différentes parties d'un animal avec les différentes parties composant un plat cuisiné afin de montrer qu'aucune partie d'un tout n'est dite substance par soi, car elles sont inséparables en acte de ce dont elles font parties : « *Il est manifeste que même la plupart des choses considérées comme des substances sont des puissances : les parties des animaux... et la terre, le feu et l'air ; en effet, aucune de ces choses n'est une, mais elles sont comme un tas avant d'être cuites* », *Dzêta*, 1040b5-9, trad. A. Jaulin, Paris, Garnier Flammarion, p. 275.



**A (87)** Il dit : « *Quant à ceux qui ont affirmé que la terre est l'élément, il est manifeste qu'ils n'ont énoncé cela qu'à cause de la grosseur des parties* », car si la légèreté est la cause de la petitesse des parties, il est nécessaire que l'épaisseur soit la cause de la grosseur. Or, ceux-là, conformément à ce qu'il dit, ont soutenu au sujet de l'élément le contraire de ce qu'implique sa disposition, car celui dont le rang est naturellement dernier est le plus petit.

**B** Quand il dit : « *Quant aux trois éléments, chacun d'eux s'attribue l'un d'eux* » jusqu'à son propos : « *Cela est une chose manifeste* ». Il veut dire : étant donné que celui qui pose un élément s'éloigne de ce que ne requiert pas la définition de l'élément, aucun physicien n'a soutenu que la terre est l'élément et n'ont soutenu que les trois. Celui qui a soutenu le feu<sup>1</sup> est plus proche de la définition de l'élément, mais certains ont soutenu l'air<sup>2</sup> ou l'eau<sup>3</sup> et tous deux sont plus éloignés, car d'un côté, il est proche, et de l'autre, il s'en éloigne. En effet, celui qui a soutenu l'air est proche parce que l'air est pour lui constitué de parties plus petites que l'eau, et il s'en éloigne parce que l'air est constitué de parties plus grandes que le feu. Il en est le même pour celui qui a soutenu l'eau, car elle est plus subtile que la terre et plus grosse que l'air. L'homme **(88)** qu'il mentionna est un homme qui est connu pour l'institution des lois et des énigmes religieuses chez eux<sup>4</sup>.

**C** Quand il dit : « *Donc, suivant ce raisonnement, aucun de ceux qui ont affirmé que c'est uniquement le feu, ni aucun de ceux qui ont posé que l'air est plus dense que le feu et plus subtil que l'eau ne dit vrai* ». Il veut dire : donc, suivant le raisonnement de celui qui a soutenu que la terre<sup>5</sup> est l'élément parce qu'elle est constituée de plus grandes parties, la doctrine de celui qui soutient que c'est le feu, l'air ou l'eau n'est pas une doctrine exacte. D'une part, parce que le raisonnement de celui qui a soutenu le feu est contraire à celui-ci, et de l'autre parce que le raisonnement de ceux qui ont posé les deux autres corps, implique que le grand viendrait du petit et le petit du grand. Ce qui est contradictoire.

**D** Ensuite il a dit : « *Si ce qui est premier dans la génération est par nature dernier dans l'être et si ce qui est cuît et distinct est dernier dans la génération, celui qui dit que l'eau est antérieure à l'air et que la terre est antérieure à l'eau a dit le contraire* ». Il veut dire : si ce qui est premier dans la génération et dernier par nature est l'élément, et si ce qui est engendré en dernier dans le temps est ce qui vient à l'être et se distingue de l'élément ou de ce qui est cuisiné à partir de lui, ou comme tu souhaites l'appeler, celui

---

<sup>1</sup> Il est question d'Héraclite d'Ephèse (vers 567-480 av. J.-C.) qui donnait le Feu pour début et pour fin au monde.

<sup>2</sup> Anaximène de Millet (vers 586-526 av. J.-C.), disciple d'Anaximandre et de Parménide. Il considérait l'Air comme étant l'élément primordial.

<sup>3</sup> Thalès de Milet (vers 620-545 av. J.-C.) pour qui l'Eau était le principe de l'univers.

<sup>4</sup> Averroès fait allusion au rôle considérable des œuvres d'Hésiode dans la société grecque. La *Théogonie* était considérée comme un véritable manuel dans lequel est présenté, outre une généalogie des dieux, une explication de la naissance de l'univers. *Les Travaux et les jours*, est une œuvre morale où le travail se fonde sur le mythe de Pandore et la loi de la justice sur celui des races. On comprend dès lors le commentaire d'Averroès à son sujet.

<sup>5</sup> Averroès acquiesce donc à l'erreur du traducteur, selon laquelle il y'aurait des philosophes qui ont soutenu la terre comme principe.

qui dit que l'air est l'élément du feu, l'eau l'élément de l'air, et en général, celui qui pose le plus gros comme élément du plus subtil soutient le contraire de la définition de l'élément. Car, si l'eau était antérieure à l'air dans la génération et que l'eau est constituée de parties plus grandes que celles de l'air, il pose le plus grand comme antérieur au plus petit dans la génération et qu'il est son élément. (89) <Or>, il est manifeste que le plus petit est antérieur au plus grand dans la génération, puisque le plus grand se décompose en plus petit. Ceux-là ont donc soutenu, comme il le dit, le contraire de celui qui soutient que le plus petit est l'élément du plus grand, et c'est ce qui est en accord avec la définition de l'élément.

## Texte 15, 989a 18-301, p. 89-90

### Aristote a dit :

Nous avons donc évoqué à partir de ces raisonnements ce que nous avons à dire à ceux qui ont posé une seule cause<sup>2</sup>. [20] C'est cette même voie que nous empruntons avec ceux qui ont posé plus d'une comme Empédocle qui affirme qu'il y a quatre corps matériels, car ces mêmes conséquences s'ensuivent nécessairement pour lui, et d'autres lui sont propres. Nous avons dit que nous voyons les choses se transformer les unes dans les autres, puisqu'elles ne restent jamais dans le même état comme le feu, la terre et le corps lui-même. Nous les avons également évoqué dans nos notre propos sur les choses naturelles<sup>3</sup>, [25] et sur la cause des choses en mouvement, s'il convient d'en poser une ou deux<sup>4</sup>. Celui qui supprime l'altération en général ni ne dit vrai ni ne tient un propos convenable, car il s'ensuit nécessairement pour celui qui parle ainsi que le froid ne viendra pas du chaud, ni le chaud du froid,

---

<sup>1</sup> Après avoir exposé les absurdités qui surviennent pour ceux qui posent la corporéité comme principe, Aristote s'attache dans ce passage à démontrer les absurdités qui surviennent à Empédocle, car quand bien même il pose les quatre éléments comme principe, il s'ensuit les mêmes conséquences pour lui.

<sup>2</sup> C'est à dire, la cause matérielle.

<sup>3</sup> Cette première objection à l'égard de la doctrine d'Empédocle est également exposée dans le traité *Du Ciel*, III, 7 et dans *De la génération et de la corruption*. En effet, les quatre éléments ne peuvent être principes, car ils se transforment les uns dans les autres et ne sont donc pas identiques : « *Mais on pourrait peut-être s'étonner des gens qui disent, à la façon d'Empédocle, que les éléments des corps sont multiples sans se transformer les uns dans les autres : comment leur est-il possible de dire que les éléments sont comparables* », II, 6, 333a16, trad. M. Rashed, Paris, Les Belles Lettres, 2005. « *Par ailleurs, s'ils naissent par décomposition en surface, tout d'abord il est étrange que tous ne puissent pas s'engendrer les uns dans les autres ; c'est pourtant ce que ces philosophes sont contraints de dire et qu'ils disent* », *Traité du Ciel*, III, 7, 306a1-6, trad. P. Pellegrin, Garnier Flammarion, p. 351.

<sup>4</sup> Le sens de cette phrase est différent de l'édition française, établie par A. Jaulin traduit : « *(Ces sujets ont été abordés dans nos traités sur la nature) et quant à savoir s'il faut poser une seule cause des choses en mouvement ou deux, on doit penser que cela n'a pas du tout été traité correctement ni convenablement* », p. 99. Or, ce passage renvoie précisément à la deuxième objection contre Empédocle, dans laquelle Aristote lui reproche le rôle indéterminé des deux causes que sont l'amour et la haine.

puisque une seule chose ne recevra pas les contraires<sup>1</sup>. C'est pourquoi, la même nature engendrée doit être [30] feu ou eau. <Or>, c'est ce qu'il ne dit pas.

### Commentaire 15, p. 90-93

**A (90)** Il a dit : ces objections sont donc celles qu'il faut utiliser avec ceux qui soutiennent que la cause matérielle est n'importe lequel de ces trois ou quatre corps.

**B** Ensuite il a dit : « *C'est cette même voie que nous empruntons avec ceux qui ont posé plus d'une comme Empédocle qui affirme qu'il y a quatre corps matériels* ». Il veut dire : de même qu'il s'ensuit nécessairement pour ceux qui posent un seul élément que cet élément soit composé de parties, de même cela s'ensuit nécessairement pour Empédocle, car chacun d'eux ne conçoit la génération que par l'union des parties et la corruption par leurs séparations. Il s'ensuit donc nécessairement pour eux tous l'existence d'une chose antérieure à l'élément. La cause en est qu'aucun d'eux n'a soutenu l'altération.

**C** Quand il dit : « *Car ces mêmes conséquences s'ensuivent nécessairement pour lui, et d'autres lui sont propres* ». Il veut dire : en effet, parmi les absurdités qui s'ensuivent nécessairement pour Empédocle, il y a des choses qui sont comme celles qui s'ensuivent pour celui qui soutient que l'élément est l'un des quatre corps, et d'autres qui lui sont propres.

**D (91)** Quand il dit : « *Nous avons dit que nous voyons les choses se transformer les unes dans les autres, puisqu'elles ne restent jamais dans le même état comme le feu, la terre et le corps lui-même* ». Il veut dire : nous avons montré dans la science physique que puisque ces quatre corps se transforment les uns dans les autres dans leurs accidents et dans leurs substances formelles alors qu'ils sont un par la corporité désignée, il est apparu qu'ils ne peuvent venir à l'être par l'union et la séparation, je veux dire par la condensation et la raréfaction, car la raréfaction et la condensation ne nécessitent de changement ni dans la substance ni dans la qualité puisque elles rentrent dans <la catégorie de> la position. De la même manière, il s'ensuit nécessairement pour ceux qui soutiennent que les éléments sont les corps indivisibles qu'il n'y a d'altération ni dans la substance, ni dans la qualité, ni changement du même corps de la petitesse à la grosseur, je veux dire dans la quantité continue en tant que telle, ni d'une forme à une forme. <Or>, cette absurdité est commune à Empédocle, ainsi qu'à ceux qui affirment que ces quatre corps sont les éléments premiers et que la génération a lieu par union et séparation.

**E** Ensuite il a dit : « *Nous les avons déjà évoqué dans notre propos sur les choses naturelles et sur la cause des choses en mouvement, s'il convient de poser une ou deux causes* ». Il veut dire : il a déjà discoursu sur ces choses dans la science physique<sup>2</sup>, car c'est le l'endroit où il doit en discuter, et ne fait que rappeler dans cette science ce qui en a été démontré dans la science physique (92) pour les étudier ensuite en tant qu'ils

---

<sup>1</sup> Ce passage constitue la troisième objection contre la doctrine d'Empédocle, à savoir que ce dernier n'a pas posé de sujet entre les contraire afin de garantir la permanence de ce qui change.

<sup>2</sup> La référence d'Averroès est vague, car cette objection contre la doctrine d'Empédocle est exposée, comme nous l'avons dit plus haut, dans le traité *Du ciel*, III, 7, et dans *De la Génération et de la corruption*, II, 6.

sont des êtres, non pas du point de vue où elles sont principe d'un corps naturel mais en tant que principe de la substance. En effet, il y a des choses qui sont examinées dans cette science, c'est-à-dire que leur recherche et le questionnement ne sont que du point de vue où ils sont appropriés à cette étude, tandis que la preuve de la véracité de la question ou sa nullité est exposée à partir de la science physique. Par exemple, il se demande ici s'il existe une substance première antérieure aux substances sensibles, et pose ensuite ce qui a été démontré dans la science physique, à savoir qu'il y a un premier moteur qui ne se meut ni par essence ni par accident et qu'il est le principe du corps qui se meut de manière circulaire<sup>1</sup>, et c'est dans cette science qu'il résout également les difficultés qui émanent de son existence<sup>2</sup>.

**G** Quand il dit : « *Celui qui supprime l'altération en général, ni ne dit vrai ni ne tient un propos convenable, car il s'ensuit nécessairement pour celui qui parle ainsi que le froid ne viendra pas du chaud, ni le chaud du froid* ». Il veut dire : ceux-là ne parlent pas justement lorsqu'ils ont supprimé dans les éléments l'altération qui est dans la qualité et dans la substance, car lorsqu'ils ont fait des éléments ou de l'élément des choses simples, ni ce qui est chaud ne peut se transformer en froid ni le froid en chaud. En effet, une seule chose ne peut recevoir l'affection pour se transformer de chaleur en froideur ou de froideur en chaleur, et en général d'un contraire à un autre. Or, cela est contraire à ce que nous percevons. De la même manière, **(93)** si l'élément était un corps simple, il ne peut se transformer de grandeur en petitesse ni de petitesse en grandeur.

**H** Quand il dit : « *C'est pourquoi, la même nature engendrée devrait être [30] feu ou eau. <Or>, c'est ce qu'il ne dit pas* ». Il veut dire : s'il n'y avait pas d'altération dans la substance, je veux dire dans l'élément ou les éléments, la nature des choses qui sont composées à partir des éléments doit être identique à la nature de l'élément, de sorte que si l'élément était le feu pour celui qui soutient que c'est le feu, la nature de toutes les choses serait feu, et si l'élément était l'eau, toutes les choses serait eau. Or, aucun d'eux n'affirme cela, je veux dire, que les choses qui sont composées à partir des éléments coïncident avec l'élément dans le nom et la définition<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> En effet, c'est dans le livre VIII de la *Physique* qu'Aristote démontre l'existence d'un premier moteur immobile. L'existence de ce premier moteur qui n'est mû par rien d'autre que lui-même est nécessaire pour expliquer le mouvement, car il nous prémunit contre l'infinité du mouvement : « *Si donc tout ce qui est mû est mû par quelque chose, et que le premier moteur soit mû, mais non par autre chose, nécessairement il est mû par lui-même* », *Physique*, VIII, 256a 20-21, Vrin, p. 286.

<sup>2</sup> Averroès fait allusion entre autres à la quatrième aporie dans laquelle Aristote s'interroge sur l'existence des substances autres que les substances sensibles : « *Voici encore une question qui rentre dans les choses que nous devons nécessairement discuter : c'est de savoir si l'on ne doit reconnaître que des substances sensibles, ou s'il y'en a d'autres en dehors de celles-là ; si ces autres substances sont d'un seul genre, ou s'il y'en a plusieurs genres, comme le pensent ceux qui supposent, outre les Idées, les choses mathématiques intermédiaires entre le monde des Idées et le monde sensible* », livre Beta, 995b 14-18, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1986, p. 71.

<sup>3</sup> Averroès s'éloigne du texte car le but d'Aristote dans ce passage est de formuler une troisième objection contre la doctrine d'Empédocle, à savoir la nécessité de poser un sujet entre les contraires et qui demeure sous le changement et qui garantit la permanence de ce qui change.

**Aristote a dit :**

Quant à Anaxagore qui était d'opinion qu'il y avait deux éléments<sup>2</sup>, il en était convaincu particulièrement à partir d'un argument qu'il n'a pas lui-même explicité, en suivant une duperie conduisant nécessairement à cela.<sup>3</sup> Il est absurde que l'existence soit dans un état et d'en dire le contraire<sup>4</sup>, <car si>, toutes les choses étaient mélangées au principe<sup>5</sup>, [989b] il s'ensuit nécessairement qu'elles étaient au départ sans mélange, et que ce ne sont pas les petites parties qui sont la cause du mélange des choses<sup>6</sup>, et outre cela, <parce que> les affections et les accidents seraient séparés des substances, car leur mélange et leur séparation seraient simultanément.<sup>7</sup> Et, celui qui s'attache à la poursuite du vrai dans ce qu'il dit, s'approchera de l'exactitude dans ses propos<sup>8</sup>.

Commentaire 16, p. 94-95

**A (94)** Il a dit : Quant à Anaxagore qui était d'opinion qu'il y' avait deux causes, l'intellect en tant qu'il est actif et les homéomères<sup>9</sup> qui sont dans le mélange, c'est un raisonnement qui n'a pas été complètement explicité, c'est à dire, qu'il n'a ni montré la

---

<sup>1</sup> Après avoir évoqué les limites de la doctrine d'Empédocle, Aristote aborde dans ce passage les limites de la thèse d'Anaxagore, selon laquelle l'intellect et les homéomères sont causes du tout.

<sup>2</sup> C'est à dire, le *Nous* et les *Homéomères*.

<sup>3</sup> « *Mais, il aurait pourtant de toute nécessité suivi ceux qui l'y aurait conduit* », p. 99.

<sup>4</sup> Le texte arabe est différent du texte établi par A. Jaulin « *En effet, bien qu'il soit absurde, pour d'autres raisons aussi* », p. 99.

<sup>5</sup> Nous avons ici une variante, car l'équivalent de « *principe* » dans la traduction d'A. Jaulin est « *au début* ». Or, Averroès dans son commentaire à cette proposition, explique ce principe par « *le mélange* ».

<sup>6</sup> Le deuxième argument évoqué par Aristote est complètement différent dans le texte arabe, car son but est de montrer que si tout était mélangé avec tout, cela impliquerait que toutes les essences étaient mélangées, de sorte que l'essence du musicien était mélangée avec celle de la ligne, et le blanc avec le musicien, ce qui est complètement absurde : « *Parce qu'il n'est pas naturel que n'importe quoi se mélange avec n'importe quoi* », trad. A. Jaulin, p. 99. Par ailleurs, bien que le sens soit identique, J. Tricot traduit différemment : « *Qu'en outre, il n'est pas naturel que des essences quelconques se mêlent ainsi au hasard* », Paris, Vrin, 1986, p. 72. Or, le traducteur énonce que les homéomères ne sont pas causes du mélange.

<sup>7</sup> Autre variante : « *Car c'est des mêmes choses qu'il y a mélange et séparation* », p. 99.

<sup>8</sup> C'est la deuxième erreur commise par le traducteur dans ce texte. En effet, le sens de cette proposition dans les éditions occidentales consiste à dire que les explications qui ont été avancées par Anaxagore sont loin d'être pertinentes et convaincantes, alors que sa solution est originale, car en posant des principes abstraits, il se distingue radicalement de la plupart des présocratiques qui n'ont posé que des principes corporels : « *Si on le suivait en articulants complètement ce qu'il veut dire, peut-être serait-il manifeste que ce qu'il dit est assez nouveau* », trad. p. 99. D'ailleurs, c'est ce caractère approximatif du texte qui va conduire Averroès à s'éloigner du sens de cette proposition, car il avance deux explications, qui malheureusement ne correspondent pas au sens de ce passage.

<sup>9</sup> Littéralement, « *les corps aux parties semblables* ».

modalité de l'existence des homéomères dans le mélange, ni ne l'a soutenu à partir d'une déduction convaincante, mais uniquement en vertu de raisonnements fallacieux qui l'ont nécessairement conduit vers cela.

**B** Quand il dit : « *Il est absurde que l'existence soit dans un état et d'en dire le contraire* ». Il veut dire : il est hideux que l'homme dise quelque chose au sujet du principe des êtres <alors qu'ils> sont à l'évidence dans un état contraire de ce qui a été dit de leurs principes.

**C** Quand il dit : « *<Car si> toutes les choses étaient mélangées au principe* », est un exposé au sujet d'Anaxagore. Il veut dire par « le principe » ce qu'il appelle le mélange, et par « ce qui est mélangé », les homéomères.

**D** Quand il dit : « *Il s'ensuit nécessairement qu'elles étaient au départ sans mélange* ». Il veut dire : si au commencement, les choses étaient mélangées, ils s'ensuit nécessairement pour Anaxagore, qu'elles ne l'étaient pas au préalable. **(95)** Le mélange ne sera donc pas principe, car le mélange n'est compréhensible qu'à la suite de la séparation. <Or>, c'est quelque chose d'incompréhensible que de dire qu'elles étaient au début mélangées.

**E** Ensuite, il a mentionné une autre absurdité qui découle nécessairement de l'argument d'Anaxagore selon lequel les parties semblables et mélangées sont les plus petites parties. Il lui rétorque donc que le véritable mélange n'est pas dû à la petitesse des parties, car ce mélange n'est que dans la sensation, alors que le véritable mélange ne consiste que dans l'altération <des choses> mélangées les unes dans les autres, jusqu'à ce qu'une forme intermédiaire en soit engendrée à partir des choses mélangées. Par exemple, la forme de l'hydromel est produite à partir du mélange du vinaigre, du miel et de l'eau.

**F** Ensuite il a exposé une autre absurdité en disant : « *Et outre cela, <parce que>, les affections et les accidents seraient séparés des substances, car leur mélange et leur séparation seraient simultanément* ». Il veut dire : et en outre, parce que les accidents seraient séparés des substances lorsque les substances sont mélangées, de sorte que le mélange des substances et leurs séparations des accidents seraient simultanément. <Or>, les substances ne sont exemptes ni des affections ni des accidents<sup>1</sup>.

**G** Quand il dit : « *Celui qui s'attache à la poursuite du vrai dans ce qu'il dit, s'approchera de l'exactitude dans ses propos* ». C'est comme si nous comprenons de ce passage que l'intention d'Anaxagore, à travers ces arguments, est soit pour être célèbre, soit de faire triompher une opinion admise et digne d'éloge. <Mais>, le plus vraisemblable est qu'il n'a imaginé cela que pour rechercher la célébrité et la gouvernance, car il n'y avait pas à son époque une loi qui accuse le contemplateur de vouloir aider les hommes de son époque afin de ne pas être exclu de la loi, de sorte qu'il encourra un préjudice considérable<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> En effet, si tout était mélangé et séparé, les qualités et les accidents, qui n'ont d'existence pour un aristotélicien que dans une substance, existeraient en soi. Or, en suivant le raisonnement d'Anaximandre, car il serait possible de les séparer.

<sup>2</sup> Le sens de cette proposition est très obscur. En effet, Averroès reprocherait à Anaxagore d'avoir entrepris ses recherches pour une finalité autre que le savoir lui-même. Toutefois, cette explication est très conjecturale.

**Aristote a dit :**

Quant au fait que rien n'était distinct à l'origine cela est manifeste, puisqu'il n'est pas vrai d'affirmer au sujet de cette substance qu'elle est dans un état. Je dis qu'elle n'était ni blanche, ni noir, ni grise, ni d'une autre couleur, mais nécessairement incolore, et contenait la négation de toutes ces **[10]** couleurs<sup>1</sup>. De la même manière, elle était sans mélange<sup>2</sup> (c'est pourquoi, elle ne contenait en elle-même aucune homéomère<sup>3</sup>), et en aucun cas, nous croyons qu'elle avait une qualité, ni une quantité ni quoi que ce soit d'autre, car ce qui est dit d'une chose particulière, ce sont les espèces, et cela est impossible (*il y a un blanc*)<sup>4</sup>.

Commentaire 17, p. 96-98

**A (96)** Il a dit : quant au fait que le principe à partir duquel il y a génération, à savoir le principe matériel, ne doit contenir aucune chose en acte qui vient à l'être à partir de lui, cela est manifeste, puisque ce principe ne doit avoir aucune des propriétés à partir desquelles elle a été engendrée. En effet, si tous les attributs substantiels et accidentels sont engendrés à partir de lui et que ce qui vient à l'être **(97)** ne provient pas de l'être mais du non-être, il est manifeste que ce principe ne doit avoir aucune propriété qualitative, ni accidentelle, ni substantielle, ni aucune propriété quantitative, car s'il avait ne serait-ce que l'une d'elles, cette chose existerait avant même de venir à l'être, alors qu'il est manifeste que ne vient à l'être que ce qui n'est pas. C'est pourquoi, elle doit contenir, comme il l'a dit, la négation de toutes les couleurs et de toutes les formes. C'est ce qu'il a signifié lorsqu'il a dit : « *De la même manière, elle était sans mélange* ». C'est-à-dire qu'elle n'était mélangée avec aucune nature. C'est pourquoi, comme il le dit, elle ne contenait aucun homéomère.

**C** Quand il dit : « (*c'est pourquoi, elle ne contenait en elle-même aucune homéomère*), et en aucun cas, nous croyons qu'elle avait une qualité, ni une quantité ni quoi que ce soit d'autre, car, ce qui est dit d'une chose particulière, ce sont les formes, et cela est impossible ». Il veut dire : en outre, il est impossible de croire qu'il est vrai de la prédiquer, par exemple, qu'elle est douée d'une qualité ou d'une quantité ou quelque chose d'autres parmi les genres de l'être, car si cela était ainsi, elle serait un genre pour les êtres qui seront prédiqués sur elle à juste titre, et ces êtres seraient des espèces et elle leur genre.

---

<sup>1</sup> « *Sinon il y aurait eu une de ces couleurs* », p. 99.

<sup>2</sup> « *C'était aussi sans saveur et sans aucune autre qualité semblable* », p.99. Toutefois, si nous admettons que le mélange est une qualité, alors le sens de cette proposition n'est pas différent de l'édition française.

<sup>3</sup> Cette proposition n'a pas d'équivalent dans aucune des deux éditions françaises. C'est pourquoi, nous l'avons mise entre parenthèse, car nous qu'elle probablement été ajoutée par le traducteur. D'ailleurs, elle n'a pas été commentée par Averroès

<sup>4</sup> L'éditeur signale à tort que le texte est incomplet, car le début du texte dix-huit nous montre que le texte ne comporte aucune corruption.

**D** <Or>, Il n'a dit cela, que parce qu'il est manifeste ou selon ce qui sera expliqué ultérieurement, que le genre est autre que la matière. En effet, le genre est la forme commune, tandis que la matière, du point de vue où elle ne doit rien contenir en acte de ce qu'elle reçoit, n'a absolument aucune forme, ni générale ni particulière, mais ne reçoit, en premier lieu, que la forme commune par l'intermédiaire de laquelle elle reçoit ensuite le reste des formes, y compris les formes individuelles, alors qu'elle est numériquement une, du point de vue où elle est le substrat **(98)** des formes individuelles, et multiple par les formes du point de vue où elle est divisible par elles. En général, elle est semblable au genre, sauf qu'elle se différencie du genre en tant qu'elle est numériquement une pour beaucoup <de choses>, du point de vue où elle est en puissance, <tandis que> le genre est un par la forme intermédiaire entre l'acte et la puissance dans plusieurs choses. C'est pourquoi, il est vrai de prédiquer le genre sur plusieurs d'espèces ainsi que sur les individus de ces espèces, alors qu'il n'est pas vrai de prédiquer la matière ni sur les espèces qui sont engendrées à partir d'elle, ni sur ses individus. <Du reste>, les anciens, tel qu'Alexandre, ont écrit un livre selon lequel le genre est autre que la matière, et que nous évoquerons dans ces livres<sup>1</sup>.

## Texte 18, 989b 13-29, p. 98-99

### Aristote a dit :

<Quant> tout était mélangé<sup>2</sup>. Il répond dès lors en disant que **[15]** tout était mélangé à l'exception de l'intelligence, et qu'elle seule est pure et sans mélange. Ainsi, à partir de ces choses, il doit dire que les principes sont tantôt l'un, qui est simple et sans mélange, <et tantôt l'autre> tel que nous posons l'indéfini avant qu'il ne soit défini

---

<sup>1</sup> L'explication d'Averroès ressemble fortement à l'explication que donne Alexandre d'Aphrodise dans son Épître sur la différence entre le genre et la matière. Ce traité en grec a été publié I. Burns dans...II, 4-28. Il a été traduit en arabe par Ishâq ibn Hunayn et imprimée par A. Badawi, dans *Commentaires sur Aristote perdus en grec et autres épîtres*. Beyrouth, Dar el-Mahreq, 1986, p. 52-55. C'est à partir de cette version arabe que nous traduisons quelques extraits afin de montrer la similitude entre ce texte et l'explication que donne Averroès sur le genre et la matière : « *La matière est autre que le genre, car la matière demeure lorsque la substance composée est séparée et que la substance est composée d'une forme et d'une matière, de sorte que si la substance est corrompue, la matière demeure. Quant au genre, même s'il fait partie des choses simples, il est assimilé aux genres des espèces et des accidents, car il n'est pas composé à partir de la forme première et de la matière, mais à partir de la substance matérielle et de quelques formes. C'est pourquoi, nous disons du genre qu'il est composé s'il est joint à la substance matérielle...En outre, la matière est première et précède chaque corps matériel, car elle n'est pas en acte mais en puissance. Si donc elle reçoit la forme, il en résultera la substance, de sorte que la matière sera première et antérieure à la chose composée. Quant au genre, il existe à partir de tous les individus matériels, je veux dire, que si quelqu'un pense à la chose à laquelle participe toutes les choses, il la prend comme une seule chose en l'établissant comme étant un genre pour les individus, de sorte que ce qui établit le genre et son existence réside dans la pensée » , p. 54 et 55.*

<sup>2</sup> Le texte arabe ne contient pas la suite de cette proposition, que nous retrouvons dans les deux éditions françaises : « *De fait, il y aurait déjà eu distinction* », trad. A. Jaulin, p. 100. « *Une forme particulière eût exigée, en effet, une séparation préalable* », trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1986, p. 73.



et ne contienne une espèce quelconque. Celui qui soutient donc l'autre raisonnement ou quelque chose qui s'en approche, ne parle ni justement ni clairement, [20] en particulier ceux que nous venons de mentionner<sup>1</sup>. Mais ces raisonnements ne conviennent qu'à la discussion sur la génération, la corruption et le mouvement, et cette investigation sur cette substance, sur les principes et les causes est suffisante<sup>2</sup>. Quant à ceux qui considèrent tous les êtres, [25] et qui affirment que, parmi les êtres, les uns sont sensibles, les autres non, et il est une évidence que, de la façon qu'ils ont adoptée, ils étudient les deux genres. C'est pourquoi, si quelqu'un veut vérifier ce qu'ils ont dit pour savoir s'ils ont raison ou non, pourra le faire à partir de l'investigation que nous menons maintenant<sup>3</sup>.

### Commentaire 18, p. 99-101

**A (99)** Quand il a dit : « *Ainsi, à partir de ces choses, il doit dire que les principes sont tantôt l'un, qui est simple et sans mélange* ». Il veut dire : à partir de ce que nous avons dit, il doit dire que les principes sont parfois indéterminés et parfois déterminés. Ils sont indéterminés et en puissance, car s'ils n'étaient ainsi, il n'y aura pas de génération, et ils sont déterminés, car s'ils ne l'étaient pas, ce qui viendra à l'être à partir d'eux ne sera pas déterminé.

**B** Ensuite il a dit : « *Celui qui soutient donc l'autre raisonnement ou quelque chose qui s'en approche, ne parle ni justement ni clairement* ». Il veut dire : outre cela, celui qui soutient l'autre raisonnement, à savoir que l'élément et le principe<sup>4</sup> existe en acte à partir de la nature des choses dont il est le principe, ne parle pas justement. Par cela, il fait allusion à eux tous, car aucun d'eux (100) n'a posé le principe matériel séparément des choses qui viennent à l'être à partir de lui, de sorte qu'il n'y aura pas de génération, car la génération n'est qu'à partir de ce qui est en puissance et non de ce qui est en

---

<sup>1</sup> Le traducteur se trompe, car le but d'Aristote, dans cette proposition est de montrer ce qui distingue Anaxagore des physiologues. En effet, il se distingue de ces derniers car il a posé comme principes des concepts abstraits, si bien qu'il est de ce point de vue semblable au penseurs modernes, tels que Parménide et Platon : « *Mais il veut signifier pourtant (20) une doctrine très proche des doctrines postérieures, et plus encore des manières de voir actuelles* ». p. 100. Or, la manière avec laquelle le traducteur a rendu ce passage montre qu'il n'est pas question d'Anaxagore mais plutôt de l'ensemble des doctrines anciennes qui ont été évoquées précédemment. D'ailleurs, c'est en ce sens qu'Averroès va interpréter ce passage en faisant notamment allusion à Empédocle.

<sup>2</sup> C'est la deuxième erreur du traducteur dans ce texte, car il ne mentionne nullement l'argument qu'Aristote utilise pour invalider les doctrines des physiologues, à savoir qu'ils n'ont recherché que les causes des êtres sensibles, alors qu'il existe aussi des êtres qui ne le sont pas : « *Mais ces philosophes sont seulement familiers des raisonnements sur la génération, la corruption et le mouvement, car ils recherchent presque uniquement les principes et les causes d'une telle substance* », trad. A. Jaulin, p. 100.

<sup>3</sup> Bien que le sens soit identique, la construction grammaticale est différente : « *C'est pourquoi on pourrait s'occuper plutôt de savoir à leur propos s'ils ont raison ou tort, en vue de l'examen des questions qui se présentent à nous maintenant* », p. 100.

<sup>4</sup> C'est un procédé récurrent chez Averroès que d'utiliser deux termes sémantiquement différents pour signifier une même chose.

acte<sup>1</sup>.

**C** Quand il dit : « *En particulier, ceux que nous venons de mentionner* », il fait allusion à Empédocle, puisqu'il posait que les éléments sont en acte et qu'ils ne se transforment pas les uns ans autres<sup>2</sup>.

**D** Et étant donné que l'examen des éléments des choses en mouvement est propre à la physique et qu'elles ne sont étudiées ici que du point de vue où elles sont principes des substances qui subsistent par soi, et qu'il n'a discuté avec ces gens qu'avec des arguments physiques, il a dit : « *Mais ces raisonnements ne conviennent qu'à la discussion sur la génération, la corruption et le mouvement, et cette investigation sur cette substance, sur les principes et les causes est suffisante* ». Il veut dire : le véritable discours qui convient à ce principe est le discours emprunté aux choses naturelles. Quant à l'investigation que nous avons mené ici au sujet de ce principe d'une manière non exhaustive, elle est ici suffisante selon ce que nous offre cette étude<sup>3</sup>.

**E** Après avoir dit cela, il a voulu faire connaître la nécessité qui a conduit à séparer cette étude chez certains hommes, à savoir deux sciences et non pas une, puisque beaucoup d'hommes pensent que la science physique et divine<sup>4</sup> sont une même chose. Il a donc dit : « *Quant à ceux qui considèrent tous les êtres, [25] et qui affirment que, parmi les êtres, les uns sont sensibles, les autres non, il est une évidence que, de la façon qu'ils ont adoptée, ils étudient les deux genres* ». Il veut dire : lorsque la communauté des anciens, qui divisaient les êtres en deux, sensibles et non sensibles, (101) ont étudié ces deux genres en les posant comme étant un seul, la discussion avec eux est <dès lors> propre à cette science. Ce sont eux<sup>5</sup> qui ont fait des mathématiques intelligibles le principe des choses sensibles.

**F** Ensuite il a dit : « *C'est pourquoi, si quelqu'un veut vérifier ce qu'ils ont dit pour savoir s'ils ont raison ou non, pourra le faire à partir de l'investigation que nous menons maintenant* ». Il veut dire : puisque cette discussion avec eux est propre à cette science, celui qui veut découvrir si leurs raisonnements sont vrais ou non, peut y parvenir à partir de l'investigation que nous menons maintenant ainsi qu'à partir de ces raisonnements et des preuves que nous avons déduits.

---

<sup>1</sup> Averroès se trompe dans son commentaire, car il s'agit non pas des présocratiques mais d'Anaxagore auquel Aristote reproche le caractère obscur et inintelligible de ses explications.

<sup>2</sup> C'est toujours d'Anaxagore, dont il est question dans la deuxième partie de cette proposition, car le but d'Aristote est de montrer que même si ses explications demeurent obscures, ses solutions sont novatrices, car il est l'un des premiers présocratiques à poser des principes conceptuels, et non matériels, pour expliquer l'origine des êtres, si bien qu'il peut être considéré comme un penseur moderne, tel que Platon par exemple.

<sup>3</sup> Averroès s'éloigne du sens de cette proposition, principalement à cause de l'erreur du traducteur. En effet, Aristote ne déclare pas qu'il est nécessaire de mettre un terme à l'examen des théories des présocratiques sur les causes, mais formule plutôt la cause pour laquelle les investigations des présocratiques sont jugées partielles, à savoir, qu'ils n'ont recherché que les principes des êtres sensibles.

<sup>4</sup> Adjectif qualificatif intéressant, puisqu'il nous montre comment Averroès considère cette science appelée métaphysique.

<sup>5</sup> En d'autres termes, les Pythagoriciens.

**Aristote a dit :**

Quant à ceux que nous appelons Pythagoriciens, [30] ils se servent des principes et des éléments d'une manière différente<sup>1</sup> des physiologues. La cause en est qu'ils n'ont pas tiré ces causes des sensibles, car ceux des êtres qui sont mathématiques sont sans mouvement, à l'exception de ceux dont traite l'astronomie. Ceux-là se disputent toujours<sup>2</sup>, discutent sur la nature<sup>3</sup> en prennent en compte ce qui est connu du ciel<sup>4</sup>, [990a] de ses parties, de ses actions<sup>5</sup>, de ses affections et de ses concomitants<sup>6</sup> vers lesquels ils font remonter les principes et les causes<sup>7</sup>. Il se considèrent <de ce point de vue> parmi les philosophes de la nature<sup>8</sup>, car ils <pensent> qu'il n'y a d'êtres que sensibles<sup>9</sup> et tiennent compte de ce [5] que nous appelons le ciel, et, ils soutiennent, comme nous l'avons évoqué, beaucoup de raisonnements au sujet des causes et des principes<sup>10</sup>.

Commentaire 19, p. 102-104

**A (102)** Après avoir fait connaître que c'est à partir de cette investigation que l'homme peut découvrir l'erreur de ceux qui ont mélangé les deux genres d'êtres, je veux dire le sensible et l'intelligible, en posant l'intelligible comme cause du sensible, il a entrepris de l'expliquer en disant : « *Quant à ceux que nous appelons Pythagoriciens, ils se servent des principes et des éléments d'une manière différente des physiologues* ». Il veut dire : les disciples de Pythagore ont posé des causes inappropriées et inessentiels pour les choses naturelles<sup>11</sup>.

---

<sup>1</sup> Ce passage est traduit vaguement et d'une manière imprécise, car le but d'Aristote est de montrer que le Pythagoriciens ont utilisé des principes plus abstraits et plus éloignés des sens, par opposition aux physiologues qui n'ont utilisé que des principes corporels. C'est ce qui est confirmé par toutes les éditions occidentales : « *Les Pythagoriciens se servent de principes et d'éléments plus éloignés <des sensibles> que ceux des physiologues* », p. 100.

<sup>2</sup> Cette proposition est absente des deux éditions françaises.

<sup>3</sup> « *Pourtant leurs raisonnements et leurs travaux portent sur la nature* », p. 100.

<sup>4</sup> « *Il génèrent le ciel* », p. 100.

<sup>5</sup> « *Fonctions* », p. 100.

<sup>6</sup> Ce terme n'est pas présent dans la traduction française.

<sup>7</sup> « *Et ils épuisent à cela leurs principes et leurs causes* », p. 100.

<sup>8</sup> « *Parce qu'ils sont d'accord avec les philosophes de la nature* », p. 100.

<sup>9</sup> « *Ils sont d'accords avec les autres philosophes de la nature pour penser que l'être est un être justement autant qu'il est sensible et contenu dans ce qu'on appelle le ciel* », p.100-101.

<sup>10</sup> C'est la deuxième erreur que le traducteur commet dans ce texte. En effet, Aristote reproche dans ce passage aux Pythagoriciens d'avoir réduit leur recherche au monde sensible et à ce qui est dans le ciel, alors que leurs principes pouvaient leur permettre d'atteindre et d'expliquer un autre ordre de réalités, puisque ces principes conviennent davantage à cet ordre qu'à expliquer les choses sensibles : « *Et contenu dans ce qu'on appelle le ciel. Mais leurs causes et leurs principes, comme nous l'avons dit, ils les déclarent suffisants* », trad. A. Jaulin, p.101.

<sup>11</sup> Averroès accentue l'erreur du traducteur, car à aucun moment Aristote ne critique à cet endroit les principes des Pythagoriciens. En effet, son but est uniquement de montrer qu'ils sont différents

**B** Ensuite il a dit : « *La cause en est qu'ils n'ont pas tiré ces causes des sensibles, car ceux des êtres qui sont mathématiques sont sans mouvement, à l'exception de ceux dont traite l'astronomie* ». Il veut dire : la raison pour laquelle ils ont posé pour les choses naturelles des principes inappropriés est qu'ils n'ont pas recherché les principes des sensibles d'où ils sont sensibles et en mouvement, mais uniquement à partir des choses immobiles, à savoir les mathématiques, car, elles sont immobiles, à l'exception de l'astronomie. <Or>, les principes des choses en mouvement sont nécessairement autres que les principes des choses **(103)** immobiles. **C** <Toutefois>, tu dois savoir que même si les sujets de l'astronome, à savoir les corps célestes, sont en mouvement, il n'étudie pas leurs natures du point de vue où elles sont en mouvement, <mais> uniquement leurs figures et leurs positions du point de vue des qualités de leurs mouvements, de leurs vitesses, de leurs lenteurs et étudie aussi leurs quantités. Quant au physicien, il considère leurs natures en tant qu'elles sont en mouvement, et distingue quelle espèce de mouvements sont admis pour eux de ceux qui ne le sont pas.

**D** Ensuite il a dit : « *Ceux-là se disputent toujours, discutent sur la nature<sup>1</sup> et prennent en compte ce qui est connu du ciel, de ses parties, de ses actions<sup>2</sup>, de ses affections et de ses concomitants vers lesquels ils remontent les principes et les causes. De même qu'ils se considèrent parmi les philosophes de la nature... jusqu'à la fin de ce que nous avons écrit* ». Il veut dire : même si les Pythagoriciens se sont servis d'un principe non-naturel pour les choses naturelles, ils aspirent à ressembler aux physiologues, de sorte qu'ils parlent de la nature et de tout ce qui apparaît des mouvements du ciel et de ses parties selon le même point de vue que celui des philosophes de la nature, ainsi que sur les actions et les affections qui apparaissent dans les choses qui sont en dessous du ciel. Sauf, qu'ils veulent formuler les causes de toutes ces choses du point de vue des objets mathématiques, c'est à dire des nombres.

**E** Quand il dit : « *ils se considèrent <de ce point de vue> comme des physiciens, car il <pensent> qu'il n'y a d'êtres que sensibles* ». Il veut dire : ils n'ont discuté sur ces choses que pour être classés parmi ceux qui discutent sur la nature, car ils admettaient que les choses existantes **(104)** sont les choses sensibles, alors qu'il y a des choses non-sensibles, je veux dire des substances séparées, qui sont les principes des choses sensibles, comme cela a été soutenu par beaucoup d'anciens<sup>3</sup>.

**F** Par son propos, qui est une récit à leur sujet : « *Ils tiennent compte de ce que nous appelons le ciel, et, ils soutiennent, comme nous l'avons évoqué, beaucoup de raisonnements au sujet des causes et des principes* ». Il veut dire : ils ont posé le ciel parmi la nature des choses qui sont en dessous de lui et énoncent beaucoup de raisonnements au sujet des causes de ce qui apparaît en elles. Je pense qu'il n'a fait allusion à cela que parce qu'ils posaient les espèces des nombres comme causes des êtres. Par exemple, la paire comme cause des êtres qui sont doubles par coïncidence,

---

des physiologues, car ils ont utilisé des principes plus abstraits et plus éloignés des sens. En d'autres termes, c'est une manière de dire que cela représente un progrès par rapport à leurs prédécesseurs, puisque leurs principes seraient plus proches des causes premières des êtres que ceux des physiologues. Nous sommes donc loin du stade de la critique.

<sup>1</sup> « *Pourtant leurs raisonnements et leurs travaux portent sur la nature* », p. 100.

<sup>2</sup> « *Fonctions* », p. 100.

<sup>3</sup> Cette explication d'Averroès convient davantage à la proposition suivante, car c'est précisément ce reproche qu'Aristote adresse au Pythagoriciens, à savoir que leurs principes convenaient davantage aux êtres non sensibles qu'aux êtres physiques.

l'impair comme causes des choses singulières et la tierce comme cause de tous les êtres qui sont trois par coïncidence. De même pour le quadruple et le quintuple. En effet, cette opinion a été transmise par cette communauté et elle est connue, et il semble qu'il l'a déjà évoquée dans les sujets précédents qui ne figurent pas dans ce livre<sup>1</sup>. C'est pourquoi il a dit : « *Comme nous l'avons évoqué* ».

Texte 20, 990a 6-10<sup>2</sup>, p. 104

**Aristote a dit :**

Remontons donc aux plus haut des êtres, en particulier ceux qui conviennent au discours naturel<sup>3</sup>, pour dire d'une certaine manière, que parmi les mouvements<sup>4</sup>, il y'a ceux qui sont finis et ceux qui ne le sont pas<sup>5</sup>, et ils ne disent rien au sujet du substrat, du pair et de l'impair<sup>6</sup>.

Commentaire 20, p. 104

**A** Etant donné que tous les anciens étaient d'accords sur le fait que les principes sont des contraires, et que les disciples de Pythagore qui étaient convaincus que les êtres sont des nombres, pensaient que la contrariété, qui est principe du nombre, est la limite et l'absence de limite, il a entrepris de s'opposer à eux sur ce point, en leur disant que si ces deux contraires existent dans le mouvement, le mouvement doit nécessairement être un nombre<sup>7</sup>.

---

<sup>1</sup> Averroès fait vraisemblablement allusion à la première partie du livre *Grand Alpha* qu'il n'avait pas en sa possession et dans laquelle Aristote aurait déjà mentionné la doctrine des Pythagoriciens. Or, la remarque d'Aristote renvoie seulement au début de sa critique de la doctrine de Pythagore, exposée précédemment : « *Ceux qu'on appelle Pythagoriciens se servent de principes et d'éléments plus éloignées <des sensibles> que ceux des physiologues* », 8, 989b31, p. 100. Toutefois, étant donné que le sens du texte arabe de cette proposition est complètement différent, il n'est pas étonnant qu'Averroès n'en fasse pas allusion.

<sup>2</sup> Ce texte ne correspond en aucun cas à ce que nous lisons dans toutes les éditions occidentales.

<sup>3</sup> Le traducteur se trompe complètement, car Aristote a seulement voulu dire, par cette proposition, que les principes des Pythagoriciens conviennent davantage aux êtres séparés et non aux êtres sensibles.

<sup>4</sup> Pour plus de cohérence, nous avons pris la parti de mettre « *le mouvement* » au pluriel.

<sup>5</sup> Cette proposition ne correspond à aucun texte des éditions occidentales

<sup>6</sup> C'est la deuxième erreur du traducteur dans ce texte. En effet, il n'est nullement question de l'énonciation des espèces de mouvements, mais plutôt d'une objection, car Aristote demande aux Pythagoriciens comment le mouvement peut-il se produire à partir de principes immobiles ? Comment peuvent-ils expliquer le mouvement ? : « *Pourtant de quelle façon y aura-t-il mouvement si l'on admet seulement comme principes la limite et l'illimité, l'impair et le pair ?* », trad. A. Jaulin, p. 101.

<sup>7</sup> La mauvaise traduction a inéluctablement conduit Averroès à s'éloigner de ce qu'Aristote a voulu mentionner. En effet, il n'est nullement question de dire que le mouvement sera un nombre si ses principes sont l'illimité et la limite, mais plutôt de dire, que les principes des Pythagoriciens conviennent davantage aux substances immobiles.

**B** Et étant donné que chaque couple de contraire a besoin d'un substrat et que lorsque ceux-là ont soutenu la limite et l'illimité n'ont pas dit quel est leur substrat, il a dit : « *Ils ne disent rien au sujet du substrat* »<sup>1</sup>.

**C** Et étant donné que les contraires qui existent dans les nombres sont le pair et l'impair et qu'il est plus convenable pour celui qui est convaincu que le nombre est composé de contraires d'être convaincu que ces contraires sont le pair et l'impair, il a dit : « *Ils n'ont rien dit au sujet du substrat, du pair et de l'impair* »<sup>2</sup>

## Texte 21, 990a 10-18, p. 105-106

### Aristote a dit :

**[10]** Comment sont possibles la génération et la corruption, ni les différentes actions qui sont dans le ciel sans mouvement ni altération ? Et si on leur accorde ou s'il s'avère que la grandeur résulte de ces choses<sup>3</sup>, de quelle manière verra-t-on que cela se produit, car, hormis ceux qu'ils ont posé, il y a des corps légers et des corps lourds<sup>4</sup> ? Et ils affirment **[15]** qu'aucun des corps mathématiques et sensibles n'est plus digne<sup>5</sup>. C'est pourquoi, ils n'ont pas parlé du feu et des corps de cette sorte<sup>6</sup>, ni n'ont tenu, je pense, un propos approprié sur les sensibles.

## Commentaire 21, p. 106

**A (106)** Il veut dire : si les choses étaient des nombres, il n'y aurait pas de mouvement à l'origine, et, s'il n'y ni mouvement, ni altération, ni différents mouvements célestes, il est impossible qu'il y ait génération ni corruption.

---

<sup>1</sup> Même si le raisonnement d'Averroès est pertinent, Aristote n'évoque à aucun moment que les Pythagoriciens doivent poser un substrat entre les contraires.

<sup>2</sup> Dire que les Pythagoriciens n'ont pas expliqué comment ils sont parvenus à poser le pair et l'impair, ne correspond nullement au sens de ce passage, car Aristote demande aux Pythagoriciens d'expliquer comment le mouvement peut se produire à partir de principes qui sont par définition immobile. Toutefois, Averroès est tributaire de ce qu'il lit, car son commentaire correspond parfaitement à ce qui est dit dans le texte arabe.

<sup>3</sup> C'est à dire, les deux principes qui sont la limite et l'illimité.

<sup>4</sup> L'objection d'Aristote est la suivante : s'il est en soi difficile d'admettre que les grandeurs résulte des nombres, il est de surcroit plus difficile d'expliquer les qualités des corps sensibles à partir des nombres. Cette Idée est également exposé au livre *Nu*, 3, 1090a30 et dans le traité *Du Ciel*, III, 1, 300a15.

<sup>5</sup> Le sens de cette proposition est complètement différent des éditions françaises, car pendant que le texte arabe dit que les pythagoriciens ont posé qu'aucun corps n'est antérieur à l'autre, le texte d'A. Jaulin dit autre chose : « *Ils ne disent rien de plus sur les corps mathématiques que sur les corps sensibles* », p. 101. J. Tricot traduit différemment, puisque nous lisons : « *D'après ce qu'ils supposent eux-mêmes et déclarent, ils doivent rendre compte aussi bien des corps sensibles que des corps mathématiques* », *Métaphysique*, Paris, Vrin, 1986, p. 75.

<sup>6</sup> Le texte arabe ne fait pas allusion à « la terre », que nous retrouvons dans la traduction de Jaulin

**B** Ensuite il a dit : « *Et si on leur accorde ou s'il s'avère que la grandeur résulte de ces choses, de quelle manière verra-t-on que cela se produit* ». Il veut dire : l'absurdité qui s'ensuit nécessairement est qu'il se constitue à partir de la réunion dans la quantité discontinue, je veux dire les unités qui ne sont ni contigües ni continues, d'une grandeur continue. Mais, si nous leur accordons cela ou que nous supposons que cela pourrait être expliqué, de quelle manière ces corps naturels seront-ils différents ?

**C** Ensuite il dit : « *Car, hormis ceux qu'ils ont posé, il y a des corps légers et des corps lourds ? Et ils affirment qu'aucun des corps mathématiques et sensibles n'est plus digne* ». Il veut dire : car, il est manifeste que parmi les corps sensibles, il y a ceux qui sont **(107)** lourds et ceux qui sont légers. Comment peuvent-ils donc produire la cause de la lourdeur et de la légèreté, alors que le corps lourd et léger et en général le sensible et le corps mathématique sont pour eux un même corps ? **D)** Car, ils ne posent pas les corps mathématiques comme étant antérieurs par la substance et la définition aux corps sensibles, comme le font ceux qui posent les corps mathématiques comme principes des corps sensibles. En effet, ils<sup>1</sup> soutiennent que les corps sont de deux sortes, mathématiques et sensibles, et les <les corps> mathématiques sont antérieurs aux sensibles par l'être et la définition. Quant à ceux-là<sup>2</sup>, ils ne posent aucun d'eux comme étant antérieur au second, et encore moins que les uns seraient antérieurs aux autres, mais ils posent les corps mathématiques, composés de nombre, comme étant des sensibles. <C'est pourquoi> ils ne peuvent produire la raison pour laquelle certains sont devenus lourds et d'autres légers, à moins que certains êtres mathématiques soient lourds et d'autres légers. <Or>, tout cela est absurde et impossible. Il leur est donc arrivé de ne rien dire d'approprié au sujet des sensibles uniquement parce qu'ils ont voulu fournir les causes des choses en mouvement à partir de celles qui ne le sont pas.

## Texte 22, 990a 18-22, p. 107-108

### Aristote a dit :

De plus, comment faut-il comprendre que les affections des nombres soient causes, **[20]** que les nombres qui viennent du ciel existent depuis l'origine comme maintenant, et qu'il n'existe aucun autre nombre que ce nombre à partir duquel le monde existe ?

## Commentaire 22, p. 108

**A (108)** Il dit : comment peut-on comprendre que les affections des nombres, tels que le pair et l'impair ainsi que d'autres, soient causes des affections des choses sensibles comme la blancheur, la noirceur, ainsi que les autres affections qui existent dans les corps naturels ? En effet, il n'existe aucun rapport entre les affections des nombres et

---

<sup>1</sup> Averroès opère un raisonnement par analogie entre la conception platonicienne et pythagoricienne du nombre afin de mettre en exergue leur différence, car contrairement aux pythagoriciens, Platon distingue radicalement les nombres des sensibles.

<sup>2</sup> C'est à dire, les Pythagoriciens.

celles des êtres naturels, car si les êtres en mouvement étaient des nombres, on y trouverait nécessairement les affections des nombres.

**B** Quand il dit : « *Et les nombres soient causes de ce qui existe dans le ciel, en particulier depuis l'origine et maintenant, et qu'il n'existe aucun autre nombre que ce nombre à partir duquel le monde existe ?* ». Il veut dire : qu'est ce qui distingue les nombres qui sont à l'origine du ciel de ceux qui sont à l'origine de tout ce qui existe en dessous du ciel ? En effet, le ciel possède une nature propre distincte de celle <des choses> qui viennent à l'être et se corrompent, puisque le ciel a toujours existé, c'est-à-dire dans l'ensemble des trois temps, passé, présent et futur, alors que les choses qui viennent à l'être et se corrompent sont changeantes. <Or>, le nombre qui est à l'origine de l'existence du monde est selon eux d'une même nature<sup>1</sup>.

### Texte 23, 990a 22-29, p. 108-109

#### Aristote a dit :

S'ils pensent quelque chose au sujet d'une des choses particulières, elle est selon leur opinion<sup>2</sup>, et disent que ce qui est au-dessus ou au-dessous, l'injustice et le mélange ou la distinction est objet de démonstration, [25] car chacune de ces choses est un nombre. Les grandeurs doivent donc être de cette manière constitués à partir d'une multiplicité <numérique>, car les affections de chacun d'eux suivent chacun des lieux. Est-ce que c'est ce nombre qui est dans le ciel existe, à savoir celui qu'il faut considérer comme étant chacune de ces grandeurs, ou est-ce quelque chose qui s'en approche<sup>3</sup> ?

### Commentaire 23, p. 109-110

**A (109)** Il veut dire : il s'ensuit nécessairement de cette opinion que la science des <choses> particulières sera stable et immuable, car le nombre est invariable. Les choses sensibles devraient donc être immuables dans leurs substances, puisqu'elles sont des nombres.

**B** Quand il dit : « *Il disent que ce qui est au dessus ou au-dessous, l'injustice et le mélange ou la distinction est objet de démonstration, car chacun d'eux est un nombre* ». Il veut dire : étant donné que la plupart des êtres sont pairs, comme le haut et le bas ainsi que tous les contraires, signifie que les êtres sont des nombres.

**C** Après avoir établi cela à partir de leur raisonnement, il a dit : « *Les grandeurs doivent donc être de cette manière constitués à partir d'une multiplicité <numérique>*,

---

<sup>1</sup> L'explication d'Averroès consiste, en effet, à montrer l'absurdité de la thèse pythagoricienne, car comment peut-on expliquer avec une seule chose deux choses aux essences différentes ? En d'autres termes, comment le nombre peut-il être cause des sensibles et de ce qui est éternel ? C'est ce qui est inadmissible rationnellement.

<sup>2</sup> « *En effet, chaque fois que l'opinion et l'instant critique sont, à leurs yeux, dans telle partie du <ciel>* », P. 101.

<sup>3</sup> « *Est ce que ce nombre qui est dans le ciel est le même que celui qu'il faut prendre comme étant chacune de ces grandeurs, Ou est-ce un autre différent de celui-là ?* », p102.



*car les affections de chacun d'eux suivent chacun des lieux. Est-ce que c'est ce nombre qui est dans le ciel existe ?*». Il veut dire : il s'ensuit nécessairement (110) de ce postulat, que tous les corps seront composés d'une multiplicité numérique, de sorte qu'ils auront tous une seule nature, et que leurs différences et leurs affections, en vertu desquelles ils diffèrent selon les noms et les définitions au point que certains corps sont appelés ciel, eau, air et feu, ne seront qu'à cause des lieux et non parce qu'ils ont des différences substantielles qui leur ont procurées ces lieux, mais c'est le contraire qui se produit, ce qui est le comble de l'absurdité.

**D** Il s'ensuit donc nécessairement de ce postulat que si le même corps qui a une même nature est posé au dessus, il sera appelé ciel et sera défini par la définition du ciel et sera éternel en vertu du lieu l'endroit ; et s'il est en dessous, il sera un être corruptible en vertu du lieu et sera appelé feu ou terre ou air ou eau. <Or>, tout cela est absurde et impossible.

**E** Et puisque ces choses absurdes n'ont pas été énoncées clairement par eux, mais découlent nécessairement de leurs raisonnements, il a dit : « *A savoir celui qu'il faut considérer comme étant chacune de ces grandeurs, ou est-ce quelque chose qui s'en approche* ». Il veut dire : ce qui s'ensuit nécessairement pour eux est ce dont il faut être convaincu pour chaque corps suivant leur doctrine ou ce qui s'en approche.

#### Texte 24, 990a 29-34, p. 111

Et puisque cette sorte d'absurdité ne s'ensuit pas nécessairement pour celui qui a soutenu que les nombres sont les principes des êtres sensibles en tant qu'ils sont leurs formes et leurs définitions, mais parce qu'ils sont les sensibles eux-mêmes comme cela a été posé par eux<sup>1</sup>, il a dit<sup>2</sup>:

#### Aristote a dit :

**[30]** Quant à Platon, il affirme que c'est un autre nombre, car il pense que celles-ci<sup>3</sup> et leurs causes sont des nombres, sauf que les causes<sup>4</sup> sont intelligibles et que celles-ci sont sensibles. Laissons donc à présent les arguments des Pythagoriciens et contentons-nous de ce que nous avons mentionné à leur sujet.

#### Commentaire 24, p. 111-112

**A (111)** Il a dit : quant à Platon, il affirme que le nombre qui est cause des choses sensibles est autre que le nombre qui est les choses sensible, car il pense que le nombre qui est cause des nombres sensibles fait partie des sensibles et que leurs causes formelles sont des nombres. Mais, il affirme que les nombres qui sont causes font parties de la nature de l'intelligible et que les nombres dont ils sont causes font

---

<sup>1</sup> C'est-à-dire, les Pythagoriciens.

<sup>2</sup> C'est la première fois, qu'Averroès fait un lien entre la fin d'un texte et son suivant.

<sup>3</sup> C'est-à-dire, les grandeurs.

<sup>4</sup> C'est à dire, les nombres

parties de la nature des choses sensibles.

**B** Après avoir estimé que ce qu'il a dit en réponse aux Pythagoriciens est suffisant, et qu'il faut après cela entreprendre de répondre à celui qui soutient que les nombres sont causes des sensibles, il a dit : « *Laissons donc à présent les arguments des Pythagoriciens et contentons-nous de ce que nous avons mentionné à leur sujet* ». Il a mis un terme à son propos à la manière de celui qui s'impose de laisser ce qu'il a fait, en mentionnant leurs opinions, et en se contentant de ce qui leur a opposé, afin que nous comprenions à partir de cela la confirmation de la chose et sa nécessité, car l'homme s'impose uniquement de faire ce qui est selon lui au plus haut point nécessaire. S'il a donc mis un terme à son propos, on comprend que c'est par ce qui est au plus haut point nécessaire **(112)** nécessité. Il y a là c'est un procédé d'éloquence commun à toutes les nations ; comprends cela. C'est pourquoi, il a commencé le livre sur le syllogisme<sup>1</sup> en disant : « *Disons donc quel est cet examen et quelle est la chose examinée* »<sup>2</sup> ?

Texte 25, 990a34-990b5<sup>3</sup>, p. 112

### **Aristote a dit :**

Quant à ceux qui ont posé que les espèces<sup>4</sup> **[990a]** sont des causes, ils cherchent d'abord à saisir les causes des êtres, et ensuite, ils considèrent que leurs nombres sont équivalents<sup>5</sup> <à ces êtres>, si bien que, si l'homme veut compter, il ne peut rendre les êtres moins nombreux tout comme il ne peut les rendre plus nombreux<sup>6</sup>. Les espèces sont donc égales<sup>7</sup> <en nombre> ou **[5]** ne sont pas moins nombreuses<sup>8</sup>.

---

<sup>1</sup> C'est le nom donné par les penseurs musulmans aux *Premiers analytiques*, puisque son objet traite des principes du syllogisme d'une façon générale.

<sup>2</sup> Averroès reprend quasiment mot pour mot ce que dit Aristote au début des *Premiers analytiques* : « *Il faut d'abord établir quel est le sujet de notre enquête et de quelle discipline elle relève* », 24a10, trad. J. Tricot, Paris, 1992, Vrin, p. 1.

<sup>3</sup> Ce texte inaugure le début de la critique aristotélicienne de la théorie des Idées de Platon, dont fera l'objet le chapitre 9 du livre *Grand Alpha*. Cette critique est reprise en grande partie au livre Mu, 4, 1078b34-1079b3 et 5, 1079b12-1080a8.

<sup>4</sup> Comme nous l'avons dit précédemment, le concept platonicien « *d'idée* » est systématiquement rendu par le concept « *d'espèces* ». Toutefois, cela n'a aucune incidence sur le commentaire d'Averroès, car contrairement au chapitre huit, c'est bien en terme d'Idée qu'il explique cette notion.

<sup>5</sup> « *Ont introduits d'autres êtres en nombre égal à ceux-là* », p. 102.

<sup>6</sup> C'est la première erreur que nous rencontrons dans ce chapitre et qui malheureusement ne sera pas la dernière, car la traduction arabe de ce chapitre est particulièrement mauvaise, puisque comme nous allons le voir, il existe un nombre très important d'erreurs. Concernant celle-ci, le texte arabe dit qu'il existe autant d'Idées que d'êtres. Or, les Idées sont supérieurs aux êtres, car il y a des idées des substances mais aussi des qualités, des relatifs et des négations : « *Comme si, voulant compter, on croyait ne pouvoir le faire à cause du trop petit nombre des êtres et qu'on les multiplie pour arriver à les compter* », p. 102.

<sup>7</sup> « *Presque égales en nombre* », p. 102.

<sup>8</sup> La fin de cette phrase est incomplète : « *Aux choses* », p. 102.

**A (112)** Il veut dire : Quant à ceux qui ont posé les espèces comme causes des êtres sensibles, ils commettent d'abord l'erreur de celui qui cherche à connaître les causes de chaque être à partir d'un autre être et non du point de vue de son intelligible universel. Il n'a dit cela que parce que lorsqu'ils ont examiné la nécessité qui existe dans les sciences des choses, ils ont introduit une autre espèce d'êtres, appelée les formes. <Or> ils devaient en fournir la cause en tant qu'elles ont un sens intelligible **(113)** commun et non en vertu d'un autre être qui n'a rien de commun avec elles. Ils ont donc supprimé la nature de l'espèce, à savoir le sens universel, de sorte que les êtres sont devenus des homonymes, <tandis que> les noms univoques et les sciences sont supprimés<sup>1</sup>.

**B** Quand il dit : « *Et ensuite, ils considèrent que leurs nombres sont équivalents <à ces êtres>, si bien que, si l'homme veut compter, il ne peut rendre les êtres moins nombreux tout comme il ne peut les rendre plus nombreux* ». Il veut dire : leur deuxième erreur consiste dans le fait, qu'ils posent un nombre pair<sup>2</sup> pour chaque espèce d'être, et qu'il n'existe aucune espèce singulière, si bien que, si l'homme veut compter les espèces, il ne peut en dénombrer ce qui est inférieur à une paire, tout comme il ne peut en dénombrer davantage<sup>3</sup>.

**C** Quand il dit : « *Les espèces sont donc égales <en nombre> ou ne sont pas moins nombreuses* ». Il veut dire : les espèces sont donc égales, ou ni plus ni moins, et Il veut dire par « *sont égales* », les paires.

### Texte 26, 990b 5-8, p. 113

#### Aristote a dit :

Ceux-là abandonnent la chose à partir de laquelle nous saisissons les causes et

---

<sup>1</sup> Ce commentaire d'Averroès résume assez bien le reproche que tout aristotélicien peut formuler à l'égard de la doctrine des Idées de Platon. En effet, chercher à expliquer la nature des être sensibles en posant des principes extérieurs et étrangers à ces êtres, c'est ruiné cette universalité immanente à chaque être (l'espèce), qui permet d'expliquer l'essence. Or, au lieu de les chercher dans les êtres, on érige des entités abstraites qui sont sensées expliquer ce que sont les choses en établissant un double lien causal purement artificiel (le modèle et le concept de participation).

<sup>2</sup> C'est à dire, le modèle et la copie.

<sup>3</sup> Averroès se trompe dans son commentaire, car il n'est pas question dans ce passage du modèle et de la copie. En effet, le but d'Aristote est de montrer que le nombre des Idées est supérieur au nombre des êtres sensibles, voir supérieur, car comme il va l'expliquer quelques lignes plus loin (990b 7-8), non seulement il y aura une Idée pour chaque substance mais aussi pour tous les accidents. D'ailleurs, ce nombre supérieurs est confirmé en M, 4, 1078b36-1079a2 : « *En effet, les formes sont, pour ainsi dire, plus nombreuses que les sensibles singuliers dont ils cherchent les causes et d'où ils sont partis pour arriver aux formes* », trad. A. Jaulin, p. 415. Toutefois, on ne peut lui reprocher un tel égarement, car la traduction de ce passage est erronée.

s'en détournent<sup>1</sup>, car pour chacune de celles-ci ainsi que pour les substances des autres choses, il existe un nom commun, si bien qu'il y aura une unité dans la multiplicité, dans celles-ci<sup>2</sup> et également dans celles qui sont éternelles.

## Commentaire 26, p. 114

**A (114)** Il dit : Ceux-là abandonnent la méthode à partir de laquelle nous saisissons les causes des choses, à savoir, la considération de leur nature spécifique. En effet, c'est à partir de la considération de cette nature, je veux dire la spécifique, que nous saisissons les causes des choses, et non à partir de la considération de la nature des autres êtres qui n'ont rien de commun entre eux.

**B** Quand il dit : « *Car pour chacune...* jusqu'à la fin de son propos », il veut dire : dans chacun des individus d'une espèce, il y a un nom et un sens commun, si bien que les substances d'ici-bas devront avoir un seul sens commun. Et, s'il y'a des substances éternelles, dont la fonction est d'expliquer celles d'ici-bas en fournissant leurs définitions, elles doivent également avoir un sens commun, et en général, une nature spécifique qui n'a d'existence que dans la mesure où elle est dans l'intellect<sup>3</sup>.

## Texte 27, 990b 8-15, p. 114-115

### Aristote a dit :

De plus, elles ne nous<sup>4</sup> apparaissent pas clairement par les manières avec lesquelles nous expliquons l'existence des espèces, ni que celles-ci existent<sup>5</sup>, [10] car de certaines ne résulte pas nécessairement un syllogisme, et à partir d'autres, il ne nous

---

<sup>1</sup> Le sens de cette proposition est différent du texte de Jaulin : « *Et d'où ils sont partis pour arriver aux formes* », p. 102.

<sup>2</sup> C'est à dire, les sensibles.

<sup>3</sup> Averroès se trompe également dans son commentaire à ce passage, car Aristote explique dans ce passage la raison pour laquelle le nombre des Idées est très important. En effet, il y aura Idée des substances, des qualités, des relatifs et des négations, si bien que tout le multiple sera réduit à l'unité d'une Idée. Or, Averroès, explique ce passage en terme d'existence d'une seule définition et d'un seul nom qui sera prédiqué sur toutes les substances.

<sup>4</sup> La présence de la première personne du pluriel est ce qui a conduit plusieurs philosophes à soutenir que le chapitre 9 a été rédigé au moment où Aristote était encore platonicien, alors que dans le livre *Mu* dans lequel il reprend la même critique, Aristote utilise la troisième personne. Par exemple, W. Jaeger, considérait que la rédaction de ce chapitre remonterait à la période d'Assos où Aristote aurait fondé avec Xénocrate une école à la cour d'Hermias. *Aristote, fondement pour une histoire de son évolution*, trad. O. Sedeyn, Paris, Edition de l'Eclat, 1997, p. 172.

<sup>5</sup> Tandis que le texte arabe met en avant un raisonnement par analogie avec les êtres sensibles, la traduction d'A. Jaulin n'en fait pas mention : « *De plus, aucune des manières selon lesquelles nous démontrons l'existence des formes ne les rend manifestes* », P102.

apparaît pas clairement <les choses> dont on pense qu'elles sont des espèces<sup>1</sup>. <En effet>, selon les arguments tirés des sciences, les espèces ne seront relatives qu'aux choses dont il y a science, soit à partir de l'unité d'une multiplicité, soit à partir des affirmations<sup>2</sup>. Quant à celui qui conçoit une chose d'entre celles qui se corrompent, cela n'est qu'une certaine imagination pour ces choses<sup>3</sup>.

## Commentaire 27, p. 115-116

**A (115)** Il dit : De plus, il n'explique pas que la substance universelle existe à la manière de la substance déterminée, car, il ne peut en aucun cas y avoir de syllogisme de cette

---

<sup>1</sup> La pensée d'Aristote est de dire que les platoniciens érigent des formes intelligibles pour tout, y compris pour des choses qui ne doivent pas en recevoir : « *Et de quelques autres résultent des formes même pour des choses, dont à notre avis, il n'y a pas de formes* », p. 102.

<sup>2</sup> La traduction de ce passage est complètement erronée, car le traducteur fait des deux arguments, qui sont soutenus par les platoniciens pour démontrer l'existence des Idées, un seul argument. En effet, si on ne tient compte que du texte arabe, nous comprenons que selon l'argument tiré des sciences, les Idées existent soit à partir de l'unité qui est dans la multiplicité soit à partir des affirmations, ce qui est complètement incompréhensible. En outre bien que cette traduction soit fautive, elle est de surcroît incomplète, notamment pour l'argument de l'unité d'une multiplicité, car la conséquence de cet argument n'est nullement exposée : « *En effet, selon l'argument tiré des sciences, il y aura des formes pour tout ce dont il y a forme ; et selon l'unité d'une multiplicité, il y'en aura même des négations ;* » p. 102. Or, la pensée d'Aristote est la suivante. L'argument tiré des sciences consistait à dire qu'il existe des Idées qui doivent servir de modèles pour des réalités particulières, puisque chaque science se réfère à une seule réalité et porte son attention sur des réalités déterminées, qui sont distinctes des choses particulières, qui elles, sont indéterminées. Par conséquent, si la médecine n'est pas la science d'un état particulier de la santé mais de la santé au sens absolu, alors il doit y avoir la santé en soi. Pourtant, cet argument, selon Aristote, ces entités abstraites, telles que l'Homme en soi ou l'Égal en soi, ne prouvent en aucun cas qu'elles sont des Idées, mais seulement qu'il existe quelque chose de commun au-delà des choses sensibles. L'argument de l'unité d'une multiplicité est tout aussi inefficace pour prouver l'existence des Idées. En effet, les platoniciens soutenaient que si un même prédicat (homme, animal) peut être énoncé sur les différents individus d'une même classe, sans être identique à aucun d'entre eux, il existe quelque chose au-delà et séparément de ces multiples, et ce sera l'Idée. Or, objecte Aristote que si toute unité d'une multiplicité doit correspondre une Idée, alors nous devons également admettre l'Idée d'une multiplicité négative.

<sup>3</sup> Le troisième argument des platoniciens est également faux, car le texte évoque l'idée d'élaborer une science à partir de choses corruptibles, ce qui est complètement absurde, car Aristote ne fait qu'évoquer le troisième argument tiré de la pensée pour prouver l'existence des Idées ainsi que sa conséquence : « *Et du fait de penser une chose quand elle a péri, il y'en aura des choses périssables puisqu'il en existe une représentation* », p. 102-103. En effet, les platoniciens considéraient que les Idées existent, car nous pensons à « homme » ou « animal », sans penser à aucune chose particulière, si bien que même lorsque ces dernières ont péri, il demeure toujours une Idée de ces choses dans la pensée, Or, objecte Aristote, non seulement il existera des Idées des êtres corruptibles, comme Callias ou Homère, car nous gardons une certaine image d'eux quand ils ne sont plus, mais en plus, nous pensons à des choses qui n'ont jamais existé et dont pourtant nous avons des images dans la pensée, de sorte qu'il y aura des Idées de ce qui n'existe pas.

dernière, mais uniquement à partir de la substance universelle, substance qui ne peut en aucun cas faire l'objet de syllogisme. <C'est pourquoi>, les deux substances sont donc différentes<sup>1</sup>.

**B** Quand il a dit : « *<En effet> selon les arguments* » jusqu'à son propos : « *Soit à partir des affirmations* ». Il veut dire : quant aux arguments qui sont des parties de démonstrations et qui sont appelés sciences, ils ne sont pas quelque chose de plus que les espèces, qui sont constituées à partir de l'universel, caractérisé comme étant l'un prédiqué sur le multiple, et à partir des affirmations, caractérisées comme étant la prédication d'une chose sur une autre.

**C** Après avoir fait connaître la différence entre les choses particulières et les espèces, il a voulu faire connaître la différence entre la nature de l'imagination et celle de l'intellect<sup>2</sup> en disant : « *Quant à celui qui conçoit...* jusqu'à la fin de la section », Il veut dire : quant à celui qui conçoit quelque chose de corrompu, cela n'est qu'imagination et non intellection, et il veut dire (**116**) par « *les choses corrompues* », les individus dont l'entrée sous les genres qui sont des sciences est comme leurs entrées sous l'universel qui est prédiqué du multiple et sous l'affirmation et la négation, car l'universel au même titre que l'affirmation et la négation n'ont d'existence qu'en tant que science, c'est-à-dire en tant qu'ils sont dans l'âme<sup>3</sup>.

**D** Quand il dit : « *Quant à celui qui conçoit une chose d'entre celles qui se corrompent, cela n'est qu'une certaine imagination pour ces choses* ». Il veut dire : les perceptions qui sont appelées sciences, ne sont relatives qu'à des choses, qui ne sont dans les sensibles ni engendrées ni incorruptibles, si ce n'est par accident, à savoir les notions universelles que l'intellect saisit en elles, c'est à dire les formes. Quant aux perceptions, relatives <aux choses> qui viennent à l'être et se corrompent, à savoir les individus composés de matière et de forme, elles ne sont pas objet de science et ne sont qu'imagination. <En d'autres termes>, c'est comme s'il a voulu dire que nous avons deux sortes de perceptions au sujet de ces choses sensibles. Une qui n'est pas objet de science et qui n'est qu'imagination, et une autre qui est objet science, à savoir leurs intelligibles universels.

---

<sup>1</sup> Averroès s'éloigne du sens de ce passage, car le but d'Aristote n'est pas de montrer que les Idées platoniciennes ne peuvent pas faire l'objet d'une démonstration apodictique, mais seulement que tous les arguments avancés par ces derniers, en l'occurrence cinq, n'expliquent en rien l'existence des Idées.

<sup>2</sup> Averroès se trompe, car ce texte n'a nullement pour objet de distinguer les êtres sensibles des Idées, et encore moins, de distinguer l'imagination de l'intellect. Or, comme nous l'avons dit ci-dessus, Aristote expose les conséquences absurdes de trois des cinq arguments que les platoniciens soutenaient pour démontrer l'existence des Idées. Cependant, l'erreur d'Averroès est malheureusement tributaire d'un texte qui ne correspond nullement à ce que nous connaissons de son contenu.

<sup>3</sup> Averroès ne fait que reproduire l'une des différences essentielles qui distinguent la philosophie d'Aristote de celle de Platon. En effet, l'universel au même titre que l'affirmation et la négation n'ont aucune existence en soi et n'existent qu'en rapport avec ce sur quoi ils sont prédiqués.

**Aristote a dit :**

[15] Quant à ceux qui sont rigoureux dans leurs arguments<sup>1</sup>, il y a ceux qui font des espèces des relatifs<sup>2</sup> et ne pensent pas qu'une chose est par elle-même un genre<sup>3</sup>, et ceux qui énoncent le troisième homme<sup>4</sup>. Par l'unité, ils détruisent les arguments qui sont dans les espèces, en particulier, cette unité que les partisans des espèces pensent qu'elle est dans c'est celle-ci<sup>5</sup>. Il en résulte [20] que la dyade ne sera pas antérieure au

---

<sup>1</sup> Cette traduction est approximative, car Aristote n'évoque pas des philosophes, dont les arguments pour prouver l'existence des Idées sont des plus pertinents. En effet, après avoir exposé les arguments tirés de la science, de l'unité d'une multiplicité et de ce qui persiste dans la pensée, Aristote évoque à présent deux arguments des platoniciens qu'il estime être plus pertinent que les précédents, à savoir l'argument des relatifs et l'argument du troisième homme, même si ces derniers subiront le même sort que les précédents.

<sup>2</sup> L'argument des relatifs est exposé par Platon dans le *Phédon*. Il consiste à dire que si un même prédicat peut être prédiqué sur des choses particulières et si ce même prédicat peut être prédiqué sur des choses particulières qui ne l'admettent que relativement à d'autres, par exemple l'égal pour les choses particulières, alors il y a donc un Egal en soi pour toutes les choses qui sont dites égales et dont elles sont les copies, le *Phédon*, 74c, trad. L. Robin, Les Editions de la Pléiade, 1950, p. 789-791. Or, selon Aristote cet argument implique l'existence en dehors des choses de leurs relations. Par exemple, l'Egal serait un genre qui se dirait sur toutes les choses qui seraient égales entre elles, ce qui est complètement absurde.

<sup>3</sup> Le sens de cette proposition est différent, car le but d'Aristote n'est pas de montrer qu'un genre a besoin de quelque chose pour être un genre, mais seulement que le relatif, ne peut en aucun cas être un genre : « *Dont nous affirmons qu'il n'existe pas de genre par soi* », p. 103.

<sup>4</sup> Cet argument du troisième homme résulte du fait d'avoir fait des attributs communs des substances universelles et dont la conséquence serait un raisonnement à l'infini. Il consiste à dire que s'il existe un élément commun qui est attribué à plusieurs choses, et cet élément est une substance séparée, ce qui est commun à l'homme sensible et à l'homme en soi produira un troisième homme et ce qui est commun à ce troisième homme, à l'homme sensible et à l'homme en soi produira un quatrième, et ainsi de suite à l'infini : « *J'imagine que c'est la considération suivante qui te conduit à admettre dans son unité chaque Idée. Quand, à ton jugement, une pluralité d'objets sont grands, sans doute est-il, à ton jugement, un aspect un et identique, pour qui les regarde tous ensemble ; d'où tu estimes qu'il est une unité, celle du grand. Tu dis vrai ! répondit-il. Et maintenant le grand en soi et les autres objets grands, quand de la même façon ton esprit les regarde tous ensemble, est ce qu'il ne va pas se montrer une nouvelle unité du grand ? à ceux-ci tous ensemble n'est-elle pas nécessaire pour qu'ils se montrent grands ? C'est vraisemblable. C'est donc une nouvelle Idée de la grandeur qui va se découvrir ; à côté de la Grandeur en soi elle est venue à l'existence, tout comme à côté des objets qui y participent ; et, par dessus les termes de cet ensemble, une nouvelle Idée, (b) par quoi ceux-ci tous ensemble seront grands ; et s'en est fait de l'unité respective que tu voulais aux Idées ; c'est à l'infini qu'elle va se multiplier* », *Parménide* 132a-b, trad. J. Moreau, éd. L. Robin, Paris, Les Editions de la Pléiade, 1950, p. 200-201.

<sup>5</sup> Il est très difficile de voir à travers cette proposition qu'il est question des principes des Idées, à savoir le principe formel qui est l'Un, et le principe matériel qui est la dyade indéfinie, car étant donné les conséquences des arguments évoqués pour démontrer l'existence des Idées, la dyade cesserait d'être principe, si c'est l'unité qui est dite substance séparée : « *En général, les arguments pour les formes détruisent des choses à l'existence desquelles nous tenons plus qu'à celles des idées* », p. 103. La traduction de J. Tricot est, du reste, identique. P. 82.

nombre, alors que celui-ci est relatif à quelque chose et se dit ensuite sur lui-même<sup>1</sup>, <ainsi que> que toutes les opinions qui ont été soutenues par un groupe au sujet des formes et dans lesquelles ils se sont trompés sur ce point du fait des principes<sup>2</sup>.

## Commentaire 28, p. 117-118

**A (117)** Il dit : ceux qui sont rigoureux parmi les sages sont ceux qui pensent que les espèces sont des relatifs et qu'elles sont des choses qui n'existent pas par soi, puisqu'il est manifeste du cas du relatif qu'il ne se dit que par relation à quelque chose<sup>3</sup>, et que si nous supprimons ce avec quoi il est en relation, il sera <également> supprimé. Quant au fait que les espèces soient des relatifs, cela est manifeste à partir de leurs définitions, car l'espèce est celui des deux universels qui est le plus propre <à l'individu par comparaison avec le genre> et il convient de répondre par lui à la question de savoir ce qu'est une chose, conformément à ce qui été dit dans la discipline de la logique<sup>4</sup>.

**B** Quand il dit : « *Et ceux qui énoncent le troisième homme* ». Il veut dire : et ceux qui disaient que, de même que l'homme sensible doit avoir un homme intelligible, de même que l'homme intelligible, en tant qu'il existe dans l'âme, doit avoir un troisième homme intelligible<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Le traducteur se trompe car dans aucune des deux éditions françaises n'est dit du nombre qu'il est un relatif et qu'il se dit sur lui-même puisqu'il est séparé. En effet, même s'il est question du nombre, il est seulement dit que du fait des arguments des platoniciens, le nombre deviendra principe à la place de la dyade : « *Que le relatif est antérieur au par soi* », p. 103. En effet, du fait que tout est un, la dualité qui est affirmée de la dyade sera antérieure et sera une Idée. Or, comme cette dualité est un nombre, lequel est affirmé de la dualité, il sera également antérieur en tant qu'Idée. C'est pourquoi, ce nombre, qui n'était qu'un relatif, va se retrouver dans la doctrine platonicienne antérieur à la dyade qui est pourtant le principe par soi.

<sup>2</sup> L'équivalent de cette proposition dans le texte d'A. Jaulin est la proposition suivante : « *Et tout ce que certains adeptes des opinions concernant les Idées ont dit de contraire aux principes* ». p. 103.

<sup>3</sup> Averroès s'éloigne du texte, car il ne se rend pas compte que cet argument est un argument platonicien qui permet de prouver l'existence des Idées et non l'inverse. Or, la traduction erronée de ce passage est ce qui l'a conduit à un tel écart même si ce qu'il dit n'est absolument pas faux, sauf que cet argument ne prouve pas que, les Idées soient des relatifs mais plutôt que les relatifs sont des Idées. Par contre, ce qu'il dit du relatif est très juste, car ce qu'il a dit fait écho au traité des *Catégories* : « *On appelle relatives ces choses dont tout l'être consiste en ce qu'elles sont dites dépendre d'autres choses, ou se rapporter de quelques autres façons à quelque chose : par exemple, le plus grand est ce dont tout l'être à être dit d'une autre chose, car c'est de quelque chose qu'il est dit plus grand...* », *Catégories*, 7, a35-38, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1994, p. 29.

<sup>4</sup> C'est à dire, qu'il convient mieux de dire, Socrate est un homme (espèce), que de dire que « c'est un être vivant ».

<sup>5</sup> Hormis un raisonnement à l'infini, l'explication d'Averroès ne correspond pas réellement à cet argument, puisqu'il part du principe que si une chose a un modèle, ce modèle doit avoir un autre modèle, et ainsi de suite à l'infini. Cette explication nous fait penser à l'idée de la régression à l'infini, que combattait farouchement Aristote, et qui empêcherait de parvenir à une quelconque connaissance des choses, que ce soit pour les principes, mouvement et le temps. Or, cette explication ne convient pas ici, car ce raisonnement à l'infini résulte du fait d'avoir posé un élément commun entre les choses sensibles et les Idées. Par exemple, dire que l'Homme en soi est ce qui est commun à tous les hommes sensibles implique que ce qui est commun à l'homme sensible et à l'homme en



**C** Quand il dit : « *Par l'unité, ils détruisent les arguments qui sont dans les espèces, en particulier, (118) cette unité que les partisans des espèces pensent qu'elle est dans celles-ci* ». Il veut dire : en posant que les formes sont numériquement une, ils détruisent les définitions des espèces, car ce qui est numériquement un n'est pas prédiqué du multiple, <alors que> l'espèce est une notion une par la forme. C'est pourquoi, il est dit au sujet de sa définition que c'est l'universel prédiqué du multiple au moyen de « qu'est ce que c'est ? ». C'est ce qui en résulte la plupart du temps pour celui qui soutient que la nature des espèces séparées est la même que celle des sensibles<sup>1</sup>.

**D** Quand il dit : « *Il en résulte que la dyade ne sera pas antérieure au nombre* ». Il veut dire : si les genres et les espèces étaient des choses qui subsistaient par soi, il s'ensuit nécessairement qu'ils seraient antérieurs aux éléments à partir desquels sont composées les choses qui rentrent sous ce genre, car l'intelligible commun sera antérieur par la causalité et le temps à la chose qui est en-dessous de lui, de sorte que le double dont le nombre est composé sera postérieur au nombre, et les choses qui sont composées des quatre éléments, je veux dire les homéomères, seront antérieures aux quatre éléments<sup>2</sup>.

**E** Quand il dit : « *Alors que celui-ci est relatif à quelque chose* ». Il veut dire : comment le nombre peut-il être antérieur à la dyade, alors que la dyade existe par soi et que le nombre est un relatif ?

**F** Quand il dit : « *Et se dit ensuite sur lui-même* », Il veut dire : si le nombre est posé comme séparé, <alors> qu'il est toujours dit sur autre chose, il doit se dire sur lui-même. <Or>, cela est impossible.

**G** Quand il a dit : « *Ainsi que toutes les opinions qui ont été soutenues par un groupe au sujet des formes et dans lesquelles ils se sont trompés sur ce point du fait des principes* ». Il veut dire : ces absurdités résultent nécessairement de toutes les opinions soutenues par ceux qui ont introduits les formes, et ils se sont trompés sur ce point à cause de leurs recherches au sujet des principes.

---

soi produira un troisième homme, et ce qui est commun à ce troisième homme, à l'homme sensible et à l'homme en soi, produira à son tour un quatrième homme, et ainsi de suite à l'infini.

<sup>1</sup> L'explication d'Averroès n'est pas fautive, car ériger l'Un en universel, c'est rendre toute définition impossible. Or, l'universel est à saisir dans les choses et non en dehors. C'est pourquoi, l'espèce au sens aristotélicien est ce qui permet de saisir cet universel qui est dans les choses et qui par définition n'est pas un puisqu'il existe autant d'espèces que de définition. Cependant, cette explication est inappropriée à ce passage, puisque le but d'Aristote est de montrer que les arguments platoniciens conduisent à la destruction de leurs propres principes, car comme nous le verrons dans la proposition suivante, ce n'est plus la dyade qui sera dite première mais le nombre.

<sup>2</sup> Averroès ne parvient pas à saisir la portée de ce passage, car il n'explique pas comment le nombre, qui était un relatif devient principe à la place de la dyade indéfinie. Au contraire, il maintient cette idée que le nombre est postérieur à la dualité, alors que c'est l'inverse. En effet, c'est le nombre qui sera antérieur parce qu'il est affirmé de la dualité.

## Texte 29, 990b 22-27<sup>1</sup>, p. 119

### **Aristote a dit :**

En outre, suivant la représentation de l'intellect, par laquelle ils affirment l'existence des formes, il s'ensuivrait nécessairement que les formes ne seront pas seulement pour les substances, mais pour beaucoup d'autres choses (car [25] l'intelligible n'est pas seulement pour substances mais <aussi> pour ce qui ne l'est pas. De la même manière, les sciences ne se limitent pas seulement aux substances, mais <aussi> à d'autres choses), et une quantité indénombrable de choses semblables s'ensuivront nécessairement pour eux.

## Commentaire 29, p. 119

Il veut dire : en outre, s'il ont soutenu que la représentation de l'intellect est relative aux formes qui subsistent par soi, il s'ensuit nécessairement pour eux, que les formes ne seront pas seulement pour les substances mais <aussi> pour les accidents, car la représentation de l'intellect n'est pas seulement pour les substances mais <aussi> pour les accidents.

## Texte 30, 990b 27- 991a 8, p. 119

### **Aristote a dit :**

Selon le nécessaire et ce que l'on pense à leur sujet, si les espèces des substances sont mélangées, il y a nécessairement des espèces séparées<sup>2</sup>, [30] car leur

---

<sup>1</sup> Aristote énonce dans ce passage les conséquences qui résulte des arguments des platoniciens pour démontrer l'existence des Idées, à savoir, que non seulement il y aura une Idées des accidents, mais aussi une science des accidents, ce qui est complètement absurde.

<sup>2</sup> Le sens de cette proposition est complètement inintelligible, car on ne retrouve nullement l'idée aristotélicienne selon laquelle les platoniciens se contredisent, puisque d'une part, ils disent qu'il n'y a d'Idées que des substances, alors que la thèse de l'unité d'une multiplicité prouve l'existence d'Idée des accidents, et que d'autre part, il n'y a de science que de la substance, alors que cette même thèse prouve aussi qu'il y aura une science des accidents. Ce qui est complètement absurde car il n'y a de science que de la substance. Or, Aristote considère que le concept de participation ne devrait s'appliquer qu'aux substances, car une chose est véritablement ce qu'elle est par participation à l'essence même de la chose à laquelle elle participe : « *De toutes nécessité, selon les opinions sur les formes, s'il est possible d'en participer, Il est nécessaire qu'il y ait seulement des Idées des substances* », p. 103. C'est pourquoi la suite du texte (l. 31-34) sera consacrée à montrer par le biais d'un exemple d'une participation par accident que la véritable participation ne doit être que substantielle. Or, le texte arabe n'est pas très clair, puisque nous comprenons qu'il devrait y avoir des Idées séparées si les Idées des substances étaient mélangées, alors qu'une Idée est par définition séparée, ce qui est loin de ce que Aristote a voulu dire, à savoir qu'il ne devrait y avoir que des Idées des substances.

détermination<sup>1</sup> n'est pas par accident, mais chacune doit être en elle-même ce qui détermine, puisqu'elle ne se dit pas d'un substrat<sup>2</sup>. Je dis par exemple, qu'une chose qui contient le double contient l'éternité, excepté que cela est par accident, car c'est par accident que le double est éternel<sup>3</sup>. Les choses, dont les espèces sont des substances, signifient donc, dans ce cette situation, des substances<sup>4</sup>. Quant à tout ce qui existe là-bas, [991a] n'importe quelle chose qui sert ce qui est, on dit qu'il est une chose <prédiqué> sur le multiple<sup>5</sup>. En effet, si les l'espèce des espèces et ce qui est déterminé possède quelque chose de commun<sup>6</sup>, qu'est ce qui est propre aux dyades corruptibles et aux dyades multiples, alors que la dyade est éternelle et une, [5] de sorte qu'elle se dira par analogie à quelque chose et sur elle-même<sup>7</sup>? Et si ce n'est pas la même

---

<sup>1</sup> A. Jaulin parle plutôt du concept de « *Participation* », p. 103. Il en est de même pour J. Tricot.

<sup>2</sup> « *Il doit y avoir participation à chaque forme en ce qu'elle ne se dit pas d'un substrat* », p. 103. Le but d'Aristote est de montrer que si on veut que la participation soit admise, il ne faut pas que l'Idée soit un attribut mais plutôt un sujet, car c'est uniquement de la sorte qu'il sera possible d'attribuer l'existence aux choses dérivées.

<sup>3</sup> Cet exemple d'une participation accidentelle a pour but de montrer ce qu'Aristote entend par une véritable participation substantielle. En effet, une chose est dite double parce qu'elle participe à l'Idée du double. Toutefois, ce n'est pas parce que l'Idée du double est éternelle que la chose dite double possède également l'attribut de l'éternité, car cela ne peut être qu'un accident. Autrement dit, ce n'est pas parce qu'une chose est double du fait de sa participation au Double en soi qu'elle possède toutes les propriétés essentielles du double en soi, par exemple l'éternité.

<sup>4</sup> Si on traduit le concept « d'espèce » par celui de « forme », on comprendrait que cette proposition permet de valider l'argumentation d'Aristote, à savoir que les choses qui participent des Idées ne devraient donc être que des substances étant donné que les Idées sont des substances.

<sup>5</sup> Ce passage est en l'état incompréhensible. En effet, après avoir établi dans le passage précédent que l'idée doit signifier la substance, Aristote affirme dans ce passage qu'il devrait y avoir un sens univoque entre les choses sensibles et les Idées. Les Idées doivent être des substances qui signifient les substances des êtres sensibles, car si l'unité n'est qu'un accident, il n'y aurait plus identité de nature entre la multiplicité et l'unité, et prédiquer l'un sur le multiple n'aurait aucune signification substantielle. Or nier cette univocité, c'est rendre la participation impossible : « *Or, les mêmes formes signifient une substance ici comme là-bas ; ou alors que signifiera l'affirmation qu'il y a quelque chose en dehors des choses d'ici, qui est l'unité d'une multiplicité ?* », p. 103-104.

<sup>6</sup> Par « *espèces des espèces* », il faut comprendre la substance des Idées. Après avoir établi dans le passage précédent que les Idées doivent être identiques aux choses sensibles, Aristote affirme que dans ce cas, il s'ensuivrait l'existence d'une réalité supérieure aux deux qui aura pour essence ce qu'elles ont en commun. D'où l'exemple de l'existence d'une dyade supérieure.

<sup>7</sup> L'exemple est non seulement incomplet mais il est aussi faux. En effet, Aristote veut dire : s'il existe une identité entre les Idées et les choses sensibles, il doit y avoir une réalité supérieure qui aura pour essence ce qu'il y a de commun entre elles. Par exemple, il existera une dyade supérieure à la dyade en soi et à la dyade corruptible, de la même manière que la dyade en soi existe parce que la dyade corruptible et la dyade mathématique participent d'elle. Autrement dit, s'il existe une dyade en soi à laquelle participent les dyades corruptibles et les dyades mathématiques, à plus forte raison, il devrait y avoir une dyade supérieure à la dyade en soi et à la dyade particulière: « *(pourquoi, en effet, pour les dyades périssables et pour les dyades multiples, mais éternelles, y'aura-t-il la même dyade unique plutôt que pour la dyade en soi et la dyade quelconque ?)* », p. 104. Or, l'existence d'une notion commune ou d'une univocité entre les Idées et les choses sensibles implique les mêmes conséquences que l'argument du troisième homme, à savoir une régression à l'infini, puisqu'il y aura l'Idée de l'Idée, et ainsi de suite.

espèce<sup>1</sup>, celles-ci seraient des homonymes, comme si on appelait homme <à la fois> Callias et un morceau de bois, sans considérer une signification qui leur soit commune<sup>2</sup>.

### Commentaire 30, p. 120-123

**A (120)** Il dit : quant à ce qui apparaît nécessaire au sujet des formes et de ce qui en résulte, c'est d'être convaincu que les espèces, qui fournissent les définitions aux choses qui sont en dessous d'elles et à leurs substances, doivent être unies avec ce sur quoi elles sont prédiquées, parce que leur prédication sur ce qui est en dessous d'elles n'est pas par accident, comme c'est le cas de la prédication des accidents sur les substances et <la prédication> des accidents les uns sur d'autres<sup>3</sup>. Il n'a dit cela, que parce qu'étant donné que ces sciences sont nécessaires(121), les partisans des formes étaient convaincus que les sciences sont des substances séparées et les ont appelés des formes. Ainsi, quand il dit : « *Il y a nécessairement des espèces séparées* ». Il veut dire : ce qui est déterminé à être des sciences nécessaires doit être un en acte avec ce sur quoi il est prédiqué<sup>4</sup>.

**B** Ensuite il en a exposé la cause en disant : « *Car leur détermination n'est pas par accident* ». Il veut dire : car la détermination du commun qui est en elles sur leurs sujets qui sont affirmés sur elles n'est pas comme la détermination qui existe dans la prédication des accidents sur les substances, ni comme la prédication des accidents les uns sur les autres.

**C** Ensuite il a dit : « *Mais chacune doit être en elle-même ce qui détermine, puisqu'elle ne se dit pas d'un substrat* ». Il veut dire : mais, chacun des prédicats des formes doit d'abord déterminer la substance de son sujet par essence, puisque il n'est pas prédiqué à la manière de la prédication des accidents sur leurs sujets, car les accidents ne déterminent leurs sujet que par accident.

**D** Ensuite il a exposé un exemple de ce qui est prédiqué les uns sur les autres par accident du fait de leur présence dans un seul sujet, à savoir les accidents, en disant : « *Je dis par exemple, qu'une chose qui contient le double, contient l'éternité, excepté que cela est par accident, car c'est par accident que le double est éternel* ». Il veut dire : par exemple, il arrive qu'une chose qui contient le double et l'éternel, que l'une de ces deux choses soit caractérisée par l'autre et la détermine par accident. Je veux dire que

---

<sup>1</sup> Il faut comprendre : et si ce n'est pas la même forme.

<sup>2</sup> L'absence d'une communauté de signification entre les Idées et les choses sensibles a pour conséquence qu'elles seraient équivoques au point qu'on pourrait appeler un homme par un morceau de bois. Autrement dit, l'existence d'un sens univoque impliquerait l'existence de l'Idée de l'Idée, et ainsi de suite à l'infini, tandis que dire qu'il n'y qu'un sens équivoque entre les Idées et les choses sensibles impliquerait l'existence d'une pure homonymie au point que ce paradigme serait complètement inefficace et absurde.

<sup>3</sup> Pour Averroès, les Idées doivent être unies avec ce sur quoi elles sont prédiquées à la manière des espèces. C'est uniquement sous cette condition qu'une idée sera dite ne faire qu'un avec les êtres sensibles.

<sup>4</sup> Averroès s'éloigne du sens de cette proposition, car le but d'Aristote est de montrer qu'il ne doit y avoir que des Idées des substances, alors que les arguments des platoniciens suggèrent explicitement l'existence des Idées des accidents. Toutefois, comme nous l'avons vu, la traduction de cette proposition est erronée, si bien qu'il est difficile pour Averroès de retrouver son véritable sens.

l'éternité soit prédiquée **(122)** du double, de sorte que le double sera dit éternel de la même manière que le musicien sera dit médecin du fait qu'ils sont arrivés à un seul sujet.

**E** Quand il a dit : « *Les choses, dont les espèces sont des substances, signifient donc, dans cette situation, des substances* ». Il veut dire : c'est pourquoi les espèces qui sont des substances signifient au sujet des sensibles des choses qui sont des substances, alors que les espèces qui ne sont pas des substances signifient au sujet des sensibles, des choses qui ne sont pas des substances.

**F** Quand il a dit : « *Quant à tout ce qui existe là-bas, n'importe quelle chose qui sert ce qui est, on dit qu'il est une chose <prédiquée> sur multiple* ». Il veut dire : quant à là-bas, il est vrai de dire que n'importe quelle chose qui existe parmi les formes séparées, que c'est une chose, qu'elle existe et que c'est une substance, de la même qu'il est vrai de dire que tout ce qui est ici-bas est une chose et qu'elle existe<sup>1</sup>.

**G** Ensuite il a dit : « *En effet, si l'espèce des espèces et ce qui est déterminé ont quelque chose de commun, qu'est ce qui est propre aux dyades corruptibles et aux dyades multiples, alors que la dyade est éternelle et une* ». Il veut dire : si nous disons que ce qui est un qui existe et qui est prédiqué sur ce qui est séparé et sur ce qui est sensible est ce qui détermine tout ce qui existe dans les deux mondes, à savoir la forme des formes et que ce qui est déterminé possède quelque chose auquel elle participe, les choses qui existent là-bas et ici-bas doivent <donc> avoir quelque chose de commun. Par exemple, si la première dyade est commune à toutes les dyades, selon l'argument de ceux qui disent qu'il y a une dyade absolue **(123)** qui détermine toutes les dyades, qu'est ce qui leur est commun est qu'est ce qui est propre à <la dyade> corruptible et à la dyade éternelle ?<sup>2</sup>

**H** C'est ce qu'il a signifié quand il a dit : « *Qu'est ce qui est propre aux dyades corruptibles et aux dyades multiples, puisque la dyade est éternelle et une ?* ». Il veut dire : qu'est ce qui est propre aux dyades corruptibles et à celles qui ne le sont pas si les dyades sont multiples ? Et si nous admettons que la dyade première est commune aux deux sortes, il arrivera à cette dyade première qui est commune à toutes les dyades corruptibles et éternelles, d'être affirmée une fois sur elle même du point de vue où elle est éternelle, et une autre fois par relation aux autres du point de vue où elle les détermine et fait connaître leurs essences.

**I** Ensuite il a dit : « *Et si ce n'est pas la même espèce, celles-ci seraient des homonymes, comme si on appelait homme <à la fois> Callias et un morceau de bois, sans considérer une signification qui leur soit commune* ». Il veut dire : s'il n'y a pas une signification commune à la dyade corruptible et éternelle, le nom de la dyade qui est dit sur la dyade corruptible et éternelle sera dit par homonymie, par exemple, appeler Zayd

---

<sup>1</sup> Averroès ne parvient pas à restituer le sens de cette proposition, car Aristote affirme qu'il doit y avoir une identité de signification entre les Idées et les choses qu'elles signifient dans le monde sensible

<sup>2</sup> Nous sommes loin de ce que Aristote a voulu signifier par l'exemple des dyades. En effet, si l'Idée et la chose qui participe d'elle ont la même forme, il s'ensuit qu'elles ont une nature identique. Or, si c'est le cas, il doit exister une réalité supérieure aux deux qui aura pour essence ce qu'elles ont de commun, par exemple il existera une dyade supérieure à la dyade en soi et à la dyade corruptible, de sorte qu'on parviendra à l'existence d'une Idée de l'Idée. Toutefois, malgré la mauvaise traduction de ce passage, Averroès parvient à retrouver cette idée selon laquelle il existera l'Idée de l'Idée si le déterminant et le déterminé ont quelque chose en commun.

et Omar <indifféremment> homme et un morceau de bois. Il veut dire que, si la dyade éternelle est dite par homonymie sur la corruptible, elle ne sera ni sa forme ni ne fera connaître sa substance, et en général, s'il n'y a pas une espèce qui est prédiquée sur les choses différentes, à la manière du nom qui est dit par homonymie sur ces formes et sur leurs quiddités, les sciences seront détruites.

## Texte 31, 991a 8-20<sup>1</sup>, p. 124

### Aristote a dit :

L'homme pourrait parfaitement s'étonner de l'utilité des espèces éternelles pour les choses sensibles qui viennent à l'être et se corrompent<sup>2</sup>, [10] puisqu'elles ne sont causes d'aucun mouvement ni d'aucune altération. Il en est de même pour leur cas dans la science, et ne sont en outre d'aucune aide pour les autres choses<sup>3</sup>, ni leurs substances ne sont ces substances<sup>4</sup>, et celles-ci<sup>5</sup> n'existeraient pas non plus si l'un commun n'existait pas<sup>6</sup>, [15] comme de penser que la cause du blanc est due au mélange de la blancheur avec le blanc, excepté que cela est facile à ébranler. En effet, Anaxagore en premier, suivi par Eudoxe et par un autre groupe ont soutenu qu'il est une chose facile que de rassembler le multiple vers l'un mais cela est impossible selon cette opinion<sup>7</sup>. En outre, les autres choses ne proviennent pas non plus des espèces, [20] par

---

<sup>1</sup> Aristote énonce dans ce passage quatre objections contre les Idées et leur impossibilité à expliquer les êtres sensibles : En effet, elles ne sont ni cause efficiente, ni cause formelle, ni n'expliquent l'existence des êtres sensibles et ni la génération de quoi que ce soit. Mais, comme nous allons le voir, il faut beaucoup de volonté pour retrouver ces objections dans le texte arabe.

<sup>2</sup> Le texte arabe est différent, car il ne mentionne que les êtres sensibles, alors que l'interrogation d'Aristote sur l'utilité des Idées concerne aussi bien les êtres éternels, tels que le soleil, la lune et les astres que les êtres sensibles : « *En quoi les formes sont utiles aux sensibles, qu'ils soient éternels ou soumis à la génération et à la corruption* », p. 104.

<sup>3</sup> Ces deux propositions qui paraissent séparées dans le texte arabe forment une seule proposition dans les éditions françaises, car après avoir exposé qu'elles ne sont nullement la cause efficiente des êtres sensibles et éternelles, Aristote veut montrer ici qu'elles ne sont non plus d'aucune aide pour la connaissance de la quiddité de ces mêmes êtres : « *Mais de plus, elles n'aident en rien pour la science des autres choses* », p. 104. Or, le traducteur confère à cette proposition deux sens distincts. D'abord, elles ne sont d'aucune utilité pour la science, et ensuite elles ne sont d'aucune aide pour les autres choses.

<sup>4</sup> Cette proposition est incomplète, car elle ne contient pas l'argument de l'impossibilité d'identifier les substances éternelles aux substances sensibles, à savoir qu'elles ne sont pas immanentes : « *Elles ne sont pas la substance, car elles seraient en elles* », p. 104.

<sup>5</sup> C'est à dire, les choses sensibles.

<sup>6</sup> Le traducteur dit complètement autre chose, car Aristote montre l'inutilité des Idées pour les êtres sensibles, puisqu'elles n'expliquent en rien leur existence, puisque ces êtres s'expliquent en réalité par eux mêmes, c'est à dire par la matière et la forme et non par une réalité transcendante. C'est pourquoi elles ne peuvent en aucun cas être leurs causes : « *Et elles ne contribuent pas à leur être, puisqu'elles ne sont certes pas des constituants des choses qui participent d'elles* », p. 104.

<sup>7</sup> Encore une fois le traducteur se trompe, car Aristote ne cite Anaxagore que pour montrer qu'il était le premier à avoir soutenu cette thèse de l'immanence de la substance à la chose dont elle est la

aucune des manières que nous avons l'habitude de mentionner.

### Commentaire 31, p. 124-126

**A (124)** Il a dit : puisque il apparaît que les causes des choses qui viennent à l'être et se corrompent, et en général qui se transforment, sont les corps naturels qui sont principes des mouvements et des altérations dans les choses sensibles, l'homme pourrait <dès lors> s'étonner du besoin d'introduire des formes séparées pour les corps naturels et en être stupéfait. En effet, **(125)** comment ce qui est séparé peut-il produire le changement des êtres matériels, <alors que> ce qui transforme un être matériel est un être matériel comme lui ?

**B** Quand il a dit : « *Il en est de même pour la science* ». Il veut dire : il n'y a aucune raison nécessaire qui nous invite à les introduire à cause de la science.

**C** Quand il a dit : « *Et ne sont en outre d'aucune aide pour les autres choses* ». Il veut dire : il apparaît que les formes ne sont d'aucune aide dans l'existence des choses sensibles, c'est à dire, qu'elles n'engendrent pas les êtres sensibles, car ce qui engendre un individu est un individu comme lui, ni ne sont d'aucune aide dans la génération des individus comme elles le sont pour les corps célestes<sup>1</sup>.

**D** Quand il a dit : « *Ni leurs substances ne sont ces substances* ». Il veut dire : ni les substances de ces formes séparées ne sont les substances de ces choses sensibles, puisqu'elles sont éternelles alors que celles-ci viennent à l'être et se corrompent, de sorte qu'elles ne peuvent être leurs causes ni en tant que formes, ni en tant que causes efficientes.

**E** Ensuite il a dit : « *Et celles-ci n'existeraient pas non plus si l'un commun n'existait pas, comme de penser que la cause du blanc est due au mélange de la blancheur avec l'être blanc, excepté que cela est facile à ébranler* ». Il veut dire : si ces substances sensibles n'avaient pas une signification commune qui se rencontre en elles, elles n'existeraient pas. Par exemple, si la blanc n'était pas mélangé avec les choses blanches, il n'y aura absolument rien de blanc. Et quand il dit : « *Sauf que cela est facile*

---

substance, En effet, ce dernier affirmait qu'une chose n'acquiert sa nature et sa substance que grâce à la prédominance d'une des multiples Homéomères qui la contiennent. Sauf que cette thèse selon laquelle toutes les choses sont formées par le mélange des éléments est peu pertinente pour plusieurs raisons, notamment parce que les éléments existeraient séparément et les accidents ne seraient plus des qualités mais des sujets qui subsisteraient par eux-mêmes (A, 8, 989a33-989b4). C'est pourquoi Aristote affirme : « *Mais il est trop facile d'ébranler cet argument qu'ont tenu d'abord Anaxagore, puis Eudoxe et d'autres* », p. 104. La seconde erreur relative à ce passage concerne cette idée de « rassembler le multiple vers l'un », car aucune édition française ne la mentionne. En effet, si on ne tient compte que du texte arabe nous comprenons qu'Anaxagore et Eudoxe ont soutenu la thèse selon laquelle il est facile de converger l'un vers une unité sauf que cette idée est impossible pour les partisans des formes. Ce qui est complètement absurde, car Aristote a seulement voulu dire, qu'il est aisé de réfuter la thèse selon laquelle les êtres sont formés à partir des mélanges : « *Car il est facile de rassembler beaucoup d'impossibilité contre une telle opinion* », p. 104.

<sup>1</sup> Le commentaire d'Averroès est tributaire de l'erreur du traducteur, car il n'est pas question ici de la cause de l'existence des êtres sensibles, puisque cet argument sera évoqué par Aristote dans l'argument suivant, mais plutôt de l'impossibilité des Idées à faire connaître la quiddité des êtres sensibles, car cette quiddité est immanente aux choses.

à ébranler », il fait allusion au fait que le mélange de la notion commune et substantielle avec les choses particulières est plus intense que le mélange des accidents avec leurs substrats<sup>1</sup>.

**F (126)** Quand il a dit : « *En effet, Anaxagore en premier, suivi par Eudoxe et par une autre groupe ont soutenu qu'il est une chose facile que de réunir le multiple dans l'un, mais cela est impossible selon cette opinion* ». Il veut dire : il est en soi connu que nous pouvons facilement saisir une notion universelle qui existent dans les choses sensibles. <Or>, si ce cette notion est numériquement une, c'est à dire séparée, comme le soutiennent les partisans des formes, elle ne peut exister dans plusieurs choses, car ce qui est numériquement un n'existe pas dans le multiple, de sorte qu'il serait impossible de réunir des choses multiples vers l'un<sup>2</sup>.

**G** Quand il a dit : «*En outre, les autres choses ne proviennent pas non plus des espèces, par aucune des manières que nous avons l'habitude de mentionner* ». Il veut dire : il n'est pas possible que les formes soient cause du changement, de la génération et de la corruption, et en général, qu'elles soient causes des sensibles par aucune des manières par lesquelles leurs partisans avaient l'habitude d'évoquer, en prétendant par exemple qu'elles sont leurs modèles et la cause de leur connaissance.

## Texte 32, 991a 20-29, p. 126-127

### Aristote a dit :

Quant à soutenir des espèces qui embrassent tout par soi<sup>3</sup>, c'est un propos vide semblable aux propos des poètes<sup>4</sup>. Qu'est-ce qui n'agit pas sans considérer les formes ? Il est possible qu'un être ne vienne pas et vienne à l'être sans pour autant être confondu avec quelque chose<sup>5</sup> au point que Socrate existe ou<sup>6</sup> non, il viendrait uniquement<sup>7</sup> à être un être comme Socrate ; et c'est suivant cet exemple qu'il sera

---

<sup>1</sup> Averroès donne une toute autre extension à cette proposition, car le propos d'Aristote consiste simplement à dire que l'argument platonicien évoqué juste avant est facile à contrer.

<sup>2</sup> Comme nous l'avons vu précédemment, cette proposition est fautive, car à aucun moment Aristote n'assigne à Anaxagore et à Eudoxe la thèse de la convergence du multiple vers l'un. En effet, il n'évoque Anaxagore que parce que ce dernier soutenait que toutes les choses sont formées à partir du mélange des éléments. C'est pourquoi, ce que dit Averroès de cette proposition est malheureusement tributaire de ce qu'il lit et ne correspond nullement à l'intention d'Aristote.

<sup>3</sup> C'est à dire, qu'elles embrassent toutes les choses par leur science, L'équivalent de cette proposition dans le texte d'A. Jaulin est : « *Quant à dire qu'elles sont des modèles et que les autres choses participent d'elles* », p.104-105. J. Tricot, quant à lui, traduit par : « *Quant à dire que les idées sont des paradigmes* », Paris, Vrin, 1986, p. 88.

<sup>4</sup> « *C'est parler pour ne rien dire et faire des métaphores poétiques* », p. 105.

<sup>5</sup> « *Il est possible que soit et que vienne à être une chose quelconque semblable à un autre sans en être une copie* », p. 104.

<sup>6</sup> Nous avons remplacé la conjonction de coordination « *et* » par « *ou* » afin de gagner en compréhension.

<sup>7</sup> En incluant la négation, le traducteur se trompe, car l'existence éventuelle de quelqu'un qui ressemblerait à Socrate devient ici un impératif, ce qui est inapproprié avec le sens de ce passage, car comme il n'y a pas de modèle, un être semblable à Socrate pourrait venir à l'être tout comme il



montré que Socrate est éternel<sup>1</sup>. <En outre>, il aurait plusieurs modèles semblables aux espèces<sup>2</sup>, comme l'animal et le bipède qui existent pour l'homme, alors que c'est le même homme dans les deux cas<sup>3</sup>.

### Commentaire 32, p. 127-128

**A (127)** Quand il a dit : « *Quant à soutenir des espèces qui embrassent tout par soi, c'est un propos vide semblable aux propos des poètes* » Il veut dire : quant à soutenir des espèces qui embrassent tout, non pas des espèces pour des individus, mais des formes qui subsistent par soi, comme de dire qu'il existe un homme incorporel, sans chair et sans os, c'est un propos poétique et imaginaire qui n'a aucune vérité.

**B** Quand il a dit : « *Qu'est-ce donc qui n'agit pas sans considérer les formes ? Il est possible qu'un être ne vienne pas et vienne à l'être sans être confondu avec quelque chose, si bien que Socrate existe ou non, il viendrait à exister un être semblable à Socrate* ». Il veut dire : on pourrait demander aux partisans des modèles qui soutiennent qu'il n'est pas possible que ce qui engendre les êtres puisse être un individu sans considérer le modèle de cet individu, par quoi cette nature génératrice est-elle devenue ainsi ? En effet, si c'est par n'importe quelle nature qui coïncide, c'est à dire qu'elle n'a pas une nature propre, il peut indifféremment exister et ne pas exister ; et s'il existe, il est possible de considérer l'espèce dont il est le modèle ou pas, et si c'est le cas, il est possible qu'il soit confondu ou non, de sorte que la génération ne sera que par coïncidence<sup>4</sup>. <En d'autres termes>, il veut dire que la génération **(128)** ne sera que par

---

pourrait ne pas l'être. En effet, si Socrate n'existe pas, on ne peut absolument pas dire de quelqu'un qui viendrait à l'être qu'il ressemble à Socrate puisque ce dernier n'a jamais existé.

<sup>1</sup> Le sens de cette proposition est différent, car dans les différentes éditions françaises, Aristote nous montre que même s'il existe l'Idée de Socrate, elle ne peut en aucun cas être la cause de la venue à l'être d'un être semblable à Socrate : « *Et il en serait évidemment ainsi, combien même il y aurait un Socrate éternel* », trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1986, p. 88. Autrement dit, seule une cause motrice identique est à l'origine de la génération, car un homme ne peut venir que d'un homme comme lui, de la même manière qu'un cheval ne peut venir que d'un cheval et non à partir d'une cause extérieure. Or, le texte arabe dit que c'est uniquement lorsque Socrate est engendré par un être qui lui est semblable, que nous pouvons montrer que Socrate est éternel, ce qui n'est pas faux en soi, sauf que cela n'a rien à voir avec le sens de cette proposition

<sup>2</sup> Le traducteur se trompe, car il nous fait comprendre que l'homme en tant qu'individu aura une nature universelle semblable à celle des Idées. C'est ce qui va incliner Averroès à interpréter cette nature en terme d'espèce au sens aristotélicien. Or, dans ce passage Aristote montre l'absurdité qui découle du fait de poser un modèle pour l'homme, à savoir l'existence de plusieurs Idées qui signifieraient la même chose. En effet, si nous admettons qu'il existe une Idée de Socrate, nous devons aussi admettre l'existence de l'Idée de l'animal en soi et du Bipède en soi en plus de celle de l'Homme en soi, car ce sont là deux notions qui se disent aussi sur Socrate : « *Il y'aura plusieurs modèles d'une même chose* », p. 105.

<sup>3</sup> Le traducteur se trompe encore, car toutes les traductions françaises signalent un troisième paradigme au sujet de l'homme, à savoir l'homme en soi : « *Et en même temps aussi, l'humain en soi* », p. 105.

<sup>4</sup> Averroès s'éloigne du sens de ce passage, car le but d'Aristote est seulement de montrer que l'Idée est incapable de rendre compte de la génération. En effet, que l'Idée de Socrate existe ou n'existe

coïncidence, à moins de poser que la nature de celui qui engendre est <identique> à ce qui a été engendré, faute de quoi, celui qui engendre ne sera pas comme lui, par exemple qu'un homme soit engendré par un homme, et si cela est ainsi, ce qui engendre l'être n'aura nullement besoin de modèle.

**C** Quand il a dit : « *il viendrait uniquement à être un être comme Socrate* ». Il veut dire : l'individu par soi ne vient à l'être que d'un individu comme lui de la même espèce, de sorte qu'il s'ensuit nécessairement que ce qui engendrera par exemple Socrate sera un individu comme lui.

**D** Quand il a dit : « *Et c'est selon cet exemple qu'il sera montré que Socrate est éternel* ». Il veut dire : en outre, si nous avons posé qu'il y a un modèle, il doit être un individu, de sorte que Socrate qui est venu à l'être aura un Socrate éternel. C'est pourquoi, l'individu doit avoir une nature universelle et doit être composé de natures universelles, par exemple l'espèce en elle-même. C'est ce qu'il a signifié lorsqu'il a dit : « *Comme l'animal et le bipède qui existent pour l'homme, alors que c'est le même homme dans les deux cas* ». Il veut dire : l'individu doit avoir une définition de la même manière que l'espèce<sup>1</sup>.

### Texte 33, 991a 29-991b4, p. 128-129

#### Aristote a dit:

En outre, les espèces ne seront pas seulement des modèles pour les choses sensibles, **[30]** mais aussi pour elles-mêmes, par exemple le genre qui est un genre pour plusieurs espèces, de sorte que la même chose sera un modèle pour elle-même et **[991b]** une image<sup>2</sup>. En outre, il n'est pas possible d'imaginer qu'elles<sup>3</sup> existent séparément des substances et que les substances n'existent pas, sinon, comment les espèces, qui sont les substances des choses, existeraient séparément d'elles ? C'est ce

---

pas, il pourrait exister un être semblable à Socrate mais à condition que ce soit Socrate le géniteur. En d'autres termes, il n'est en cas possible que l'Idée soit une cause motrice.

<sup>1</sup> Averroès s'éloigne du sens de cette proposition, notamment à cause de la mauvaise traduction du passage « *On a montré que Socrate est éternel* ». En effet, on a vu que cette préposition signifie simplement l'impossibilité du paradigme « Socrate éternel » d'être la cause de la venue à l'être de quelqu'un de semblable à Socrate. Or, c'est en faisant appel au concept aristotélicien « d'espèce » qu'Averroès explique cette idée d'éternité, puisque ce concept est une notion universelle qui peut être prédiquée sur tous les individus qui rentrent sous une même classe. C'est pourquoi, il n'a pas saisi le sens de la dernière préposition dans laquelle Aristote tire la conséquence de l'existence d'un modèle pour l'homme, à savoir l'existence de plusieurs Idées d'un même homme, car c'est à l'espèce et à la définition qu'Averroès renvoie pour expliquer les différents paradigmes qui pourraient être prédiqués sur l'homme, puisque « animal » et « bipède » sont des notions universelles qui désignent le genre et l'espèce que chaque définition doit inclure. Ce qui est inapproprié au sens véritable de ce passage, puisqu'Aristote a seulement voulu dire, que l'existence d'une Idée pour chaque chose implique que plusieurs Idées seront affirmées d'une même chose.

<sup>2</sup> C'est à dire, qu'il y aura l'Idée de l'Idée, si bien que chaque chose sera un modèle et une chose. Par exemple, l'Animal en soi sera le modèle de l'homme en soi et l'homme en soi sera le modèle de l'animal en soi tout en étant l'image de l'animal en soi.

<sup>3</sup> C'est à dire, les Idées des substances.

qui a été énoncé dans *Le Phédon*<sup>1</sup>, je veux dire, que les espèces sont causes de l'être et de la génération.

### Commentaire 33, p. 129-130

**A (129)** Quand il dit : « *En outre, les espèces ne seront pas seulement des modèles pour les choses sensibles, mais aussi pour elles-mêmes, par exemple la sensation<sup>2</sup> qui est un genre pour plusieurs espèces, de sorte que la même chose sera un modèle pour elle-même et une image* ». Il veut dire : si ce qui est prédiqué sur une chose afin de faire connaître son essence est une forme séparée, les espèces ne seront pas seulement des modèles pour les choses sensibles, mais aussi pour elles-mêmes. En effet, de même que les individus d'ici-bas se ressemblent les uns aux autres par la spécificité qui est contenue en eux, par exemple les individus « hommes » se ressemblent les uns aux autres par l'humanité, il en est de même pour les espèces séparées qui se ressemblent les unes aux autres par le même genre qui est contenu en elles, à l'image de la ressemblance des espèces des choses senties les unes aux autres par la sensation qui est le genre.

**B** Ensuite il a dit : « *En outre, il n'est pas possible d'imaginer qu'elles existent séparément des substances et que les substances n'existent pas* ». Il veut dire : en outre, il n'est pas possible d'imaginer que les formes existent séparément des substances dont elles sont les formes, alors que les substances n'existent pas. C'est à dire, qu'il n'est pas possible que les formes demeurent alors que les choses dont elles sont les formes n'existent pas, car **(130)** il n'y aurait ni génération ni corruption. <Toutefois>, il est probable qu'il ait voulu dire, que si les formes étaient séparées, ce qui a une forme n'existerait pas.

**C** <Mais>, puisqu'on pourrait nous objecter que Platon n'a pas soutenu qu'elles sont les causes de la génération et de la corruption de sorte qu'il s'ensuivrait nécessairement pour lui qu'il n'y a ni génération ni corruption, ni ne sont les parties formelles des choses sensibles, il a fait connaître que Platon a signalé cela dans le livre du *Phédon* en disant : « *C'est ce qui a été énoncé dans Le Phédon, je veux dire, que les espèces sont causes de l'être et de la génération* ».

---

<sup>1</sup> Cette Idée selon laquelle les Idées sont causes de toutes les choses sensibles est effectivement exposée au passage 100d du *Phédon* : « *Quand on me donne pour raison de la beauté de quoi que ce soit, ou la vivacité fleurie de sa couleur, ou sa forme ou n'importe quoi du même genre, voilà les autres causes, auxquelles je signifie leur congé, étant en effet, sans exception, tout troublé dans ces autres causes ; tandis que cette cause-ci, tout uniment, sans malice, bêtement peut-être, je la garde par devers moi : rien d'autre ne fait belle ladite chose, que, en elle, la présence du Beau en question, ou bien encore une communication de celui-ci, quels que soient d'ailleurs le moyen et le mode de cette relation ; s'il y a là en effet un point sur lequel je ne veux, à toute force, rien décider encore, c'est le contraire pour celui-ci, que toutes les belles choses deviennent belles par le Beau* », trad. L. Robin, Paris, Les Editions de la Pléiade, 1950, p. 829.

<sup>2</sup> Averroès modifie légèrement ce passage, en introduisant notamment l'exemple de la sensation afin de montrer comment elle peut constituer un genre pour toutes les espèces des choses senties.

## Texte 34, 991b 4-9, p. 130

### Aristote a dit :

En outre, si les espèces existaient, [5] elles n'ont pas ce qui les détermine<sup>1</sup> si le lit ainsi que beaucoup d'autres choses tels qu'une maison et une bague n'existaient pas<sup>2</sup>, ainsi que des choses dont nous ne disons pas qu'elles existent<sup>3</sup>. Il est donc manifeste qu'il est possible qu'il existe et qu'il vienne à l'être des choses à partir de causes similaires à celles qui viennent d'être mentionnées.

## Commentaire 34, p. 130-131

**A** Il dit : si les espèces étaient des choses qui existent en dehors de l'âme, elles n'ont pas de genre qui les détermine et qui fait comprendre la notion commune par laquelle elles sont devenues existantes. <Or>, si elles sont dépourvues de cette notion, elles n'existeraient pas, de la même manière que s'il n'y avait pas de maison, (131) de bague et de lit, aucune de <ces choses> particulières n'existerait ici-bas<sup>4</sup>. C'est ce qu'il

---

<sup>1</sup> Le sens de cette proposition est différent des deux éditions françaises, car même si nous comprenons que les Idées sont des concepts, nous ne retrouvons pas cet argument selon lequel les Idées ne peuvent en aucun cas être causes motrices des choses sensibles, de sorte qu'elles ne sont nullement à l'origine de la génération : « *Malgré l'existence des formes, les choses qui en participent ne viennent pas à être s'il n'existe pas ce qui les mettra en mouvement* », trad. A. Jaulin, p. 105. Il en est de même pour J. Tricot, qui traduit de la façon suivante : « *Pourtant, même en admettant l'existence des Idées, les êtres participants ne sont pas engendrés sans l'intervention de la cause motrice* », Paris, Vrin, 1986, p. 89. Or, le texte arabe, nous dit d'une façon très vague que les Idées ne peuvent agir sur les choses, puisqu'elles ne sont déterminées par aucune chose, alors que ce même passage, dans les éditions françaises, nous dit qu'elles ne peuvent en aucun cas être la cause motrice des êtres sensibles.

<sup>2</sup> Le traducteur se trompe, car il fait de cette proposition la condition qui permettrait de valider la première proposition. Or, ces exemples servent uniquement de contre exemples afin de montrer que ces choses fabriquées existent sans l'intervention des Idées, puisque leurs causes motrices résident dans l'artisan et non dans une certaine transcendance qui ne peut nullement être cause de la génération, de sorte qu'il ne peut exister d'Idées des artefacts : « *Et il en vient à être beaucoup de d'autres comme une maison ou une bague* », p. 105. Certains auteurs tel que L. Robin ont accusé à tort Aristote d'avoir prêté à Platon la thèse de l'existence des Idées des artefacts : « *En résumé, de toutes les hypothèses, la plus vraisemblable nous semble être en définitive celle d'une confusion commise par Aristote* », *La théorie Platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote*, Hildesheim-Zurich-New York, Georg Olms Verlag, 1984 (1<sup>ER</sup> éd. 1908), n° 175, p. 174-178. Or, cette thèse des Idées des artefacts est mentionnée à diverses reprises dans le corpus platonicien, notamment dans *Cratyle*, 389b-c et dans *La République*, X, 397c et 596b entre autres.

<sup>3</sup> C'est la troisième erreur que commet le traducteur dans ce court passage, car cette proposition a pour finalité de montrer que tous les artefacts, et de surcroît, tous les êtres sensibles existent sans l'intervention d'une quelconque Idée : « *Dont nous affirmons qu'il n'existe pas de formes* », p. 105.

<sup>4</sup> Averroès se trompe complètement dans son commentaire car son raisonnement par analogie est inapproprié. En effet, en évoquant les exemples des artefacts, le but d'Aristote n'est pas de montrer, comme le dit Averroès, que les Idées doivent être dites existantes à condition de l'être à la manière

a signifié lorsqu'il a dit : " *Ainsi que d'autres choses dont nous ne disons pas qu'elles existent* ".

**C** Quand il dit: « *Il est donc manifeste qu'il est possible qu'il existe et qu'il vienne à l'être des choses à partir de causes similaires à celles qui viennent d'être mentionnées* ». Il veut dire : si les choses ont des espèces et des genres similaires à ceux-là, il est manifeste qu'ils sont les causes à partir desquelles les choses sensibles ont été composées et il n'y en a pas d'autres causes qu'elles.

**D** C'est ce qu'il a signifié quand il a dit : « *Il est donc manifeste qu'il est possible qu'il existe et qu'il vienne à l'être des choses à partir de causes similaires à celles qui viennent d'être mentionnées* ». Il veut dire : il s'ensuit nécessairement que les choses sensibles seront composées à partir de telles causes, c'est à dire, à partir de choses composées de formes et de matières<sup>1</sup>. Il a illustré cela par les choses fabriquées uniquement parce que personne ne dit au sujet des choses universelles à partir desquelles les définitions sont constituées, qu'elles existent en dehors de l'âme<sup>2</sup>. C'est pourquoi il est probable qu'il ait voulu lorsqu'il a dit : « *Ainsi que des choses, dont nous ne disons pas qu'elles existent* », cette espèce d'universalité, je veux dire, l'universalité poétique<sup>3</sup>.

## Texte 35, 991b 9-13<sup>4</sup>, p. 131

### Aristote a dit :

En outre, si les espèces sont des nombres, comment seront-elles causes ? **[10]**  
Tout d'abord, parce que les nombres des êtres sont différents, par exemple, ce nombre

---

des choses fabriquées, qui elles, existent véritablement puisqu'elles possèdent leurs causes motrices dans l'artisan. Mais seulement pour montrer que les exemples des artefacts sont par excellence ceux qui permettent de prouver qu'on n'a nullement besoin de l'intervention d'une puissance transcendante qui serait la cause de leur venue à l'être. Toutefois, on ne peut en vouloir à Averroès de s'être éloigné du texte, car il ne commente que ce qu'il lit.

<sup>1</sup> Il n'est pas question de la cause matérielle et formelle dans ce passage mais de la cause motrice, car l'enjeu est de montrer que les Idées ne sont en aucun cas causes de la génération des choses artificielles, étant donné que cette cause réside dans l'artisan.

<sup>2</sup> Averroès considère que si Aristote a choisi les exemples des choses fabriquées, c'est parce qu'il existe un consensus à leur sujet, à savoir que personne ne peut admettre que de telles choses existent par soi. Or, si Aristote a choisi ces exemples, c'est précisément pour montrer, contre les platoniciens, que les Idées ne peuvent en être l'origine, puisque la cause motrice ne réside que dans l'artisan.

<sup>3</sup> Même s'il ne commente pas cette proposition selon l'esprit d'Aristote, Averroès parvient à montrer que les causes des choses sensibles sont immanentes à ces mêmes choses. On peut résumer son raisonnement de la façon suivante : de même que les causes matérielles et formelles des choses fabriquées sont immanentes à ces choses, de même que les causes matérielles et formelles des êtres sensibles sont immanentes à ces êtres. Toutefois, même si son explication n'est pas fautive, il n'est pas parvenu à établir que c'est de la cause motrice dont il est question dans ce passage.

<sup>4</sup> Aristote aborde dans ce passage la critique de la thèse des disciples de Platon selon laquelle les Idées sont des nombres.

est un homme, celui-ci est Socrate et celui-là est Callias<sup>1</sup>, en quoi donc ceux-là<sup>2</sup> sont-ils causes pour ceux-ci<sup>3</sup> ? En outre, ils ne sont d'aucune utilité si les uns sont éternels et que les autres ne le sont pas<sup>4</sup>.

### Commentaire 35, p. 132

**A** Après avoir achevé d'invalider <la thèse> des formes selon l'opinion de celui qui soutient que la nature des formes est autre que la nature des nombres, il est revenu à l'opinion de celui qui soutient que la nature du nombre et des formes sont une seule nature, à savoir, la doctrine de Platon<sup>5</sup>, en disant : « *En outre, si les espèces étaient des nombres, comment seront-elles causes ?* ». Il veut dire : en outre, si les formes sont des nombres, comment seront-elles causes des choses sensibles ?

**B** Ensuite il a entrepris de mentionner les absurdités qui en résultent nécessairement en disant : « *Tout d'abord, parce que les nombres des êtres sont différents, par exemple, ce nombre est un homme, celui-ci est Socrate et celui-là est Callias, en quoi donc ceux-là sont-ils causes pour ceux-ci ?* ». Il veut dire : tout d'abord, le même être doit être composé de plusieurs nombres différents par la forme, par exemple, cet être désigné est un animal, un homme et Socrate, de sorte qu'il devrait avoir un nombre par lequel il est un animal, un autre par lequel il est un homme et un autre par lequel il est Socrate. De la même manière, Callias doit avoir des nombres selon cette caractéristique. <Or>, si cela est impossible au sujet des nombres, en quoi les nombres seront-ils causes pour ces choses ?<sup>6</sup>

**C** Quand il dit : « *En outre, ils ne sont d'aucune utilité si les uns sont éternels et que les autres ne le sont pas* ». Il veut dire : car le nombre qui est analogue au genre pour les choses sensibles n'est d'aucune utilité pour le nombre qui est analogue <au nombre> individuel, car, celui qui est analogue au genre est éternel, et il n'est pas vrai

---

<sup>1</sup> La forme interrogative est absente de cette proposition de sorte qu'on a affaire à une affirmation, ou à une objection plutôt qu'à une question. « *Est-ce parce que les êtres sont des nombres différents ?* », p. 105. Or, Aristote demande dans ce passage si le Nombre idéal est cause des choses sensible parce que les choses sont elles même des nombres.

<sup>2</sup> C'est à dire, les nombres que sont des formes ou les Nombre idéaux

<sup>3</sup> C'est à dire, les nombres des choses.

<sup>4</sup> Cette proposition est erronée, car elle suggère que les nombres ne sont d'aucune utilité pour les sensibles uniquement parce qu'il existe deux types de nombres dont les natures sont complètement opposées, si bien qu'on ne peut expliquer quelque chose de corruptible à partir de quelque chose d'éternelle. C'est ce qui sous-entend qu'ils seraient utiles que s'ils sont du même genre. Or, Il faut seulement comprendre de ce passage que les nombres ne peuvent en aucun cas être causes des choses sensibles, qu'ils soient éternels ou pas « *Cela ne fera pas non plus de différence* », p. 106.

<sup>5</sup> Averroès se trompe dans son commentaire, car jusqu'à ce passage, c'est à dire depuis le texte 24, Aristote a critiqué la théorie des Idées soutenue par Platon, et qu'à partir de ce texte, il va examiner la dernière forme de cette théorie, à savoir que les Idées sont des nombres. Or, cette thèse de l'identité de l'Idée et du nombre a été soutenue non pas par Platon mais plutôt par ses premiers disciples, notamment Speusippe et Xénocrate.

<sup>6</sup> L'absence de la forme interrogative est ce qui a conduit Averroès à s'éloigner du texte, car Aristote n'affirme rien, mais se demande seulement si les nombres sont dits causes des êtres sensibles parce que ces derniers sont des nombres. Bien entendu, on devine que la réponse est non.

<de dire> que l'éternel est une partie de l'être corruptible<sup>1</sup>.

Texte 36, 991b 13-21<sup>2</sup>, p. 133

**Aristote a dit :**

Si les définitions des nombres coïncident avec ceux qui les reçoivent, il est manifeste qu'il y a quelque chose à laquelle ces définitions appartiennent, et il est manifeste que [15] c'est la matière, car, certains de ces nombres eux-mêmes<sup>3</sup> seront des définitions pour d'autres<sup>4</sup>. Par exemple, si la définition de Callias est contenue dans les nombres du feu, de la terre et de l'eau<sup>5</sup>, cet homme sera ou bien un nombre, ou bien ne le sera pas, de sorte qu'il sera une définition [20] pour certains nombres et non un nombre<sup>6</sup>, et ceux-là ne seraient plus des nombres<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Averroès explique l'inutilité du nombre éternel pour le nombre sensible à partir de la thèse de l'incommunicabilité des genres, car ceux dont la nature est différente ne peuvent être en aucun cas être expliqués l'un par l'autre. Or, Aristote veut seulement montrer qu'il est absurde de dire qu'un nombre est cause de l'existence d'un autre nombre alors qu'ils sont égaux, et il ne suffit pas dire que celui qui donne l'existence est éternel pour affirmer sa supériorité et valider ce lien causal. Mais une fois de plus, cette interprétation est tributaire de l'erreur du traducteur qui a donné à cette proposition le sens qu'Averroès lui attribue.

<sup>2</sup> Le but d'Aristote dans ce passage est de montrer que les Idées-nombres ne sont ni des nombres ni les causes des êtres sensibles. En effet, si l'homme est un rapport numérique constitué de parties matérielles, il en sera de même pour l'Idée-nombre de l'homme en soi, si bien qu'elle sera également un rapport numérique, et sa matière sera constituée par les nombres. Or si c'est le cas, il est impossible qu'elle soit un Nombre en soi. En effet, S'il n'est pas un Nombre, il n'y aura ni nombres mathématiques ni nombres sensibles, puisqu'ils n'auront plus de modèle, et par conséquent, l'être sensible ne sera plus un nombre. Pourtant, comme nous allons le voir, le texte arabe est loin de reproduire ce même sens.

<sup>3</sup> C'est à dire, les Nombres idéaux.

<sup>4</sup> Le traducteur se trompe, car Aristote veut dire, que si les êtres sensibles sont des rapports de nombres, à plus forte raison l'Idée-nombre de l'homme en soi sera un rapport numérique et non un nombre : « *Il est manifeste que les nombres, eux aussi, seront des rapports d'une chose à une autre* », p. 106.

<sup>5</sup> Cette idée selon laquelle l'homme est un rapport numérique de parties matérielles, composé des quatre éléments est exposée par Platon dans le *Timée*, 73b-c : « *Parmi les triangles, en effet, les premiers pour la régularité et le poli, ceux qui était le plus capable de fournir avec exactitude feu, eau, air et terre, le Dieu dans chaque genre, respectivement les préleva, puis les mélangea entre eux en proportions définies, fit ainsi une combinaison dans de tous les ingrédients qui devaient entrer dans la composition totale de l'espèce mortelle* », trad. L. Robin, Paris, Les Editions de la Pléiades, 1950, p. 499.

<sup>6</sup> Toute cette deuxième partie du texte est erronée, car d'Aristote tire dans ce passage les conséquences qui résultent du fait que l'homme soit un rapport numérique, à savoir que l'Idée de l'homme en soi sera également un rapport numérique, constituée d'une matière qui sera le nombre, si bien qu'elle perdra toute sa substantialité, puisqu'elle ne sera qu'un simple rapport numérique. Autrement dit, elle ne sera plus un nombre: « *L'Idée aussi sera un nombre de certains autres substrats ; et l'être humain en soi, qu'il soit ou non un nombre sera pourtant un rapport numérique de certaines choses et non un nombre et ce n'est pas non plus pour ces raisons qu'il y'aura nombre* », p.

## Commentaire 36, p. 133

**A** Quand il a dit : « *Si les définitions des nombres coïncident avec ceux qui les reçoivent, il est évident qu'il y'a quelque chose à laquelle ces définitions appartiennent* ». Il veut dire : si le nombre, du point de vue où il existe en dehors de l'âme, possède une définition comme tous les êtres, il est manifeste que la définition du nombre doit coïncider et correspondre avec ce qui la reçoit, c'est à dire le défini, de sorte que le nombre sera composé d'une matière et d'une forme et sa définition ne sera pas un nombre, de la même manière que **(134)** la définition de l'homme ne sera pas un homme. **B)** C'est pourquoi il a dit : " *et il est manifeste que c'est la matière*". Il veut dire : la matière est ce qui reçoit la définition<sup>2</sup>.

**C** Quand il a dit : « *Car, certains de ces nombres eux-mêmes seront des définitions pour d'autres* », il veut dire : il s'ensuit nécessairement de cela et du fait que certains êtres soient antérieurs à d'autres, c'est à dire que certains sont appréhendés dans les définitions des autres selon ce qui apparait de leur sujet, que certains de ces nombres seront des définitions pour d'autres.

**D** Ensuite il a exposé un exemple en ce sens suivi de l'absurdité qui en résulte nécessairement en disant : « *Par exemple, si la définition de Callias est contenue dans les nombres du feu, de la terre et de l'eau, ou bien cet homme sera un nombre ou bien non, de sorte qu'il sera une définition pour les nombres, et non un nombre, et ne serait plus des nombres* ». Il veut dire : par exemple, si les nombres de l'eau, du feu, de la terre et de l'air sont ceux qui sont pris dans la définition de l'homme, si ce dernier était un nombre, il ne sera pas ce nombre, de sorte que ce qui sera saisi dans sa définition sera une définition pour le nombre de l'homme et non un nombre. Par conséquent, la définition du nombre ne sera pas un nombre de la même manière que la définition de l'animal ne sera pas un animal, de sorte que les éléments qui sont pris dans la définition de l'homme ne seront pas un nombre, alors que nous les avons supposés comme étant un nombre. <Or>, ceci est une contradiction qui ne peut être ou bien l'homme n'est pas un nombre<sup>3</sup>.

---

106. Or, le traducteur se trompe complètement, car au lieu que ce soit l'Idée qui sera définie comme un rapport numérique et non plus comme un nombre, il est plutôt question de l'homme.

<sup>1</sup> Par conséquent, si les Nombres-idéaux ne sont plus des nombres, puisqu'ils sont des rapports numériques, il n'y aura plus de nombres, puisqu'ils n'ont plus de modèles.

<sup>2</sup> L'explication d'Averroès est juste, car dire que les êtres sensibles sont des nombres implique une double absurdité. La définition du nombre ne sera plus un nombre et la définition de l'homme ne sera plus un homme. En effet, dire que les êtres sont des nombres c'est introduire de la matière dans son essence, si bien qu'il ne sera plus cette pure abstraction de l'esprit faite uniquement de forme. Il en sera de même pour la définition de l'homme, car dire qu'il est un nombre, c'est modifier son essence, puisque on introduit un élément non constitutif de son être dans sa définition, si bien qu'il ne sera plus dit de l'homme que c'est un animal rationnel, mais plutôt un animal numérique, ce qui est complètement absurde. Cependant cette explication est sans rapport avec le sens de cette proposition, car Aristote veut montrer que si les êtres sensibles sont des rapports numériques, il en sera de même pour l'Idée-nombre de l'homme en soi.

<sup>3</sup> Averroès parvient effectivement à montrer que l'homme ne peut être un nombre et que le nombre ne sera plus un nombre. Mais là n'est pas le propos, car tout l'enjeu de ce passage est de montrer



## Texte 37, 991b 21-25<sup>1</sup>, p. 135

### Aristote a dit :

En outre, de plusieurs nombres viendrait à être un nombre unique, <mais> [et] de plusieurs espèces, comment viendrait à être une espèce unique ? Et si ce n'est pas à partir des nombres, mais <des unités contenues dans> les nombres, par exemple mille, comment seront ces unités ? Car si elles sont semblables par l'espèce, [25] il s'ensuivrait nécessairement beaucoup d'absurdités, et si chacune d'elles est séparée par l'espèce, celles-ci ne seront pas pour les différentes, ni toutes celles qui sont différentes pour toutes<sup>2</sup>.

## Commentaire 37, p. 135-136

**A** Il dit : En outre, il est en soi manifeste que de plusieurs nombres viendraient à être un nombre unique, <mais> si les espèces sont des nombres comment de plusieurs espèces viendraient à être une espèce unique ? <Or> cela est une chose inintelligible. <En effet>, si comme ils le disent, l'unité est le point, la dyade est la ligne, la triade est la surface et que la tétrade est le solide, il s'ensuit nécessairement que la surface sera composée d'une ligne et d'un point et le solide d'une surface, d'une ligne et d'un point.

---

que si les Idées ne sont plus des nombres, étant donné qu'ils sont des rapports numériques, il s'ensuivra nécessairement qu'il n'y aura plus de nombres, puisqu'ils n'ont plus de modèle à partir duquel ils existeraient.

<sup>1</sup> Après avoir montré dans le passage précédent que les Idées-nombres ne peuvent être causes, Aristote expose une deuxième objection contre la thèse selon laquelle les Idées sont des nombres, et qu'il va développer en deux moments. Une argumentation positive qui part des définitions de chacune des deux notions et un raisonnement par l'absurde. D'abord, la nature de l'Idée est distincte de celle du nombre, car le nombre est composé d'unités, puisqu'il rentre dans la composition des autres nombres, si bien qu'il ne peut constituer une unité au sens propre du terme, alors que l'Idée qui est par définition individuelle ne peut être composée de plusieurs Idées, de sorte qu'il est impossible que deux Idées résultent une seule Idée. C'est pourquoi les Idées ne peuvent en aucun cas être des nombres, à moins de poser que le nombre n'est plus une quantité discrète. Ensuite, même si on admet que le Nombre idéal est composés d'unités, il en résultera un certain nombre d'absurdités. En effet, si elles sont identiques, chaque nombre sera Idée et toutes les Idées seront semblables, et par conséquent, toutes les choses sensibles qui participent d'elles seront dites identiques entre elles. Si elles sont différentes, on ne pourrait pas les additionner, si bien que le nombre, qu'il soit mathématique ou idéal n'existera pas.

<sup>2</sup> Il est vraiment difficile de retrouver dans cette proposition la conséquence qui résulte du fait que les unités des nombres soient spécifiquement différentes, à savoir que si elles ne sont pas identiques, les unités ne seront ni additionnables entre elles pour la constitution d'un nombre ni entre elles pour la constitution d'un seul nombre, ni entre toutes les unités pour la constitution des autres nombres : « *Si elles ne sont ni identiques entre elles ni toutes différentes de toutes*, », p. 106.

<Or>, tout cela est impossible<sup>1</sup>.

**B** Quand il dit : « *Et si ce n'est pas des nombres, mais <des unités contenues dans> les nombres, par exemple mille, comment seront ces unités ? Car si elles sont semblables par l'espèce, il s'ensuivrait nécessairement beaucoup d'absurdités* ». Il veut dire : si les nombres formels ne sont pas constitués de nombres différents mais de nombres identiques, comme cent à partir des dizaines et mille à partir des centaines, alors, ou bien les unités de ces nombres sont identiques selon la qualité et la forme, ou bien, elles sont différentes. En effet, si elles sont identiques selon la forme, il s'ensuit nécessairement de nombreuses absurdités, dont l'une est que toutes les espèces seront identiques selon la forme, et si elles sont différentes par l'espèce, elles ne devraient pas être des nombres. C'est pourquoi il a dit : « *Et si chacune d'elle est séparée par l'espèce, celles-ci ne seront pas pour les différentes, ni toutes celles qui sont différentes pour toutes* ». Il veut dire : si chacune des unités des nombres est différente de l'autre, elles ne seront pas des nombres, car les unités différentes ne sont pas comptabilisées les unes des autres, alors que la fonction du nombre, c'est d'être comptabilisé l'un l'autre, soit par un nombre soit par une unité.

### Texte 38, 991b 26-28, p. 137

#### Aristote a dit :

Quelle est leur utilité alors qu'elles ne reçoivent aucune détermination<sup>2</sup> ? Cela ne fait partie ni des raisonnements justes ni de ceux que nous comprenons<sup>3</sup>, de sorte qu'il est nécessaire de poser un autre <genre de> nombre, à savoir celui qui sera l'objet de l'arithmétique.

### Commentaire 38, p. 137

**A (137)** Il a dit : qu'est ce qui rend nécessaire l'existence des choses déterminées à partir de celles qui ne le sont pas, comme le nombre ? Car les choses déterminées ne sont composées que de choses déterminées<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Averroès ne semble pas avoir saisi la portée de cette proposition, car le but d'Aristote est de montrer que l'Idée ne peut pas être un nombre, car la nature de l'idée est d'être individuel, alors que le nombre est composé de plusieurs unités.

<sup>2</sup> Cette proposition doit être mise en relation avec l'hypothèse selon laquelle toutes les unités rentrent dans la constitution d'un nombre sont différentes, car elle est la conséquence de cette hypothèse. En effet, si les unités sont dites différentes entre elles dans la constitution d'un même nombre, comment seront-elles différentes puisqu'elles n'ont aucune action ni aucune qualité ? : « *En quoi différencieront-elles puisqu'elles sont sans propriétés* », p. 106.

<sup>3</sup> « *Ces conceptions ne sont ni raisonnables ni en accord avec l'intellection* », p. 106.

<sup>4</sup> Même si la réponse d'Averroès n'est pas fautive, il ne semble pas avoir saisi l'interrogation aristotélicienne au sujet de la nature des unités numériques différentes. En effet, si chaque unité est différente, qu'elle est la nature de cette différence propre à chacune ? Toutefois, on

**B** Ensuite il a dit : « *Il est donc nécessaire de poser un autre <genre de > nombre qui sera l'objet de l'arithmétique* ». Il veut dire : s'il est vrai que le nombre mathématique ne peut être la substance des choses sensibles, alors, s'il y a un nombre qui fournit la substance des choses sensibles, il est nécessairement autre que celui qui est étudié par les mathématiques, de sorte qu'il y aura trois espèces de nombres mathématiques : celui qui ne se multiplie pas par la multiplication des choses dénombrées, le nombre formel qui diffère par la multiplication des êtres et le nombre dont ce nombre est la forme, à savoir les nombres sensibles.

### Texte 39, 991b 28-30<sup>1</sup>, p. 137

Etant donné que cela s'ensuit nécessairement de cette situation, et que ceux qui soutiennent que les formes sont autres que les nombres font du nombre une nature intermédiaire entre les formes et les sensibles, il a dit, en réponse à ceux-là :

#### **Aristote a dit :**

Tous les intermédiaires proviendraient, soit de choses qui sont absolument, soit de certains [30] principes, soit de la chose d'où provient ce qui est disposé après l'intermédiaire<sup>2</sup>.

### Commentaire 39, p. 138

**A** Il veut dire : si le nombre mathématique est un intermédiaire entre les formes et les sensibles, et que chaque intermédiaire est, ou bien composé à partir de choses simples qui sont absolument, ou bien à partir de choses simples par relation aux intermédiaires à partir desquels il a été composé, ou bien à partir des formes des intermédiaires eux-mêmes, mais étant donné que l'intermédiaire qui a été engendré à partir de l'intermédiaire qui lui est antérieur non pas en tant qu'ils sont des intermédiaires mais en tant qu'ils sont des formes différentes, car si l'intermédiaire

---

ne peut lui reprocher cela, étant donné que le texte est loin de corroborer ce que nous lisons dans les éditions françaises.

<sup>1</sup> Aristote s'interroge dans ce passage sur l'origine des intermédiaires, étant donné qu'ils ne proviennent pas des Idées.

<sup>2</sup> Ce passage est complètement différent de toutes les éditions françaises, car à aucun moment Aristote ne suggère trois possibilités pour déterminer l'existence du nombre comme intermédiaire. En effet, étant donné que les intermédiaires n'ont pour principes ni les Idées ni les Nombres idéaux, Aristote pose deux questions : de quels principes procèdent-ils ? Et pourquoi poser un nombre intermédiaire entre le nombre sensible et les Nombres Idéaux ? : « *Et tous ceux que certains appellent intermédiaires, comment et à partir de quels principes existent-ils ? Ou encore, pourquoi y aura-t-il des intermédiaires entre nos nombres et les nombres idéaux ?* », A. Jaulin, p. 106. Or, même si on retrouve dans le texte arabe la première interrogation, on ne peut en dire autant de la seconde. Par ailleurs, bien que le sens demeure identique, J. Tricot utilise un autre vocabulaire : « *Pourquoi y-a-t-il des intermédiaires entre le monde sensible et les Idées* », p. 51.

provient de l'intermédiaire en tant qu'il est intermédiaire, la chose ira à l'infini, il a dit en substituant son propos « à partir des formes des intermédiaires antérieurs »<sup>1</sup> <par> : « Soit à partir de la chose d'où provient ce qui disposé après l'intermédiaire ». <Il veut dire> : car, les choses qui sont disposées sous l'intermédiaire en tant que tel, je veux dire, du point de vue où l'intermédiaire est leur genre, sont les espèces de l'intermédiaire. C'est pourquoi, nous disons des espèces qu'elles sont disposées sous le genre. Par ce propos, il a seulement voulu montrer que le nombre mathématique sera composé du nombre formel et sensible. <Or>, cette impossibilité au sujet du nombre mathématique est en soi connue.

**C** Du fait que le nombre mathématique est un intermédiaire entre les formes et les sensibles, il est manifeste qu'ils ne veulent pas cette espèce, mais seulement que la nature du nombre soit comme une nature intermédiaire entre les formes séparées et les formes sensibles et matérielles, de la même manière que l'égal qui a une nature intermédiaire entre le grand et le petit. Mais il est en soi manifeste qu'il n'existe aucune nature entre l'être séparé et l'être matériel (**139**), qui serait un intermédiaire entre les deux natures, car il est soi manifeste qu'il n'existe pas d'intermédiaire entre cette espèce d'opposition, je veux dire <entre> l'éternel et le corruptible.

## Texte 40, 991b 31-992a2<sup>2</sup>, p. 139

### Aristote dit :

En outre, chacune des unités de la dyade viendrait de quelque chose, de sorte que cette chose sera antérieure à la dyade, ce qui est impossible. En outre, le nombre qui se répète n'est pas un<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Nous ne comprenons pas le sens de cette assertion. Averroès avait-il une autre traduction pour dire qu'Aristote a substitué son propos par un autre ?

<sup>2</sup> Dans ce passage, Aristote adresse deux critiques similaires contre le principe matériel des platoniciens et contre le Nombre idéal. En effet, si la dyade indéfinie, qui est le principe matériel des Idées et des Nombres idéaux est constituée de deux unités, il s'ensuit nécessairement que ces unités proviendraient d'une autre dyade antérieure, et ainsi de suite à l'infini. Ce qui a pour conséquence que la dyade ne sera plus principe. En outre, si l'Un n'est pas un nombre, puisqu'il est principe, comment le premier Nombre idéal, C'est à dire deux, peut-il être une unité, alors qu'il est composé de deux unités ?

<sup>3</sup> Le traducteur se trompe, car il n'est pas question que le nombre soit un ou non, mais Il faut plutôt comprendre comment le Nombre idéal qui est composé d'unités peut-il être une unité ? En effet, après avoir exposé une première absurdité relative au principe matériel, Aristote expose une seconde absurdité relative au principe formel, à savoir l'impossibilité d'expliquer l'unité du premier Nombre en soi. En effet, Platon considérait que le premier nombre n'est pas l'Un, puisque celui-ci est principe mais plutôt le Deux en soi, qui est composé de deux unités. C'est pourquoi Aristote demande aux Platoniciens d'expliquer cette unité qu'ils infèrent au premier Nombre idéal. En d'autres termes, comment le premier Nombre idéal qui est deux, peut-il être dit Un alors qu'il est constitué de deux unités ? Cette critique est également exposée au livre *Éta* : « *Et il faut qu'il y ait quelque chose par quoi le nombre est un, et ils ne peuvent dire alors par quoi il est un s'il est vrai qu'il est un* » *Éta*, 6, 1044a2-4, trad. A. Jaulin, p. 288.

## Commentaire 40, p. 139

**A** Il veut dire: si la dyade était la dyade d'un nombre intermédiaire, il s'ensuivrait nécessairement que la dyade viendrait à être à partir de quelque chose et il y aura quelque chose d'antérieur à la dyade.

**B** Quand il dit : « *En outre, le nombre qui se répète n'est pas un* ». Il veut dire : si le nombre provient de l'un séparé, l'un qui est en lui ne se répètera pas, car la dualité n'est dans une chose que du fait de la matière, et que la raison de la répétition des mêmes nombres est due à la répétition de l'un numérique, alors que l'un qui est dans une matière ne se répète pas par l'individu. <Toutefois>, il pourrait vouloir dire : en outre, comment l'un numérique et l'un universel et intelligible se répèteront-ils, alors que le propre des universaux est de ne pas l'être ? En effet, il n'existe pas plus d'un intelligible à partir **(140)** de l'intelligible d'un animal, alors qu'il existe plusieurs unités à partir de l'intelligible de l'un. Il en est de même pour la triade et la tétrade, je veux dire, qu'il existe des triades et des tétrades infinies<sup>1</sup>.

## Texte 41, 992a 2-11, p. 140

### Aristote a dit :

En outre, nous disons des unités que nous avons évoquées que si elles ne sont pas de cette manière différentes<sup>2</sup>, à savoir à la manière de ceux qui ont soutenu que les éléments sont quatre ou deux<sup>3</sup>, car chacun d'eux ne pense pas que l'élément est ce qui **[5]** leur est commun, je veux dire le corps, mais le feu et la terre, que le corps soit ou non ce qui leur est commun<sup>4</sup>, l'Un se dira à présent sur ce qui est un homéomère<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Averroès n'a pas réussi à saisir le sens de la critique aristotélicienne, puisque celle-ci n'est pas dirigée contre le principe formel qui est l'Un mais plutôt contre le premier Nombre idéal, qui est composé de deux unités.

<sup>2</sup> Le traducteur dit absolument l'inverse de ce qu'il fallait dire, car Aristote continue d'exposer les conséquences qui résultent de la thèse selon laquelle les unités sont différentes, puisqu'il examine la première hypothèse, à savoir que les unités sont différentes entre elles

<sup>3</sup> Il s'agit bien entendu des premiers physiologues qui soutenaient deux ou quatre principes.

<sup>4</sup> Il n'y a pas de corps commun pour Aristote qui expliquerait la génération absolue mais plutôt une matière indéterminée qui passe à l'acte sous l'action des qualités des quatre éléments. En effet, pour expliquer la génération absolue, il soutient que tout est composé de quatre éléments (le feu, l'air, la terre et l'eau) et que chaque élément possède deux des quatre qualités (le chaud, le froid, le sec et l'humide), par exemple le feu a pour qualité d'être chaud et sec, tandis que l'air est chaud et sec. Ainsi, chaque élément ou chaque corps simple vient à être par la transformation de l'une des deux différences. Par exemple, lorsque le sec, qui est l'une des deux qualités de l'air est dominé par l'humide, il y aura de l'air. Cette thèse selon laquelle il n'existe pas de corps commun est également exposée dans le traité *De la génération et de la corruption* : « *Puisqu'il y a aussi une matière pour la substance corporelle, cette substance corporelle ayant, il est vrai, déjà telle nature déterminée (car le corps en général n'est rien), cette même matière est aussi la matière de la grandeur et de la quantité* », I, 5, 320b23, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, p. 68. Or, si Aristote compare les unités numériques aux

comme le feu et l'eau. Et, si cela est ainsi, les Nombres ne seront pas des substances, mais il est manifeste que s'il existe quelque chose qui est un, il est en lui-même principe et l'un se dira de plusieurs manières, sauf qu'ils veulent élever les substances vers les principes [10] selon ce qui est impossible<sup>2</sup>.

### Commentaire 41, p. 141-142

**A** il dit : Nous disons au sujet de l'argument de celui qui a soutenu que les substances des êtres sont composées d'unités qui ne sont pas différentes par l'espèce, que cette voie est en elle-même celle de celui qui a soutenu que les éléments sont des choses séparées, je veux dire les choses qui sont des individus et des choses particulières et non des choses universelles, comme celui qui a dit que (141) les éléments sont quatre, <c'est à dire> l'eau, le feu, la terre et l'air, ou bien deux d'entre eux. En effet, ils ne pensent pas que l'universel qui leur est commun est l'élément, je veux dire le corps, mais plutôt le feu et la terre, que cette chose commune existe ou non.

**B)** Ce qu'il leur dit est nécessaire uniquement parce que si les unités numériques existaient en dehors de l'âme<sup>3</sup>, elles seraient dans une matière et seraient une par la forme et multiple par le nombre, <de sorte que> ces unités seraient dans la situation des unités qui signifient les homéomères et dans celle du multiple qui est en eux. C'est ce qu'il a signifié lorsqu'il a dit : « *l'Un se dira donc à présent sur ce qui est un homéomère comme le feu et l'eau* ».

**C** Ensuite, il a dit : « *Et si cela est ainsi, les nombres ne seront pas des substances* ». Il veut dire : si les unités ne sont que les éléments des unités sensibles du point de vue où elles sont des unités individuelles aux parties semblables, il est

---

éléments des présocratiques, c'est parce que ces deniers posent un ou plusieurs éléments comme des principes indépendants sans tenir compte de ce mode de production (989a29-31), seule condition qui peut expliquer leur réalisation, si bien que les unités différentes composants la dyade sont comme les éléments des présocratiques, c'est à dire qu'elles n'ont aucune action l'une sur l'autre.

<sup>1</sup> Cette proposition est fautive, car Aristote n'identifie pas l'Un platonicien à un homéomère mais établit plutôt un raisonnement par analogie afin de montrer qu'il pourra se dire comme un homéomère, c'est à dire que l'Un sera le même partout.

<sup>2</sup> Le sens de cette phrase est différent de ce que nous lisons dans les deux éditions françaises, car on comprend de ce passage que les Platoniciens posaient des principes irrationnels et impossibles à concevoir pour les substances, ce qui rompt l'unité doctrinale de ce passage. Or, il est seulement dit, que la seule façon pour que l'un existe est qu'il soit dit de plusieurs manières, c'est à dire selon les catégories : « *Car autrement, ce n'est pas possible* », p. 107. Mais on se demande si le traducteur n'a pas inversé les deux propositions composant cette dernière phrase, car la première proposition « *Sauf qu'il veulent élever les substances vers les principes* » est dans les éditions françaises en lien direct avec le début du texte 42 dans lequel Aristote énonce les principes de la ligne, de la surface et du corps, alors que l'impossibilité affirmée dans la dernière proposition correspond à ce qui précède, à savoir que l'un ne peut exister que si nous le posons comme ayant plusieurs significations

<sup>3</sup> Même si l'explication d'Averroès n'est pas fautive, le but d'Aristote n'est pas de montrer que les unités numériques existent par soi, mais plutôt de montrer la conséquence qui découle du fait qu'elles soient différentes entre elles. Toutefois, cette erreur d'interprétation doit être imputée au traducteur qui a supposé dans le texte qu'il est question de l'examen des unités qui sont identiques.

manifeste que les nombres qui sont des espèces ne sont pas des substances séparées, c'est à dire des formes.

**D** Ensuite il a dit : « *Mais il est manifeste que s'il existe quelque chose qui est un, il est en lui-même principe et l'un se dira de plusieurs manières* ». Il veut dire : mais il est manifeste que si nous avons montré qu'il y a quelque chose qui est un et qui subsiste par soi en dehors de l'âme, il est le principe de tous les êtres.

**E** Quand il dit : « *L'un se dira de plusieurs manières* ». Il veut dire : il est possible que l'un en lui-même, c'est à dire indivisible, existe dans chaque (142) catégorie comme il existe dans la quantité discontinue, uniquement parce que l'un se dit de différentes manières<sup>1</sup>. Il n'a dit cela que pour prévenir de l'erreur de ceux qui parmi les anciens pensaient que l'un se dit selon une seule notion, à savoir la substance désignée, comme ils le soutenaient au sujet du nom de l'être<sup>2</sup>.

**F** Quand il dit : « *Sauf, qu'ils veulent élever les substances vers les principes selon ce qui n'est pas possible* ». Il veut dire : c'est à juste titre qu'ils ont recherché les principes de la substance, sauf qu'ils élèvent les substances, c'est à dire qu'ils les remontent vers ce qui ne peut pas être principes des substances, comme les formes numériques et les grandeurs géométriques.

### Texte 42, 992a 11-13<sup>3</sup>, p. 142

#### Aristote a dit :

Quant<sup>4</sup> à la ligne<sup>5</sup>, elle a été posée à partir du court et du long et<sup>6</sup> du petit et du grand, la surface à partir du large et de l'étroit, et le corps à partir du haut et du Bas.

---

<sup>1</sup> Averroès a probablement en vue le passage 1003b33-34 du livre *Gamma* dans lequel Aristote affirme qu'il y a autant de formes d'être que d'un : « il a dit : « *Il est donc manifeste que les formes de l'un sont au nombre des formes de l'être* », il veut dire : nous avons donc montré à partir de ce raisonnement que les formes qui sont signifiées par l'un sont au nombre des formes et des natures qui sont signifiées par l'être, c'est-à-dire qu'ils signifient tous les deux les dix catégories », C. 3, p. 315, 13-16.

<sup>2</sup> En principe, Averroès devrait faire allusion à Platon, car c'est lui qui a posé l'un comme principe formel du tout. Toutefois, l'usage de l'expression « *Ceux qui parmi les anciens* », accentuée par ce qui est dit sur l'être, nous fait penser qu'Averroès fait plutôt allusion à Parménide,

<sup>3</sup> Aristote expose la manière avec laquelle les platoniciens dérivent les principes des grandeurs idéales à partir des différentes espèces du grand et du petit.

<sup>4</sup> Le texte arabe ne contient pas la proposition suivante : « *Voulant ramener les substances aux principes* », p. 107. Quant à J. Tricot, il utilise : « *Dans le but de ramener les substances à nos principes, nous Platoniciens* », p. 52

<sup>5</sup> « *Les longueurs* ».

<sup>6</sup> Ce qui est une autre proposition dans le texte arabe, est présenté comme une explicitation dans le texte d'A. Jaulin, car cette même proposition est précédée par le complément circonstanciel : « *c'est à dire* ».

A (142) Etant donné que les anciens soutenaient que les premiers principes sont des contraires, et que ceux-là, je veux dire les partisans des nombres, soutenaient que les contrariétés premières des nombres sont le beaucoup le peu et que celles des grandeurs [qui sont principes pour eux] sont le court et le long, il a entrepris ensuite d'évoquer leurs arguments à ce sujet <avant d'envisager> de leur répondre en disant : sauf qu'ils posaient comme principes de la ligne les contrariétés que sont le long et le court et le petit (143) et le grand, pour la surface, le large et de l'étroit, et pour le solide, le haut et le bas<sup>1</sup>.

Texte 43, 992a13-24<sup>2</sup>, p. 143

**Aristote a dit :**

En outre, comment la surface sera-t-elle une ligne et le solide une ligne et une surface? [15] Car le genre du large et de l'étroit est autre que le genre du haut et du bas<sup>3</sup>. Les nombres<sup>4</sup> ne sont donc pas contenus dans <ces grandeurs géométriques>, <car> [Quant à] il est manifeste que le beaucoup et le peu sont <un genre> différent de ceux-là, et aucune <grandeur> qui est en haut n'existe pour celle qui est en bas, [mais] ni le genre du large n'est le genre du bas, car la surface serait quelque chose du solide<sup>5</sup>, et les points [20] proviendraient de quelque chose<sup>6</sup>. Platon éprouvait de l'intérêt<sup>7</sup> pour

---

<sup>1</sup> Afin de gagner en fluidité dans l'énonciation, nous avons supprimé à deux reprises l'expression « Quant aux contraires à partir desquels ».

<sup>2</sup> Aristote critique dans ce passage le principe formel des platoniciens, qui est selon Speusippe le point, et selon Platon la ligne insécable. En effet Aristote s'interroge sur l'origine des points qui composent la ligne. Or, la thèse des lignes insécables est absurde, car elles sont composées de points. Cette critique sera développée davantage dans les livres *Mu et Nu*.

<sup>3</sup> L'objection d'Aristote est celle de l'incommunicabilité des genres selon laquelle il est impossible de passer d'un genre à un autre. En effet, il est impossible de transposer les démonstrations de l'arithmétique en géométrie, car les grandeurs continues ne sont pas des nombres, à moins d'admettre que l'objet de la géométrie est compris dans celui de l'arithmétique. Or, agir de la sorte, c'est faire de la géométrie une science subordonnée à l'arithmétique, à l'image de Platon qui faisait de la ligne indivisible le principe formel des grandeurs. Ce principe est exposé à divers endroits du corpus aristotélicien, notamment dans les *Seconds analytiques*, I, 7, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1995, p. 44-47 ; en *Delta*, 28, 1024b10-15, trad. A. Jaulin, p. 219-220 et au livre *Mu*, 9, 1085a16-19, p. 436.

<sup>4</sup> Nous avons adopté la leçon du manuscrit L, car garder « les contraires » rend ce passage inintelligible. D'ailleurs, c'est cette correction qui a été adoptée par Averroès dans son commentaire à cette proposition : « Donc, de même qu'un nombre ne se trouve pas dans ces genres, parce que le beaucoup et le peu sont un genre différent de ceux-là », p. 107.

<sup>5</sup> C'est le contraire qui se produit, à savoir : « Car le volume serait une surface », p. 107.

<sup>6</sup> Aristote veut dire que si les points qui composent la ligne sont d'une nature autre que la ligne, comment seront-ils des éléments constitutifs de la ligne ? : « A partir de quoi les points seront-ils constituants de la ligne ? », p. 107.

<sup>7</sup> Le traducteur dit absolument l'inverse de toutes les éditions françaises, car Platon refusait d'accorder au point le statut de genre, car ce n'est qu'une fiction géométrique, incapable de constituer le principe des êtres : « Platon contestait aussi énergiquement ce genre comme étant une



ce genre en suivant les opinions des géomètres, mais il l'appelait<sup>1</sup> principe de la ligne, que beaucoup ont posé comme des lignes indivisibles<sup>2</sup>. <Or>, celles-ci<sup>3</sup> doivent nécessairement être de cette manière<sup>4</sup>, car dans la mesure où la ligne existe, le point existe <aussi><sup>5</sup>.

## Commentaire 43, p. 143-146

**A (143)** Platon pensait que l'unité est le principe du point, que la dyade est **(144)** la forme de la ligne, que la triade est la forme de la surface et que la tétrade est la forme du solide, et qu'en outre, le solide est composé de surfaces, la surface de lignes et la ligne de points, et qu'en outre, la ligne est composée de deux contraires que sont le grand et le petit, la surface de l'étroit et du large et le nombre du beaucoup et du peu, **B)** Aristote lui objecte donc en disant : comment est-il possible que la surface soit constituée d'une ligne en tant que la ligne en est une partie, et que la ligne soit constituée à partir du long et du court, le solide à partir d'une surface et d'une ligne, la surface à partir de l'étroit et du large et le solide à partir du haut et du bas, et que toutes ces choses ont pour cause le nombre, alors que <les principes du nombre> sont le beaucoup et le peu ? <Or>, toutes ces choses ne se réunissent pas dans un seul genre, car s'il en était ainsi, ils doivent tous se rapporter à un seul genre<sup>6</sup>, Je veux dire, les contraires à partir desquels ces trois grandeurs ont été constituées et les contraires à partir desquels les nombres, qui sont les principes de ces grandeurs, ont été constitués. **C)** C'est ce qu'il a signifié lorsqu'il a dit : « *Car, le genre du large est autre que le genre du haut et du bas. Les nombres ne sont donc pas contenus dans ces genres* ». Il veut dire : les contradictoires de la surface et ceux du solide ne se réunissent pas dans un seul genre au point qu'il serait possible que quelque chose en résulte. Il n'est pas

---

*opinion de géomètre, et il appelait principe de la ligne (cela il le posait souvent) les lignes indivisibles* », p. 107.

<sup>1</sup> C'est à dire, le point.

<sup>2</sup> Non, c'est Platon qui utilisait cette expression. En effet, il considérait que le point comme une simple fiction qui ne peut en aucun cas être considéré comme principe, car faire du point un principe de la ligne c'est engendrer le divisible à partir de l'indivisible. Or, le concept de lignes insécables conduit à la même absurdité (réduction des points au Grand et au Petit) selon Aristote, car si les limites des lignes sont des points, il s'ensuit nécessairement que les lignes insécables seront également limitées par des points : « *Et il appelait principe de la ligne (cela, il le posait souvent) les lignes indivisibles* », p. 107.

<sup>3</sup> C'est à dire, les lignes indivisibles.

<sup>4</sup> « *Pourtant, il est nécessaire qu'elles aient une limite* », p. 107.

<sup>5</sup> « *Par conséquent, à partir du raisonnement qui fonde l'existence de la ligne, le point aussi existe* », p. 107.

<sup>6</sup> Le commentaire d'Averroès tient donc compte du principe de l'incommensurabilité des genres évoqué plus haut. On devine aisément à travers son commentaire le passage *des Seconds analytiques*, selon lequel chaque science doit porter sur un genre déterminé, et dont elle cherche à démontrer les attributs par soi et les propriétés essentielles de ce genre : « *On ne peut donc pas, dans la démonstration, passer d'un genre à un autre : on ne peut pas, par exemple, prouver une proposition géométrique par l'arithmétique...La démonstration arithmétique a toujours le genre au sujet duquel a lieu la démonstration ; et pour les autres sciences, il en est de même* » I, 7, 75b 2-20, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, p. 44-47.

possible non plus que ces contraires se réunissent avec ceux du nombre dans quelque chose, à savoir le beaucoup et le peu, de sorte qu'il n'est pas possible que ceux-là soient une partie du nombre.

**D)** C'est pourquoi il a dit en conséquence : « *<Car> [Quant] il est manifeste que le beaucoup et le peu sont <un genre> différents de ceux-là, et rien de ce qui est en haut n'existe pour ce qui est en bas, [mais] ni le genre du large n'est le genre du haut* ». Il veut dire : tous ceux-là ne se trouvent pas réunis dans aucun des genres qu'ils ont mentionnés.

**E** Quand il a dit : « *Car la surface serait quelque chose du solide, et les points proviendraient de quelque chose* ». Il veut dire : cela ne s'ensuit nécessairement pour eux que parce qu'ils posent que la surface est une partie du solide et le point une partie de la ligne.

**F** Quand il dit : « *Platon éprouvait de l'intérêt pour ce genre en suivant les opinions des géomètres* » Il veut dire : Platon n'a éprouvé de l'intérêt pour ce raisonnement en l'expliquant et en le soutenant uniquement parce qu'il était convaincu que les grandeurs géométriques et les nombres sont les principes des corps<sup>1</sup>.

**G** Quand il dit : « *Mais, il l'appelait principe de la ligne* ». Il veut dire : il l'appelait le point principe de la ligne et n'a pas explicité qu'il est une partie de la ligne, étant donné qu'il s'ensuivrait nécessairement pour lui que le continu sera de la nature du discontinu. C'est pourquoi, ils en sont venus à soutenir que la ligne est composée de lignes indivisibles.

**H** C'est ce qu'il a signifié lorsqu'il a dit : « *Que beaucoup ont posé comme des lignes indivisibles* ». Il veut dire : du fait de cette opposition contre ceux qui ont fait des lignes des points, beaucoup d'entre eux ont trouvé refuge dans ce qu'ils ont appelé des lignes indivisibles, en croyant que la ligne doit être uniquement composée de lignes indivisibles et non de points, car si la ligne admet la division dans sa totalité, elle doit être divisible en ce qui n'est pas une ligne, ou en ligne indivisible, alors que c'est impossible, de sorte **(146)** que nous serons obligés <d'admettre> qu'elle se divise en lignes indivisibles. C'est ce qui a été dit <par Aristote> pour s'opposer à ce raisonnement dans le traité *De la génération et de la corruption*<sup>2</sup>.

**I** Quand il a dit : « *Cependant, celles-ci doivent être nécessairement de cette manière, car dans la mesure où la ligne existe, le point existe* ». Il veut dire : il ne suffit pas de poser des lignes indivisibles pour qu'elles ne soient pas totalement divisibles en points, car là où se trouve la ligne, le point doit l'être <également>.

---

<sup>1</sup> Même s'il n'explique pas ce dont Platon avait pris soin, Averroès parvient en quelque sorte à surmonter les erreurs du traducteur, car il n'est pas faut de dire qu'en posant les grandeurs géométriques et les nombres comme principes, que les raisonnements de Platon ressemblent à ceux des géomètres, puisqu'il est question des mêmes principes.

<sup>2</sup> Averroès reprend mot pour mot ce qu'Aristote énonce au sujet des grandeurs indivisibles. En effet, il considère qu'il est impossible d'admettre l'existence de ces grandeurs, puisque le corps est par définition divisible : « *Si on pose un corps, c'est à dire une grandeur, comme totalement divisible, et si cette division est possible : qu'y aura-t-il qui puisse échapper à la division, car si le corps est totalement divisible et que cette division soit possible, il pourra être simultanément divisé dans toutes ses parties* », traité *De la Génération et de la corruption*, I, 2, 316a14-b16, Paris, Vrin, 2005, p. 37.

**Aristote dit :**

Si la philosophie considère [25] les phénomènes, cela ne rentre plus dans son objet et nous ne disons rien de la cause qui est principe de l'altération, de sorte que si nous voulons parler de la substance, nous soutenons l'existence de d'autres substances, au point que si nous disons que celles-ci sont les substances de celles-là<sup>2</sup> notre propos serait vain. Quant à ce qu'elles englobent<sup>3</sup>, nous avons dit en premier lieu<sup>4</sup> qu'il n'en est rien, [30] et ni nous pensons qu'elles sont causes des sciences. C'est pourquoi, nous ne trouvons aucun intellect ni aucune nature poser cette cause que nous avons mentionnée<sup>5</sup>, de sorte que les espèces ne ressemblent donc à aucun des principes<sup>6</sup>. Mais la philosophie a fini par devenir des mathématiques uniquement parce que si elle a discoursu à un certain moment sur quelque chose, elle a utilisé celles-ci en vue de celles-là<sup>7</sup>.

Commentaire 44, p. 147-149

**A (147)** Il veut dire : lorsque la philosophie n'étudie que les choses existantes et que les espèces ne font pas partie des choses existantes en dehors de l'âme, ces

---

<sup>1</sup> Après avoir montré les insuffisances des concepts d'Idées, de Nombres et de Grandeurs géométriques pour rendre compte du monde sensible, Aristote va entreprendre à partir de ce texte de montrer, d'une façon générale, les limites de la doctrine de Platon en la confrontant à la théorie des quatre causes. Il commence donc dans ce passage par montrer que de même que les Idées ne sont ni des causes efficientes ni des causes formelles, car la forme est immanente à ce dont elle est la forme, il en est de même pour la cause finale, car elles sont incapables de rendre compte du pourquoi de toutes choses.

<sup>2</sup> C'est à dire, des êtres sensibles.

<sup>3</sup> Il est bien entendu question du modèle de « participation », sauf que le traducteur n'utilise pas le terme « *al-ichtiraq* » mais plutôt celui de contenance.

<sup>4</sup> C'est à dire, au passage 991a20-21.

<sup>5</sup> La traduction de ce passage est approximative, car on a du mal à retrouver la cause finale, dont il est question dans ce passage. En effet, nous dit Aristote, cette cause finale est celle qu'il faut absolument rechercher si on veut posséder la science de quelque chose. Or, le concept « d'Idée » n'a aucun rapport avec cette cause finale. Pourtant, la lecture de ce passage dans le texte arabe n'évoque nullement cette cause finale, car nous comprenons que les Idées ne peuvent conduire à la science et c'est la raison pour laquelle personne n'a posé les Idées comme cause afin de déterminer les principes des êtres.

<sup>6</sup> « *Les formes n'ont aucun lien* », p. 108.

<sup>7</sup> Dans ce passage, Aristote reproche aux platoniciens d'avoir fait des principes des mathématiques les principes des choses sensibles. Selon L. Robin, Aristote viserait ici les disciples de Platon qui se sont éloignés de la doctrine des Idées. C'est le cas notamment de Speusippe qui avait renoncé aux Idées et de Xénocrate, qui en confondant les idées avec les nombres, s'est rapproché du « *mathématisme pythagoricien* », *La théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote*, L. Robin, n° 276, p. 318. Par ailleurs, nous retrouvons cette idée selon laquelle les mathématiques sont cette discipline qui permet de saisir les principes des êtres dans *la République*, VII, 531d et 533b, e, Trad. L. Robin, Paris, La Pléiade, p. 1125-1126 et p. 1127-1128.

espèces n'étaient pas étudiées par la philosophie. C'est pourquoi, si quelqu'un étudie ces sensibles à partir de ces substances, il ne peut fournir à partir d'elles le principe d'altération et du changement qui existe dans ces substances <sensibles>. Et si cela est ainsi, lorsque nous admettons l'existence de celles-ci, nous disons qu'elles sont d'autres substances, <mais> dire qu'elles sont les substances de ces <choses> changeantes, cela est un propos vain. Il n'a dit cela que parce que leur existence n'est vaine que du point de vue où ils les ont posé comme causes des choses sensibles et de la science en soi. <Or>, s'il est faux de dire qu'elles ne sont pas causes des sciences, il ne s'ensuivrait pas nécessairement que leur existence serait détruite.

**B** C'est pourquoi il a dit : « *Quant à ce qu'elles englobent, nous avons dit en premier lieu qu'il n'en n'est rien* ». Il veut dire : en posant que ces substances englobent les sensibles d'ici-bas et les déterminent à la manière de l'espèce qui détermine ce qui est en dessous d'elle, nous avons déjà dit qu'il n'en n'est rien, car le déterminant, le déterminé et l'espèce sont une seule chose. C'est pourquoi, si ces espèces étaient des substances séparées, elles le seraient pour des substances autres que **(148)** ces substances sensibles. Quant à ce qu'elles soit à l'origine<sup>1</sup> de l'existence des substances sensibles, il n'en n'est rien, ni en tant qu'elles déterminent les sensibles d'ici bas, ni en tant qu'elles sont leurs causes, ni en tant qu'elles sont la cause de la science nécessaire, saisie dans les êtres sensibles.

**C** C'est pourquoi il a dit en conséquence de cela : « *C'est pourquoi, aucun intellect ni aucune nature ne pose cette cause que nous avons mentionnée* ». Il veut dire : c'est pourquoi, nous ne pouvons poser cette cause pour aucun des intellects qui sont dans les choses sensibles ni pour aucune des natures qui existent ici-bas<sup>2</sup>.

**D** Ensuite il a dit : « *De sorte que les espèces ne ressemblent donc à aucun des principes* ». Il veut dire : si cela a été établi, il est manifeste que les espèces ne ressemblent à aucun des principes des êtres sensibles, et s'il en est ainsi, il est manifeste qu'elles ne sont pas principes pour ces sensibles.

**E** Quand il a dit : « *Mais la philosophie a fini par devenir des mathématiques uniquement parce que si elle a discoursu à un certain moment sur quelque chose, elle a utilisé celles-ci en vue de celles-là* ». Il veut dire : la philosophie n'utilise les choses universelles que pour parvenir par leur biais aux choses existantes à la manière de ce qu'elle les utilise dans les définitions et les démonstrations. Et si elle les étudie en tant qu'elles sont une partie des êtres, elle ne les considère <ainsi> qu'en vue des choses existantes, puisque leur connaissance conduit l'intellect et lui fait connaître l'exactitude lorsqu'il étudie les êtres. C'est donc en vertu de celles-ci<sup>3</sup> que les démonstrations qui sont prises de cette manière sont constituées de prémisses logiques et non de prémisses essentielles et convenables<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Littéralement, manière d'agir, de faire.

<sup>2</sup> Averroès se trompe dans son commentaire, car la cause dont il est question dans ce passage n'est pas l'Idée mais plutôt la cause formelle. Or, le caractère approximatif de la traduction est ce qui est sans aucun doute à l'origine d'une telle confusion, car la texte arabe ne laisse nullement entrevoir qu'il est question de la mise à l'écart de la cause formelle par les platoniciens.

<sup>3</sup> C'est à dire, les choses universelles.

<sup>4</sup> Averroès s'éloigne dans son commentaire, car Aristote reprochait aux platoniciens d'avoir utiliser les mathématiques pour expliquer les principes des êtres. Or, on ne retrouve nullement cette idée dans le commentaire, puisqu'il est plutôt question de choses universelles ou qui existent dans la

**Aristote dit :**

**[992b]** En outre, si l'homme prend la substance dont nous avons parlé comme une matière mathématique<sup>2</sup>, il ne fait particulièrement cela que s'il veut caractériser la différence spécifique entre la substance et la matière comme le grand et le petit<sup>3</sup>, à la manière des physiologues **[5]** qui soutiennent que les premières différences du substrat sont le raréfaction et le condensation<sup>4</sup>. <Or>, celles-ci ne sont qu'un excès et un défaut dans le mouvement. Si donc, <ces différences> sont mouvement, il est manifeste que les espèces seront en mouvement<sup>5</sup>.

Commentaire 45, p. 149-150

**A (149)** Etant donné qu'on pourrait utiliser<sup>6</sup> dans les sciences communes les intelligibles qui ont été démontrés dans la science de la logique, il nous en a également informé en disant : « *En outre, si l'homme prend la substance dont nous avons parlé comme une matière mathématique, il ne fait particulièrement cela que s'il veut caractériser la différence spécifique entre la substance et la matière comme le grand et le petit* ». Il veut dire : en outre, si l'homme prend ces intelligibles logiques comme des

---

pensée, tels que les le genre, l'espèce et les définitions, que le philosophes utilise afin d'expliquer l'existences des choses sensibles.

<sup>1</sup> Aristote critique dans ce passage le principe matériel des platoniciens, à savoir la dyade du grand et du petit, qu'il qualifie plutôt de mathématique que physique. En effet, ce principe ne peut nullement être une cause matérielle mais une simple différenciation de la matière ou du substrat à la manière des physiiciens qui considèrent le rare et le dense comme des différenciations de ce qu'ils posent comme matière. En d'autres termes, le grand et le petit ne sont que des différences du sujet et non le sujet lui-même.

<sup>2</sup> Ce passage est relativement différent de ce que nous lisons dans les éditions françaises, car Aristote fait allusion au principe matériel des platoniciens, que ces derniers considéraient comme le substrat des être sensibles. Or, ce principe (la dyade) est un principe mathématique inapte pour expliquer les choses physiques : « *De plus, on pourrait concevoir que la substance qui est sous-jacente, au sens d'une matière, est trop mathématique* », p. 108.

<sup>3</sup> C'est à dire, que ce principe matériel n'est pas le sujet lui-même mais une simple différenciation du sujet.

<sup>4</sup> Aristote veut dire que de même que le rare et le dense ne sont que des différenciations de la matière et non la matière elle-même, de même que l'excès et le défaut ne peuvent être que des différenciations du sujet et non le sujet lui-même.

<sup>5</sup> Si en admet que les déterminations de la dyade, c'est à dire l'excès et le défaut, sont en mouvement, les Idées devraient être aussi, selon Aristote, en mouvement, étant donné qu'elles sont composées du grand et du petit. Or, si les platoniciens refusent d'admettre cela d'où vient le mouvement : « *Sinon, d'où est venu le mouvement ?* ». Toutefois, cette proposition qui énonce cette interrogation est absente du texte arabe.

<sup>6</sup> Littéralement, saisir, prendre.

prémises, utilisées dans les démonstrations, c'est à dire comme la matière des démonstrations, pour étudier les êtres sensibles en tant qu'ils sont affectés par ces intelligibles, car cela n'arrive aux contemplateurs que s'il ont examiné les différences premières et universelles de la substance, par exemple l'examen des deux différences spécifiques de la substance première sur lesquelles l'être est divisé (150), et dont l'une tient lieu de matière et l'autre de forme, cette explication est comparable à celui qui veut montrer que ces deux substances sont le grand et le petit ou le dense et le rare<sup>1</sup>.

**B** Etant donné qu'on <peut> imaginer que cela constitue un argument en faveur de celui qui a soutenu que les intelligibles sont les substances des êtres, de sorte que s'il existe un intelligible qui est substance parce qu'il signifie la nature de la substance, il s'ensuit nécessairement que les <autres> intelligibles devraient être des substances, il a dit : « <Or>, celles-ci ne sont qu'un excès et un défaut dans le mouvement. Si donc, <ces différences> sont mouvement, il est manifeste que les espèces seront en mouvement ». Il veut dire : si les intelligibles de ces choses signifient des substances, ils sont donc les substances des choses. Mais, étant donné que tous les contraires se rapportent à l'excès et au défaut et que l'excès et le défaut se rapportent au mouvement, alors, si les intelligibles de ces choses sont leurs substances, l'intelligible du mouvement sera mouvement, et si l'intelligible du mouvement, qui est le genre commun des espèces de mouvement, est mouvement, toutes les espèces seraient en mouvement, et si toutes les espèces sont en mouvement et que les substances des choses existent, il n'y aura rien de stable<sup>2</sup>.

**C** Il n'a dit tout cela que dans le but de l'apprendre par cœur, car la première chose connue est que l'intelligible du mouvement n'est pas mouvement<sup>3</sup>, et cela est nécessaire pour celui qui soutient que les intelligibles de ces choses sont leurs substances et non ceux qui font comprendre leurs substances, car Aristote est d'avis que les intelligibles

---

<sup>1</sup> Averroès n'a nullement saisi l'enjeu de ce passage, car Aristote reproche à Platon d'avoir posé un principe matériel trop mathématique incapable de rendre compte des choses physiques. En effet, les éléments de la dyade, c'est à dire le grand et le petit, ne sont que des différences dans le sujet et non le sujet lui-même. C'est pourquoi, les platoniciens sont assimilés aux physiciens, car ces derniers considéraient le rare et le dense comme des différenciations de ce qu'ils posent comme matière au sujet des choses, et non la matière elle-même. Or, Averroès évoque plutôt les intelligibles logiques qui sont comme une matière pour les démonstrations et qui permettent d'établir les premières différences spécifiques de la substance, à savoir le genre et l'espèce. Ce qui n'est pas faux en soi, sauf que ce qu'il dit n'a aucun rapport avec ce qu'Aristote nous dit dans ce passage.

<sup>2</sup> Averroès se trompe complètement dans ce commentaire à ce passage, car Aristote veut seulement dire que si le grand et le petit, qui sont les éléments de la dyade, ne sont qu'un excès et un défaut dans les choses, et que ces derniers sont en mouvement, il s'ensuivrait nécessairement que les Idées seront en mouvement. En effet, si les déterminations du grand et du petit, c'est à dire, l'excès et le défaut sont en mouvement, l'Idée sera aussi en mouvement, puisqu'elles sont composées du grand et du petit. Pourtant, Averroès ne dit rien de tout cela, alors que le texte arabe est identique au texte que nous connaissons d'Aristote.

<sup>3</sup> Cette explication d'Averroès fait écho à ce que dit Aristote dans le livre VIII de la *Physique* au sujet du lien étroit entre le mouvement et le premier moteur immobile. En effet, le premier moteur immobile et éternel est cause du mouvement et permet d'expliquer la permanence du mouvement et du temps (*Physique*, VIII, 6, 258b10-259a7). Or, si le principe du mouvement est également un moteur mobile, celui-ci aurait besoin d'un autre moteur et ainsi de suite à l'infini. C'est pourquoi, il est nécessaire de poser un premier moteur qui meut sans être mû en imprimant un mouvement uniforme, continu et éternel (*Physique*, VIII, 9, 265a27-265b7).

des choses sont ceux qui nous font comprendre les substances des choses et non leurs substances.

## Texte 46, 992b8-17<sup>1</sup>, p. 151

### Aristote dit :

Tout l'examen de la nature n'a lieu qu'en pensant que la démonstration est facile<sup>2</sup>. [10] Tout n'est pas un, car ce n'est pas en acte que toutes les choses sont une, mais <uniquement> par la notion que l'homme transforme en universel<sup>3</sup>, car cela ne sera pas si nous n'admettons pas qu'il est un genre pour cet universel<sup>4</sup>. <Or>, cela est impossible dans certaines choses<sup>5</sup>, parce qu'il n'existe pas une définition qui s'étend aux lignes, aux surfaces et aux solides qui <viennent après> [sont avec] les nombres, ni

---

<sup>1</sup> Ce passage est consacré à montrer l'impossibilité de réduire ou de converger la totalité du multiple vers l'Un comme cela était de rigueur chez les platoniciens.

<sup>2</sup> Le sens de cette proposition est complètement différent de ce que nous lisons dans les deux éditions françaises, car on ne comprend absolument pas pourquoi Aristote dirait que des philosophes considéraient qu'il est facile d'expliquer et de démontrer la totalité de la nature. Or, Aristote reproche aux platoniciens d'avoir réduit avec une facilité déconcertante le multiple vers l'un alors que cela est impossible et irrationnelle, car ramener le multiple à une notion abstraite, par exemple tous les animaux à l'animal en soi, ne prouve en aucun cas le lien causal que ces divers animaux pourraient entretenir avec cette notion d'Animal en soi, de sorte que cette unité est purement artificielle. On comprend dès lors la critique aristotélicienne, car la véritable unité est immanente aux êtres et elle est à chercher dans l'être réel, dont l'éternité s'exprime dans la perpétuité de la génération.

<sup>3</sup> La méthode platonicienne qui permet de réduire la pluralité du monde sensible à l'Un se déroule en quatre étapes. Tous les hommes sont appelés ainsi par participation à l'homme en soi, de la même manière que les chats et les lapins sont appelés ainsi par participation au chat en soi et au lapin en soi. Ensuite, les hommes, les chats et les lapins sont des animaux par participation à l'animal en soi. Ensuite, tous les animaux, toutes les plantes et tous les corps vivants n'existent que par participation à la substance en soi. Enfin, toutes les substances et toutes les qualités n'existent que par participation à l'Un en soi.

<sup>4</sup> Autrement dit, même si on admet que l'universel est un genre, cela est impossible, car le genre n'est pas identique à l'universel. En effet, le genre est un terme commun, qui indique une partie de l'essence, alors qu'il existe des universels qui ne font nullement partie de définition. C'est le cas notamment des universels être et un qui ne sont ni des genres ni des principes mais seulement comme de simples universels plus généraux qui sont prédiqués sur toutes les catégories : « *Par conséquent, si l'être ou l'un est un genre, aucune différence ne sera ni être ni une. Mais si l'être et l'un ne sont pas des genres, ils ne seront pas non plus des principes, s'il est vrai que les genres sont principes* », B, 3, 998b26-28, trad. J. Tricot, p. 141.

<sup>5</sup> Cette proposition devrait s'arrêter ici, car Aristote veut seulement montrer que même si on concède aux platoniciens que l'un est un genre pour le tout, cela ne peut être possible dans certains cas. En effet, même si on admet qu'il existe une Idée pour chaque nom commun, il existe des choses qui échappent à cette réduction. C'est le cas notamment des négations qui sont affirmés sur une multiplicité sans pour autant être des Idées. Or, le traducteur en introduisant le connecteur logique de causalité « *parce que* », associe cette proposition, dans laquelle est affirmée l'existence de choses qui ne peuvent être des Idées, avec ce qui suit, à savoir que les grandeurs idéales ne sont pas des Idées.

pour ce qui sera [15] ou a été, ni pour ce qui a une certaine puissance<sup>1</sup>. En effet, il n'appartient à ces choses ni d'être des espèces, ni des nombres<sup>2</sup>, ni des intermédiaires, car celles-ci sont des choses mathématiques, ni des choses corruptibles<sup>3</sup>.

### Commentaire 46, p. 151-153

**A (151)** Il dit : l'examen des choses naturelles n'avait lieu pour les anciens que parce qu'ils pensaient que non seulement la démonstration est possible mais parce qu'elle est <également> facile. Et, si l'universel, en vertu duquel il est possible que l'examen soit un au sujet du multiple selon ce que disent les partisans des formes, alors que l'un par le nombre qui est dit de la multiplicité ne peut exister, il n'est pas possible qu'il y ait ni démonstration ni apprentissage. C'est ce qu'il a signifié lorsqu'il a dit : « *Tout (152) n'est pas un, car ce n'est pas en acte que toutes les choses sont une* ». Il veut dire : il n'est pas possible que le genre commun à toutes les choses soit un par le nombre, car si cela était possible, l'un par le nombre existerait dans chaque chose. <Or> cela est impossible, car toutes les choses seraient une en acte, <c'est à dire> n'importe quelle chose désignée.

**C** Ensuite il a dit : « *Mais <uniquement> par la notion que l'homme transforme en universel, car cela ne sera pas si nous n'admettons pas qu'il est un genre pour cet universel* ». Il veut dire : mais, si l'homme est convaincu qu'il n'y a qu'une seule notion dans l'universel, cela n'est pas vrai, à moins de poser qu'elle est un genre pour le tout et non une seule notion en acte.

**D** Ensuite il a dit : « *<Or>, cela est impossible dans certaines choses, parce qu'il n'existe pas de définition qui s'étend aux lignes, aux surfaces et aux solides qui <viennent après> [sont avec] les nombres, ni pour ce qui sera [15] ou a été, ni pour ce qui a une certaine puissance* ». Il dit : il apparaît qu'il n'est pas possible de poser l'un qui serait commun à plusieurs choses en tant que genre, notamment pour certaines choses multiples. <En effet>, comment ce qui est un par le nombre s'étendra-t-il à toutes les choses, puisqu'il n'est pas possible qu'il existe un genre qui serait commun au nombre, à la surface et à la ligne si ce n'est par homonymie, comme de dire qu'ils participent au genre de la quantité. Il veut dire, qu'il est manifeste que c'est par participation que le nom de la quantité est affirmé sur eux. Il n'existe pas non plus une seule notion ni pour ce qui a été, ni pour ce qui sera, ni pour ce qui est en puissance et

---

<sup>1</sup> Une fois de plus, le passage est erroné, car au moment où le traducteur nous dit qu'il n'existe pas de définition commune à tout (les lignes, les surfaces, les solides, ce qui sera, ce qui a été et ce qui a une puissance), les deux éditions françaises nous disent que la conception platonicienne ne permet nullement d'expliquer l'existence ou la non existence des Grandeurs idéales qui viennent après les nombres, telles que les longueurs, les surfaces et les solides, ni quel est leur puissance. En effet, pour Aristote il est impossible que ces grandeurs soient des Idées, car ces dernières sont des nombres, alors que ces grandeurs ne le sont pas. C'est pourquoi il est impossible d'expliquer leur existence à partir des Idées.

<sup>2</sup> Cette proposition est entre parenthèse dans la traduction de Jaulin : « *Puisqu'ils ne sont pas des nombres* »

<sup>3</sup> « *Car, ils ne peuvent être des formes (puisque'ils ne sont pas des nombres), ni les intermédiaires (puisque ceux-ci sont des objets mathématiques), ni les corruptibles* », p. 109.



en acte. C'est pourquoi, (153) les arts mathématiques qui les étudient ne sont pas un mais plusieurs. <De même> que la considération de ce qui a été est autre que la considération de ce qui sera et que la considération de ce qui est en puissance est autre que la considération de ce qui est en acte.

**E** Ensuite il a dit : « *En effet, il n'appartient à ces choses ni d'être des espèces, ni des nombres, ni des intermédiaires, car celles-ci sont des choses mathématiques, ni des choses corruptibles* ». Il veut dire : Il n'appartient pas à ces intelligibles, qui sont des genres et des espèces<sup>1</sup> d'être des formes qui subsistent par soi et des modèles selon ce qui est soutenu par un groupe. Elles ne sont pas non plus des choses intermédiaires entre les formes et les sensibles selon ce qui est soutenu par <une autre> groupe au sujet des intelligibles mathématiques, car elles sont des choses mathématiques, c'est à dire que la matière n'apparaît pas dans leurs définitions, ni ne sont des formes pour les choses corruptibles, comme l'ont prétendu les partisans des formes, car nous avons montré dans le raisonnement précédent l'absurdité de tout cela.

Texte 47, 992b17-30, p. 153-154

**Aristote dit :**

En outre, on pourrait penser qu'il y a un autre quatrième genre<sup>2</sup>, qui recherche les éléments de tous les êtres, sans que l'on repousse <l'idée> qu'une catégorie qui porte sur des espèces diverses ne peut pas être trouvée<sup>3</sup>, sauf que de cette manière, [20] ils recherchent les choses à partir desquelles les éléments sont constitués<sup>4</sup>. Pour certains,

---

<sup>1</sup> Averroès ne se rend nullement compte qu'il est questions des Grandeurs idéales et non de genres et d'espèces, puisque le but de ce passage est de montrer que les grandeurs ne sont ni des Idées, ni des intermédiaires, ni des choses sensibles

<sup>2</sup> Le traducteur se trompe une fois de plus, car il met en relation cette proposition qui énonce la nécessité de l'existence d'un quatrième genre avec la proposition suivante, dans laquelle Aristote reproche au platoniciens d'avoir recherché les éléments des êtres sans avoir distingué au préalable les différentes significations de l'être, car il est manifeste que ce dernier n'est pas un genre. Or, ce quatrième genre est la conséquence directe de ce qui est dit sur les grandeurs. En effet, étant donné que celles-ci ne sont ni des Idées, ni des nombres ni des choses corruptibles, il s'ensuit nécessairement qu'elles sont un quatrième genre. Or, supposer, comme le fait le traducteur que ce quatrième genre est en rapport avec l'être, c'est supposer qu'Aristote nous montre que la conception platonicienne conduit à poser un quatrième genre d'être.

<sup>3</sup> Le traducteur se trompe complètement, car Aristote reproche aux platoniciens de rechercher les éléments des êtres, sans avoir tenu compte de toutes les significations des êtres, car ils ne peuvent se réduire à un seul genre et il est impossible qu'il aient des principes communs et identiques : « *Rechercher les éléments des êtres sans faire la distinction, alors qu'ils se disent en plusieurs sens, c'est rendre leur découverte impossible* », p. 109. Or, les platoniciens, ayant abandonnés cette recherche nécessaire, ils se sont attachés à énoncer des principes qui s'applique à tout ce qui existe. Ce qui est totalement absurde, car le multiple existant possède des principes différents selon le genre et l'espèce.

<sup>4</sup> C'est l'inverse qu'il faut comprendre, à savoir que les platoniciens recherchaient les éléments dont les choses sont constituées. Pourtant, nous lisons bien que les platoniciens recherchaient les éléments des éléments.

c'est à partir de l'action, de la passion et de la convenance<sup>1</sup>. Et cela n'est pas dans n'importe quelle chose mais c'est uniquement possible dans la substance<sup>2</sup>, de sorte que rechercher les éléments de tous les êtres et demander de les acquérir est sans fondement. Comment l'homme peut-il connaître les éléments de tous les êtres, [25] puisqu'il est manifeste qu'il ne peut rien apprendre s'il ne commence pas par ses principes<sup>3</sup>. Par exemple, si celui qui apprend la géométrie commence par apprendre les choses qu'il veut apprendre au sujet de cette science, ne connaîtra aucune de ces choses<sup>4</sup>. Il en est de même pour les autres <connaissances>, de sorte que, l'art qui pour un groupe, connaît toutes choses, [30] ne connaîtra rien selon cette propriété<sup>5</sup>.

## Commentaire 47, p. 154-156

A (154) Il dit : si nous supposons que les espèces, et en général, que les intelligibles universels sont des choses qui existent en dehors de l'âme et qu'elles sont les formes des êtres, ce genre d'être doit être un quatrième genre autre que les trois genres, et doit être étudié par un quatrième art autre que les trois arts qui étudient les choses

---

<sup>1</sup> Cette traduction est complètement absurde, car on comprend qu'il faut chercher les éléments des éléments dans l'action, la passion et la convenance, alors qu'Aristote soutient qu'il est impossible de découvrir les éléments de tous les êtres, notamment les accidents, car ils sont sans matières et ne sont que les déterminations des substances : « *En particulier quand, de cette façon, on recherche de quels éléments ils sont constitués. De quels éléments, en effet, sont constitués le faire, le subir et le rectiligne* », p. 109.

<sup>2</sup> Aristote veut dire que même si on admet que les principes des platoniciens, à savoir la Dyade et l'Un, puissent rendre compte des substances, on ne peut en dire autant des accidents, telles que l'action et l'affection, de sorte qu'il n'est pas possible de connaître les éléments de tous les êtres : « *On ne peut sans doute pas le comprendre, mais si on le peut, ce sera seulement <pour les éléments > de la substance* », p. 109.

<sup>3</sup> Le sens de cette proposition est différent. En effet, le texte arabe met en avant l'idée que tout apprentissage d'une discipline requiert la connaissance de ses principes. Or, Aristote critique dans ce passage la conception platonicienne de la science selon laquelle on ne peut acquérir aucune connaissance sans la possession antérieure de certaines connaissances étrangères à la science qu'on veut apprendre. Par exemple, celui qui apprend la géométrie devra connaître au préalable certaines notions, telles que l'égal, le droit, la longueur, etc. Pourtant, toute connaissance, selon Aristote s'acquiert sans aucune connaissance antérieure, car cette connaissance antérieure ne dépend que des principes qu'on veut connaître : « *Car à l'évidence, quand on est en train d'acquérir une connaissance, il n'est pas possible de la posséder antérieurement* », p. 109. Cette thèse aristotélicienne de la connaissance est exposée entre autre dans *Ethique à Nicomaque*, VI, 3, 1139b 25-31, trad. J. Tricot, p. 281-282, et dans les *Seconds analytiques*, I, 1, 71a1-11, trad. J. Tricot, p. 1-2.

<sup>4</sup> Il faut comprendre, que même si celui qui apprend la géométrie a quelques connaissances antérieures, il ne connaît rien à cette science qu'il veut apprendre. Autrement dit, cette connaissance antérieure ne lui sera d'aucune utilité.

<sup>5</sup> Le sens de cette proposition est légèrement différent, car Aristote affirme que si nous admettons l'existence d'une science de toutes choses, elle ne doit pas être recherchée à la manière des platoniciens, puisque aucune connaissance antérieure n'est nécessaire pour l'atteindre. Or, nous lisons dans le texte arabe qu'Aristote rejette cette science universelle des platoniciens, car elle ne peut rien connaître.

mathématiques, naturelles et divines<sup>1</sup>. Cela est une chose nécessaire pour celui qui n'a pas posé que les intelligibles universels n'existent pas en dehors de l'âme. <En effet>, Il s'ensuit nécessairement pour eux que ce genre recherchera les éléments de tous les êtres uniquement parce que si ces espèces sont les éléments des êtres, c'est à dire leurs formes et que chaque (155) art ne recherche que les causes des choses qui sont les objets de cet art et que ces objets doivent être les éléments des choses, ce quatrième art doit nécessairement rechercher les éléments des éléments<sup>2</sup>.

**B** Quand il dit : « *Sauf qu'ils recherchent de cette manière les choses à partir desquelles les éléments sont constitués* ». Il veut dire : sauf que si ces espèces qui existent en dehors de l'âme sont les substances des sujets des trois sciences et que l'art qui considère les espèces étudie les causes des causes, chacun de ces trois arts devra examiner les causes de ses causes.

**C** Quand il dit : « Quant à certains <éléments>, c'est à partir de l'action, de la passion et de la convenance, et cela n'est pas possible pour n'importe quelle chose mais uniquement pour la substance ». Il veut dire : mais cela n'est possible dans aucun des trois arts, je veux dire, d'examiner les causes des causes, à l'exception de l'art qui examine les causes de l'action, de la passion et de la convenance, qui sont entre la forme et la matière.

**D** Quand il dit : « *De sorte que rechercher* » jusqu'à son propos : « *Sans fondement* ». Il veut dire : sauf que ce qui s'ensuit nécessairement de la première situation n'est pas que l'un des trois arts examine les causes de ses causes, mais que chacun d'eux examine les causes de ses causes. <Or> cela est sans fondement.

**E** Quand il a dit : « *Comment l'homme peut-il connaître les éléments de tous les êtres ?* » jusqu'à son propos : « *par apprendre des choses de cette science qu'il veut apprendre alors qu'il ne connaît aucune d'elles* » (156). Il veut dire : comment est-il possible pour un art de connaître les éléments de tous les êtres, car il est manifeste qu'il n'est pas possible d'apprendre aucune des choses qui sont posées dans les arts s'il ne commence pas son apprentissage par les intelligibles premiers de cet art. En effet, s'il a besoin d'apprendre les principes de cet art, il devra apprendre les principes des principes et cela à l'infini. Il en résultera donc pour celui qui veut apprendre une des ces sciences de ne rien apprendre d'elle. Par exemple, si celui qui apprend la géométrie ne peut l'apprendre sans commencer par apprendre les choses qui sont les principes de cette science qu'il veut apprendre, il n'en connaîtra aucun<sup>3</sup>.

**F** Ensuite il a dit : « *Il en est de même pour toutes les autres <sciences>* » jusqu'à son propos, « *ne connaîtra rien de cette manière* ». Il veut dire : de la même manière, cela s'ensuit nécessairement pour les sciences autres que la géométrie, de sorte que,

---

<sup>1</sup> Cette tripartition des sciences renvoie à la division aristotélicienne qui est exposé au livre *Epsilon*, 1, 1026a19-20, trad. A. Jaulin, p. 225.

<sup>2</sup> Même si ce que dit Averroès n'est pas faux en soi, cela n'a aucun rapport avec le sens de ce passage, car la conséquence de l'existence d'un quatrième genres renvoie aux grandeurs idéales, qui ne sont ni des Idées, ni des intermédiaires, ni des choses corruptibles. Mais comme cela a été dit plus haut, cette confusion est due au caractère très approximatif de la traduction de ce passage, puisque l'auteur mélange cette conséquence avec le nouveau reproche qu'Aristote adresse aux platoniciens au sujet de l'incapacité des Idées à expliquer l'être, car ce dernier n'est pas un genre.

<sup>3</sup> Averroès ne se rend nullement compte qu'il est question de la critique de l'idée d'une science universelle, selon laquelle l'acquisition de toutes connaissances implique nécessairement la connaissance de quelques principes étrangers à ce qu'on veut apprendre.

l'art qui connaît tout, selon un groupe, ne connaîtra rien.

## Texte 48, 992b30-33, p. 156

### Aristote dit :

En outre, tout apprentissage ne s'acquiert qu'à partir de choses précédentes<sup>1</sup>, soit toutes, soit certaines. De la même manière, ce qui est expliqué par la démonstration et la définition doit être précédé par la connaissance des prémisses qui produisent la démonstration<sup>2</sup>. Il en est de même pour ce qui est connu par l'induction<sup>3</sup>.

## Commentaire 48, p. 157

**A (157)** Après avoir montré que les arts démonstratifs n'expliquent les choses inconnues qu'à partir de choses connues dans ces arts, il veut montrer que cette affaire est commune aux arts pratiques et théoriques et à tout ce qui requiert d'être expliqué par un argument persuasif ou rhétorique, comme il l'a fait dans le premier chapitre du livre de la démonstration<sup>4</sup>. Il a donc dit : « *En outre, tout apprentissage ne s'acquiert qu'à partir de choses précédentes<sup>5</sup>, soit toutes, soit certaines* ». Il veut dire : il est en soi manifeste que chaque apprentissage dans les arts pratiques qui s'apprennent par imitation ne s'acquiert que par la connaissance de toutes les choses qui sont connues par elles-mêmes dans cet art ou certaines d'entre elles.

**B** Quand il a dit : « *De même que ce qui est expliqué par la démonstration et la définition* ». Il veut dire par là : les arts qui s'apprennent par le raisonnement, qu'ils soient pratiques ou théoriques. Et quand il a dit : « *De même pour ce qui est connu par l'induction* », il veut dire : la connaissance acquise dans l'art de la dialectique.

---

<sup>1</sup> Cette idée fait écho à ce que nous lisons au début des *Seconds analytiques* : « *Tout enseignement donné ou reçu par la voie du raisonnement vient d'une connaissance préexistantes* », 71a1, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1995, p. 1.

<sup>2</sup> « *Aussi bien l'apprentissage par démonstration que celui par définition (car il faut que les éléments de la définition soient connus à l'avance et familiers* », p. 110.

<sup>3</sup> La méthode inductive qui permet, en partant de l'observation du particulier, d'extraire ce qu'il y a de général dans les choses est exposée à divers endroits du corps aristotélicien : *Les Premiers analytiques*, II, 23 ; *Les Seconds analytiques*, 71a8-9 ; *Les Topiques*, I, 12, 105a10-19 ; *Ethique à Nicomaque*, I, 7, 1098b3.

<sup>4</sup> Averroès fait explicitement allusion au premier chapitre des *Seconds analytiques* : « *Les sciences mathématiques s'acquièrent de cette façon, ainsi que chacun des autres arts. Il en est encore de même pour les raisonnements dialectiques, qu'ils se fassent par syllogismes ou par induction* », I, 1, 71a3-6, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1995, p. 1-2.

<sup>5</sup> Cette idée fait écho à ce que nous lisons au début des *Seconds analytiques* : « *Tout enseignement donné ou reçu par la voie du raisonnement vient d'une connaissance préexistantes* », 71a1, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1995, p. 1.

**Aristote dit :**

**[993a]** Si la science est pour nous innée<sup>1</sup>, il serait étonnant qu'une certaine chose nous dépasse <alors que> nous avons la plus certaine des sciences<sup>2</sup>. En outre, comment connaîtra-t-on ce qui est venu à l'être à partir de choses<sup>3</sup> et comment cela sera-t-il manifeste ? Car l'incertitude survient au sujet de ces choses. Et un groupe s'est querellé à ce sujet comme ils se sont querellés au sujet des syllabes, **[5]** car les uns soutenaient que la sixième lettre grecque, à savoir *za*, est composée de *z*, *d*, et de *a*, tandis que les autres soutenaient que c'est un son singulier par soi et n'est aucun des sons connus. En outre, les objets perçus par les sens, comment seront-ils connus par celui qui n'a pas de sens ? <Pourtant>, ces éléments sont toujours les éléments de toutes choses, de la même manière que les sons composés **[10]** ne sont constitués qu'à partir d'éléments propres <au son><sup>4</sup>.

Commentaire 49, p. 158-160

**A (158)** Quand il dit : « *Si la science est pour nous innée, il serait étonnant qu'une certaine chose nous dépasse <alors que> nous avons la plus certaine des sciences* ». Il veut dire : il s'ensuit nécessairement de la thèse des formes que toutes les sciences seront pour nous connues et innées, car, s'il y a des formes à partir desquelles l'intellect considère ces sciences de la même manière que la sensation considère les choses sensibles dont la perception est innée pour nous, c'est à dire qu'elle n'est pas acquise à partir d'une connaissance préalable, les intelligibles doivent être innés pour nous, et non pas qu'il existe des intelligibles qui sont innés et d'autres qui sont appris.

**B (159)** Ensuite il a dit : « *En outre, comment connaîtra-t-on ce qui est venu à l'être à partir de choses et comment rendra-t-on cela évident ? Car, ces choses sont incertaines* »

---

<sup>1</sup> Cette idée est une allusion directe à la théorie de la réminiscence de Platon selon laquelle la Connaissance n'est rien d'autre que le souvenir d'un état antérieur où l'âme, avant qu'elle soit incarnée dans un corps était en contact avec les Idées dans le monde intelligible, si bien que l'acte cognitif n'est que souvenir et remémoration. On comprend dès lors, l'importance de la méthode du questionnement socratique (maïeutique), car elle permet de réactiver toutes les connaissances que l'âme détient de par son immortalité et dont l'homme ne se doute pas qu'elles sont en lui. C'est ce qui est explicitement illustré par l'exemple de l'esclave qui n'a aucune instruction mais qui pourtant se révèle être un géomètre à son insu (*Ménon*, 82c-e, trad. L. Robin, Paris, Les Editions de la Pléiade, p. 530-531).

<sup>2</sup> Le sens de cette proposition est différent des deux autres traductions françaises, car Aristote veut seulement dire contre les platoniciens qu'il serait étonnant de posséder la plus haute des sciences sans le savoir : « *S'il se trouvait que <cette science de toute chose> est innée, ce serait un prodige que nous ignorions posséder la plus haute des sciences* », p. 110.

<sup>3</sup> C'est la deuxième erreur de ce passage, car l'interrogation ne porte pas sur la connaissance des êtres mais sur les principes dont les êtres sont composés : « *Comment acquerra-t-on la connaissance des éléments dont cette science est composée* », p. 110.

<sup>4</sup> Le texte d'A. Jaulin est plus clair : « *Il le faudrait pourtant, si du moins ces éléments sont ceux dont toutes choses sont faites, de même que les sons composés sont faits d'éléments propres au son* », p. 110.

». Il veut dire : c'est pourquoi, notre connaissance de la chose sera égale à notre connaissance de ses causes, et il n'arrivera plus aux causes d'être sujet à difficulté entre les hommes, car le rapport des intelligibles sera celui des sensibles.

**C** Ensuite il a dit : « *Un groupe s'est querellé à ce sujet...* ». Il veut dire : si cela était ainsi, les hommes ne se seraient pas querellés au sujet des éléments de beaucoup de choses, comme il est arrivé aux grammairiens de son époque de se disputer au sujet de la lettre Dzêta, pour savoir si elle est simple ou composée par d'autres lettres.

**D** Ensuite il a dit : « *En outre, les objets perçus par les sens, comment seront-ils connus par celui qui n'a pas de sens ?* ». Il veut dire : il s'ensuit nécessairement de cette situation, je veux dire, de poser que les formes intelligibles sont saisies par soi à la manière des sensibles, que nous n'aurons pas besoin de la sensation pour les acquérir. <Or>, s'il en était ainsi, les natures des sensibles seraient connues par celui dont les sens sont endommagés, de sorte que les natures des couleurs seraient connues par celui qui est né aveugle, et celles des sons, c'est à dire leurs intelligibles, par celui qui est né sourd

**E** Quand il a dit : « *<Pourtant>, ces éléments sont toujours les éléments de toutes choses, de la même manière que les sons composés ne sont constitués qu'à partir d'éléments propres <au son>* ». Il veut dire : si la connaissance de ces formes était innée pour nous, il s'ensuivrait nécessairement que les connaissances de toutes les choses seront innées pour nous, du fait que ces formes sont les éléments propres à tous les êtres, de la même manière que tous les sons ne sont constituées qu'à partir d'éléments **(160)** propres <au son>. <Autrement dit>, Il veut dire que si les formes étaient des éléments propres à tous les êtres, nous ne devrions pas avoir besoin des sens pour les connaître<sup>1</sup>.

## Texte 50, 993a11-17<sup>2</sup>, p. 160

### Aristote dit :

Quant à ce que nous avons dit au sujet des causes naturelles<sup>3</sup>, il semble qu'elles ont été examinées par tous les philosophes<sup>4</sup>, et qu'en dehors d'elles nous n'apportons aucune autre, cela est manifeste à partir de ce qui précède<sup>5</sup>. **[15]** La philosophie première est à même d'enquêter sur toutes les choses, car elle traite de tous les principes et de ce qui est premier<sup>6</sup>.

---

<sup>1</sup> Averroès invalide le caractère inné des Idées en ayant recours au raisonnement par l'absurde. En effet, toute connaissance suppose la sensation. Or, dire, que les éléments des êtres sont innés implique l'inutilité de la sensation dans le processus de la connaissance. Ce qui est totalement une pure aberration de l'esprit pour un aristotélicien tel qu'Averroès.

<sup>2</sup> Dans les deux derniers textes, correspondant au chapitre dix, Aristote valide la théorie des quatre causes, exposée dans la *Physique*.

<sup>3</sup> « *Dans les traités sur la nature* », p. 110

<sup>4</sup> Littéralement, « la communauté des examinateurs ».

<sup>5</sup> Le texte arabe ne contient pas la proposition suivante dans laquelle Aristote explique d'une façon générale les insuffisances des théories de ses prédécesseurs : « *Mais il est évident qu'elles ont été énoncées vaguement, et d'une certaine manière elles ne l'ont pas été du tout* », p. 110.

<sup>6</sup> Le traducteur se trompe une fois de plus, car aucune des éditions occidentales ne fait allusion à « la philosophie première », mais plutôt à « la première philosophie ». En effet, le but d'Aristote dans ce

## Commentaire 50, p. 160-161

**A (160)** Il dit : quant à ce que nous avons dit au sujet des espèces des causes naturelles, il est manifeste, d'après ce que nous avons mentionné, qu'elles ont été énoncées par d'autres que nous parmi les anciens, et que nous n'avons mentionné <aucune autre> cause qui vienne s'ajouter à celles qu'ils ont énoncées. <En effet>, il fait allusion au fait qu'à son époque, les anciens ont découvert les quatre causes, et il apparaît de ce qu'il a mentionné à leur sujet dans ce livre qu'ils ont reconnu la cause matérielle, formelle et efficiente. Quant à la cause finale, on pourrait nous objecter qu'elle n'apparaît pas dans ce qu'il a mentionné sur les anciens dans ce livre, mais il semble que celui qui a soutenu <la cause> efficiente doit nécessairement énoncer la cause finale, car **(161)** <la cause efficiente> n'agit qu'en vue de quelque chose<sup>1</sup>.

**B** Quant à celui qui a nié cette cause en soutenant la coïncidence, il n'a ni posé la cause finale ni l'a reconnue. Par cela, il semble faire allusion à Socrate et à Platon, car il a mentionné ailleurs que dans cet endroit, que les hommes ont, à l'époque de Socrate, pressenti la cause finale. Il veut dire, en fonction de ce dont ils étaient convaincus au sujet de la finalité de l'homme.

**C** Quand il dit : « *La philosophie première est à même d'enquêter sur toutes les choses, car elle concerne tous les principes et tout ce qui est premier* ». Il veut dire: il apparaît de tout cela que la philosophie est celle qui est à même d'enquêter sur les principes, et de les étudier tous, en particulier, le premier d'entre eux dans l'être et le premier dans la connaissance<sup>2</sup>.

## Texte 51, 993a 17-27, p. 161-162

### Aristote dit :

---

passage est d'exposer la raison pour laquelle ces prédécesseurs ont échoué dans leurs enquêtes sur les causes, à savoir que la philosophie était à son commencement et qu'elle ne possédait pas encore tous les moyens formels pour produire des raisonnements pertinents et rationnels. C'est ce que confirmera du reste, l'exemple d'Empédocle qui s'est exprimé maladroitement sur la cause formelle : « *Car la première philosophie semble balbutier sur tout, parce qu'elle est jeune et à ses débuts* », trad. A. Jaulin, p. 110.

<sup>1</sup> En effet toute action a une fin, à savoir son accomplissement.

<sup>2</sup> Comme nous pouvons le voir, le commentaire d'Averroès est tributaire du texte qu'il commente. Toutefois, son commentaire est très intéressant, car il annonce les sujets de recherche de cette science qui seront développés au livre *Gamma*, à savoir l'étude de la première substance, c'est à dire Dieu, et l'étude de la substance formelle.

Et parce qu'Empédocle affirme que l'os est la définition<sup>1</sup>, et c'est cela ce qu'est la chose par laquelle elle est ce qu'elle est<sup>2</sup> et la substance de la chose. Sauf que suivant cet exemple, elle est nécessairement chair et chacune des autres choses, [20] ou bien <il ne faut en admettre> aucune. C'est donc pour cette raison que la chair, l'os et chacune des autres choses existeront et non pas à cause de la matière qu'il appelle feu, terre, eau et l'air. <Cependant>, il n'a pas établi la cause de ce qu'il a soutenu à partir de ces choses mais il était contraint de la faire à partir de d'autres<sup>3</sup>, sauf qu'il ne s'est pas exprimé clairement et explicitement. Toutes ces choses et ce qui leur est semblable ont donc été expliquées dans ce qui [25] précède et nous y reviendrons pour parler de toutes les difficultés qui leur surviennent<sup>4</sup>. Quant à présent, il nous faut avancer pour dire quelque chose au sujet des difficultés qui surviennent dans les autres choses<sup>5</sup>.

### Commentaire 51, p. 162-164

**A** Etant donné que la plupart des anciens qui ont discourus sur les choses naturelles ont parlé de la matière et n'ont pas tenu un discours naturel sur la forme propre aux choses en mouvement lorsqu'ils ont évoqué la matière, à l'exception d'Empédocle, (puisqu'il sait qu'Empédocle en a fait allusion, car, même si il ne l'a pas expliqué admirablement, l'évocation de la cause formelle résulte nécessairement de son raisonnement), il a d'abord entrepris de mentionner d'où cela s'ensuit nécessairement en disant : « *Et parce qu'Empédocle affirme que l'os est la définition, et c'est cela ce qu'est la chose par laquelle elle est ce qu'elle est et la substance de la chose. Sauf que suivant cet exemple, elle est nécessairement chair et chacune des autres choses, ou bien <il faut n'en admettre> aucune* ». Il veut dire : mais, étant donné qu'Empédocle a soutenu que le corps qui est un os est la définition par laquelle il se différencie des autres choses composées, et que la définition est ce qui signifie sa forme et sa substance, il est manifeste qu'il s'ensuit nécessairement pour lui que le nom

---

<sup>1</sup> « *Empédocle affirme que l'os existe par la proportion* », p. 109. Voir fragment 96, Diels.

<sup>2</sup> C'est à dire : « *l'être ce que c'est* » pour reprendre l'expression d'A. Jaulin.

<sup>3</sup> Le sens de cette proposition est différent, car nous lisons qu'Empédocle à chercher à définir les êtres non pas à partir des quatre éléments mais à partir des éléments des êtres, tels que l'os. Or, Aristote affirme seulement qu'Empédocle serait parvenu à définir convenablement la quiddité des êtres si nous lui expliquons qu'il faut qu'il tienne compte de tous leurs éléments organiques « *Mais, alors qu'il aurait nécessairement reconnu cela si un autre l'avait énoncé* », p. 111.

<sup>4</sup> Ce passage est également erroné, car si on se réfère uniquement au texte arabe, il est dit qu'Aristote va mettre un terme provisoirement à son examen des doctrines des anciens sur les causes et qu'il les abordera à nouveau afin de discuter sur leurs difficultés. Ce qui est complètement absurde, car Aristote met définitivement un terme à cette enquête et s'apprête à étudier toutes les apories, relatives à la science des causes : « *Mais revenons encore sur toutes les difficultés soulevées par ces mêmes causes* », p. 111.

<sup>5</sup> « *Car, peut-être, à partir de là, aurons-nous des ressources pour les difficultés ultérieures* », p. 111. C'est précisément à partir de cette proposition qu'Averroès légitime la place du livre *Grand Alpha* dans le *Grand commentaire*. Par contre, J. Tricot, n'est pas aussi formel. En effet, en faisant allusion à Alexandre, il affirme que « *Ce renvoi peut aussi bien s'appliquer au livre à lui-même qui dans son ch. 2, traite des principes et des causes. En tout cas, il semble bien que c'est ce renvoi qui ait motivé l'insertion de a après A* », *Métaphysique*, p. 106.



de la chair ainsi que les autres choses qui sont composées (**163**) d'éléments signifient une seule notion qui vient s'ajouter à la matière<sup>1</sup>, ou bien, aucune de ces choses qui sont signifiées par ces noms ne sont des définitions pour quelque chose.

**B** Ensuite il a dit : « *C'est donc pour cette raison que la chair, l'os et chacune des autres choses existeront et non pas à cause de la matière qu'il appelle feu, terre, eau et l'air* ». Il veut dire : ce qu'Empédocle a tenu au sujet de l'os s'ensuit nécessairement pour lui au sujet de la chair et de chacune des choses composées, <car> ce qui est signifié par les noms ne doit pas uniquement être du fait de la matière qu'il a soutenu, mais il doit poser une cause en plus de la matière, à savoir la forme. Je veux dire, qu'il doit énoncer une cause autre que la cause matérielle et tenir cette cause dans chacune des choses qui viennent à l'être.

**C** Mais puisqu'il n'a pas fait cela, il a dit : « *sauf qu'il ne s'est pas exprimé clairement et explicitement* ». Il veut dire : car, il n'a pas explicité l'universalité de cette cause, ni n'a fait connaître ce qu'elle est dans chaque être composé des quatre éléments.

**D** Quand il dit : « *Toutes ces choses et ce qui leur est semblable ont donc été expliquées dans ce qui précède* ». Il veut dire : dans la physique, car c'est là, que le cas de la forme a été expliqué<sup>2</sup>.

**E** Etant donné que les difficultés qui sont relatives <à cette cause<sup>3</sup>> sont résolues dans cette science, il a dit : « *Nous y reviendrons pour parler de toutes les difficultés qui leur surviennent* ».

**F** Ensuite, il nous a informé du but qu'il a l'intention d'évoquer dans le livre suivant en disant : « *Il nous faut avancer pour dire quelque chose au sujet des difficultés qui surviennent (**164**) dans les autres choses* ». Il veut dire : au sujet des difficultés qui surviennent dans les questions difficiles qui sont propres à cette science<sup>4</sup>.

C'est ainsi que s'achève le deuxième livre désigné par la lettre *Grand Alpha*.

*Au nom de Dieu le Clément, le Miséricordieux*

---

<sup>1</sup> Averroès fait probablement allusion au livre II du traité de la *Physique*, dans lequel Aristote refuse d'accorder à l'os tout comme à la chair le statut de forme, car ils n'ont leur forme qu'en puissance et non en acte. En effet, ils ne peuvent être définis comme des formes, car ils ne subsistent pas par eux-mêmes, puisqu'ils sont les parties d'un tout. C'est pourquoi, ils sont assimilés seulement à la matière et ne peuvent en aucun être des constituants de la définition : « *Et pas d'avantage, nous ne le dirions pour les choses constituées par nature, car la chair ou l'os en puissance n'ont pas encore leur propre nature avant d'avoir reçu la spécificité conforme à leur raison d'être, par laquelle nous définissons ce qu'est la chair ou l'os* », II, 192b35-193a1-3, trad. A. Stevens, Paris, Vrin, 1999, p. 99.

<sup>2</sup> Averroès s'éloigne du sens de cette proposition, car Aristote fait uniquement allusion à toutes les discussions sur les principes et sur les causes qui ont été longuement évoquées dans ce livre, et non pas à la cause formelle. Toutefois, le caractère approximatif de la traduction est ce qui a vraisemblablement poussé Averroès à rattacher le sens de cette proposition à ce qu'Aristote a énoncé précédemment lorsqu'il a évoqué la cause formelle d'Empédocle.

<sup>3</sup> Etant donné qu'Averroès évoque la cause formelle dans son commentaire à la proposition précédente, nous pensons qu'il est toujours question de la cause formelle, car l'explication d'Averroès est très vague.

<sup>4</sup> La fin du livre *Grand Alpha* suggère pour Averroès le livre *Bêta*. Telle est la deuxième raison pour laquelle ce livre est placé en deuxième position selon l'ordre d'exposition.

### III. Commentaire du quatrième traité du *Livre de ce qui est après la physique*, désigné par la lettre Gamma

Texte 1, 1003a21-32<sup>1</sup>, p. 296-297

**Aristote a dit :**

**[1003a21]** (*Traduction d'Astât*) Il appartient à une seule science de considérer l'être selon son essence<sup>2</sup> et les choses qui lui appartiennent par soi. Cela n'est l'objet d'aucune science dite partielle, car aucune ne considère la totalité de l'être selon son essence, mais étudie uniquement l'accident **[25]** qui survient à une de des parties de l'être séparément de lui, comme ce que font les sciences mathématiques. Si donc, nous recherchons les principes et<sup>3</sup> les plus hautes causes, il est manifeste que ces principes sont nécessairement comme les principes d'une nature singulière par soi<sup>4</sup>. Et si, ces principes sont recherchés par ceux qui recherchaient les éléments de l'être, il est nécessaire que les **[30]** éléments de l'être soient, non par accident, mais par essence. C'est pourquoi, il nous faut rechercher les causes<sup>5</sup> de l'être selon son essence.

---

<sup>1</sup> Ce passage est uniquement consacré à poser la thèse de l'existence d'une science qui a pour objet la considération de ce que les êtres ont de substantiel. pourtant, un certain nombre de commentateurs soutiennent que c'est dans ce même passage qu'Aristote résout la première aporie de *Bêta* dans laquelle Aristote se demande comment une même science peut étudier toutes les causes, alors qu'elles ne sont pas des contraires. C'est le cas notamment de J. Owen : « *The opening chapter of G, consequently seems constructed for the solution of the initial aporiae of B* », *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, Toronto, P.I.M.S, 1978, p. 264. Or, comme nous allons le voir dans son commentaire, Averroès soutient qu'Aristote ne fait que poser et non démontrer cette science dans ce premier chapitre.

<sup>2</sup> Le terme arabe utilisé est celui de « *kunh* », qui veut dire littéralement « la substantialité de l'être, le point le plus éloigné, le plus reculé, la nature intime, profonde », ne peut être traduit par « en tant qu'être ». « *kinh el achyah* » signifie l'essence, le fond des choses. C'est pourquoi, nous avons pris le parti de le traduire littéralement, à savoir « *l'être selon son essence* », quand bien même tous les manuscrits grecs utilisent l'expression « *to on et on* », car Averroès utilise l'expression « *al mawjoud bi ma houwa mawjoud* » pour rendre « *l'être en tant qu'être* ». C'est pourquoi il nous est impossible de traduire deux expressions différentes avec une même expression.

<sup>3</sup> « *C'est à dire* », p. 145.

<sup>4</sup> « *Puisque nous cherchons les principes, c'est à dire les causes les plus hautes, à l'évidence il est nécessaire qu'ils relèvent de ce qui est une nature par soi* », p. 145.

<sup>5</sup> L'adjectif « *premières* », utilisé pour qualifier les causes recherchées par cette science, n'est pas présent dans le texte arabe.

**A (297)** Le propos de ce traité est déterminé dans les deux premières phrases. L'une dit de quelle espèce de considération il s'agit dans cette science et la manière avec laquelle elle étudie et résout les questions qui y surviennent, car, étant donné qu'Aristote a affirmé au livre onze du *Livre des animaux*<sup>1</sup> qu'il y a deux sortes de connaissances dans chaque science noble ou vile, dont l'une consiste dans la connaissance de la chose qu'elle a l'intention de connaître, et l'autre, une sorte d'éducation, à savoir la science logique propre à cette science<sup>2</sup>, il est nécessaire qu'il y ait également deux sortes de connaissances dans cette science<sup>3</sup>. En effet, chaque science porte sur un genre déterminé qu'elle étudie<sup>4</sup> ainsi que sur des causes et des accidents définis, et une sorte déterminée de démonstration et de définition déterminée<sup>5</sup>, et la connaissance de cela est l'étude qui est propre à cette science. Il

---

<sup>1</sup> Averroès fait allusion non pas au chapitre onze, mais plutôt au premier chapitre du traité *des Parties des animaux*, dans lequel Aristote expose les principes utilisés par chaque science. : « *Toute étude intellectuelle, toute exposition méthodique, la plus humble aussi bien que la plus haute, peut être considérée sous deux faces différentes. L'une de ces faces peut s'appeler proprement la science même de la chose ; l'autre n'exige qu'une sorte d'instruction générale* », *Parties des animaux*, I, 1, 639b1-5. Si Averroès fait allusion au chapitre onze, c'est parce que la tradition arabe réunit sous cette appellation les trois principaux traités zoologiques d'Aristote, à savoir, les dix livres de *l'Histoire des animaux*, les quatre livres des *Parties des animaux* et les cinq livres de la *Génération des animaux*. C'est donc à juste titre qu'Averroès évoque le livre onze du livre des animaux. Cependant, nous sommes étonnés qu'il ne fasse pas allusion plutôt aux *Seconds Analytiques*, car c'est dans ce traité (I, 1, 639a1-5) qu'Aristote énonce les principes propres à chaque science et ceux qui en sont communs.

<sup>2</sup> En effet, chaque science doit porter sur des principes propres et des principes communs à toutes les sciences : « *Parmi les principes dont on se sert dans les sciences démonstratives, les uns sont propres à chaque science et les autres communs* », *Seconds analytiques*, I, 10, 76a37-38, p. 54. Ces principes propres sont par exemple les définitions et l'affirmation de l'existence des choses en questions (*Seconds analytiques*, I, 2, 72a15-24), tandis que les principes communs ou axiomes sont le principe de non contradiction, le tiers exclu (I, 11, 77a10-35), ou des propositions telles que : « *Si de choses égales, on ôte des choses égales, les restes sont égaux* », *Seconds analytiques*, I, 10, 76a41-42, p. 55.

<sup>3</sup> Averroès ne fait qu'appliquer à cette science, à savoir la métaphysique, les mêmes critères de scientificité définis par Aristote dans les *Seconds analytiques*. En effet, cette science repose sur des principes propres et des principes communs aux différentes sciences.

<sup>4</sup> « *Une science une est celle qui embrasse un seul genre, c'est à dire tous les sujets constitués à partir des premiers principes du genre (autrement dit, les parties de ce sujet total), et leurs propriétés essentielles* », *Seconds analytiques*, I, 28, 87a38-40, p. 143. En effet, c'est parce que chaque science porte sur un genre déterminé, que les genres scientifiques sont incommunicables. C'est pourquoi, il est impossible de prouver à partir de la démonstration arithmétique les propriétés des grandeurs géométriques : « *On ne peut donc pas, dans la démonstration, passer d'un genre à un autre : on ne peut pas, par exemple, prouver une proposition géométrique par l'arithmétique* », *Seconds analytiques*, I, 7, 75b3-6, trad. J. Tricot, p. 44.

<sup>5</sup> Le raisonnement d'Averroès est le suivant : chaque science utilise une méthodologie qui dépend de la nature de son objet. La méthode ou le syllogisme démonstratif est utilisé dans les sciences théoriques, tandis que le syllogisme dialectique est utilisé dans les sciences pratiques et lorsqu'il est impossible de démontrer apodictiquement, notamment la recherche des principes. C'est pourquoi nous ne devons pas, comme le dit Aristote, chercher la rigueur en tout, mais nous devons employer

discourt donc dans la première phrase de ce livre sur la détermination du sujet de cet art<sup>1</sup>, de ses propriétés et de ses causes, et en général, des choses logiques propres à cette science, **B**) tandis que dans la deuxième phrase, il discute avec **(298)** les sophistes qui nient les premières prémisses<sup>2</sup> et détruisent l'examen, une fois qu'il sera démontré que celui qui pratique cette science se doit de discourir avec ceux-là.

**C** Etant donné, comme nous l'avons dit, que son intention est de discourir sur ce que cette discipline considère, (<en effet>, il a examiné dans le livre précédent quelle est cette science appelée sagesse en disant que si la science de toutes les causes appartient à une seule science, alors cette science est celle qu'il faut appeler sagesse<sup>3</sup>. Ensuite il a démontré qu'il n'appartient pas à une seule science de considérer les causes de tous les êtres puisque les êtres sont différents du fait que certains possèdent les quatre causes qui n'existent pas dans d'autres, et que cela ne pourrait être possible que si tous les êtres étaient un seul genre comme la maison qui possède les quatre causes<sup>4</sup>, et ensuite son propos l'a conduit à dire que la sagesse est vraisemblablement celle qui considère la plus nobles des causes, à savoir la fin et la forme première<sup>5</sup>, il a

---

la méthode appropriée en fonction de ce qui est recherché. Cette idée est exposée dans *les Premiers analytiques* et dans *l'Ethique à Nicomaque*, mais aussi dans le livre *Petit Alpha*, 3, 995a14-17.

<sup>1</sup> L'un des principes propre à chaque science est de poser l'existence de l'objet dont elle traite, car c'est cette existence qui fonde la nécessité de l'appartenance de tel attribut à tel sujet : « *Sont propres encore à une science, les sujets dont elle pose aussi l'existence et dont elle considère les attributs essentiels : tels sont les unités en Arithmétiques, et, en Géométrie, les points et les lignes* » *Seconds analytiques*, I, 10, 76b3-6, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, p. 55.

<sup>2</sup> Averroès fait précisément allusion aux principes communs relatifs aux différentes sciences. C'est le cas notamment du principe de non contradiction et du tiers exclu (*Seconds analytiques*, 1, 11, 77a10-35). Or, le rejet de ces principes à l'image des sophistes, implique l'impossibilité d'énoncer quoi que ce soit.

<sup>3</sup> Averroès fait référence au livre *Petit Alpha* dans lequel Aristote définit la sagesse comme étant la science des premières causes et des premiers principes : « *Sous la dénomination de sagesse, chacun entend communément ce qui traite des causes et des principes* ». *Petit Alpha*, 981b27-29.

<sup>4</sup> Averroès fait allusion à la première aporie et précisément à la deuxième objection soulevée par Aristote contre la possibilité de l'existence d'une science qui traiterait de toutes les causes. En effet, après avoir objecté qu'il ne peut y avoir une science qui traiterait de toutes les causes, car elles ne sont pas des contraires, Aristote se demande ensuite comment les causes peuvent faire l'objet d'une seule science alors que tous les êtres ne possèdent pas toutes les causes : « *D'abord, donc au sujet de la difficulté que nous avons signalée en premier lieu, appartient-il à une seule science ou à plusieurs, d'étudier tous les genres de causes. Comment pourrait-il à une seule science de connaître les principes, alors qu'ils ne sont pas contraires entre eux. J'ajoute que, dans un grand nombre d'être, ces principes ne se rencontrent pas tous* », B, 2, 996a17-21, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1986, p. 125.

<sup>5</sup> Pour Averroès, la sagesse n'est pas la science de toutes les causes, mais la science de la cause formelle à laquelle se rapportent les autres causes. C'est ce qu'il affirme clairement dans son commentaire aux passages de *Bêta* 2, 996b10-16 : « *Si nous admettons que chaque science est appelée sagesse, la science qui s'appelle absolument sagesse doit être celle qui considère, parmi les causes, la cause finale la plus éloignée pour tous les êtres, car toutes les causes sont du fait de cette cause...Ce qu'on appelle sagesse, c'est ce qui fait connaître aussi avec la cause finale première, la cause première qui est la forme et la cause, car la science qui se rapporte à la connaissance des causes premières qui font connaître au plus haut point les choses, est aussi la science qui est la plus digne d'être appelée sagesse* », C, 3, p. 190, 3-12. Or, cette interprétation est d'une importance capitale dans le commentaire du passage de *G2*, 1003b5-10, car c'est ce qui va lui permettre de résoudre la première aporie. En effet, il va non seulement établir, comme Aristote, un rapport entre la science

entrepris de démontrer la chose dans ce livre au moyen de la démonstration et de l'explication parfaite en disant : « *Il appartient à une science de considérer l'être selon son essence et les choses qui lui appartiennent par soi* ». Il veut dire : nous disons qu'il est en soi manifeste qu'il y a une science qui considère l'être en tant qu'être et ses accidents essentiels<sup>1</sup>.

**D** Ensuite il a dit: « *Cela n'est l'objet d'aucune science dite partielle, car aucune ne considère la totalité de l'être selon son essence* ». (299) Il veut dire: il apparaît que cette étude n'est relative à aucune science partielle, car il est manifeste qu'aucune ne considère l'être en tant qu'être.

**E** Ensuite, il a dit : « *Mais étudie uniquement l'accident qui survient à une de des parties de l'être séparément de lui, comme ce que font des sciences mathématiques* ». Il veut dire: puisqu'il est également manifeste, que les sciences partielles ne considèrent que les accidents qui surviennent à une des parties de l'être, elles prennent cette partie comme étant séparée de l'être comme ce que font les sciences mathématiques. En effet, elles prennent les nombres et les grandeurs pour les étudier séparément de l'être <au même titre> que ses accidents essentiels. De la même manière, les sciences physiques ne considèrent qu'un certain être, à savoir l'être en mouvement ainsi que ses accidents essentiels en tant qu'il est en mouvement et le mouvement.

**F** Ensuite, il a dit : « *Si donc, nous recherchons les principes et les plus hautes causes, il est manifeste que ces principes sont nécessairement comme les principes d'une nature singulière par soi* ». Il veut dire : s'il est connu que nous ne recherchons dans cette art que les plus hauts principes qui sont absolument principes, il est manifeste que nous devons les rechercher pour ces sensibles du point de vue où nous recherchons les principes d'une nature qui subsiste par soi. Il veut dire, que les principes qui sont absolument doivent être recherchés pour les êtres qui sont absolument, et s'il arrive que certains <êtres> soient sensibles et non absolus, (300) ses principes ne sont recherchés pour eux qu'en tant qu'ils existent absolument et non en tant qu'ils sont des êtres avec une certaine <détermination>, comme si tu disais, des êtres mobiles ou mathématiques<sup>2</sup>.

**G** Ensuite, il a dit : « *Et si ces principes sont recherchés par ceux qui recherchaient les éléments de l'être, il est nécessaire que les éléments de l'être soient, non par accident, mais par essence. C'est pourquoi, il faut que nous recherchions les causes de l'être selon son essence* ». Il veut dire : étant donné ce que nous avons dit, lorsque les anciens ont recherché les premiers principes des êtres en tant qu'êtres et non ceux des êtres qui ont une certaine détermination, leurs recherches portaient sur les causes par soi. <Mais>, s'ils les ont recherchés pour les êtres ayant une certaine propriété, alors leurs recherches portaient sur les causes par accident. C'est à dire que, lorsque ils ont recherché les causes de l'être et non des êtres changeants par exemple, leurs

---

de tous les êtres et la science de la substance, mais aussi un rapport entre la science de la substance et la science des causes.

<sup>1</sup> A l'évidence, ce passage ne résout nullement le problème de l'unité de la science soulevé par la première aporie, puisque Aristote ne fait que poser selon Averroès l'existence d'une science de l'être. Il s'oppose donc à certains penseurs qui ont fait de ce passage la preuve de la résolution de la première aporie comme nous l'avons exposé précédemment.

<sup>2</sup> Averroès veut dire que les principes des êtres sensibles sont recherchés en tant qu'ils sont des êtres et non à la manière de la physique qui recherche les principes des substances sensibles en tant que celles-ci sont engagées dans la matière et sont en mouvement.

recherches étaient essentielles, et s'ils les ont recherché pour des êtres particuliers, leurs recherches étaient accidentelles.

## Texte 2, 1003a 33-1003b22, p. 300-302

### Aristote a dit :

L'être se dit de plusieurs espèces, et ne se dit pas par homonymie, mais se rapporte à une seule chose et à une seule nature comme **[35]** tout ce qui est sain se rapporte à la santé. En effet, parmi les choses dites saines, certaines le sont parce qu'elles conservent la santé, d'autres parce qu'elles la produisent, d'autres parce qu'elles en sont le signe, et d'autres parce qu'elles **[1003b]** la reçoivent. De la même manière, tout ce qui est médical se rapporte à la médecine, car parmi les choses dites médicales, certaines le sont parce elles acquièrent la médecine, certaines parce qu'elles coïncident avec la médecine<sup>1</sup>, certaines parce qu'elles sont une action de la médecine, et nous pouvons trouver de cette manière des choses qui se rapportent à une seule chose comme le rapport de ces choses que nous avons énoncées. **[5]** De même aussi, l'être se dit de plusieurs espèces, mais toutes ces espèces se rapportent à un principe unique. En effet, certaines choses sont dites des êtres parce qu'elles sont des substances, certaines parce qu'elles sont des affections, certaines parce qu'elles sont un acheminement vers la substance<sup>2</sup> ou vers un relatif<sup>3</sup>, ou parce qu'elles sont des privations, ou des qualités, ou sont productrices ou génératrices d'une substance, ou quelque chose d'autre qui se dit de la substance<sup>4</sup>, ou parce qu'elles sont des négations d'un de ces accidents **[10]** ou de la substance ; c'est pourquoi nous affirmons aussi au sujet du non-être que c'est un non-être. Donc, de même que la science des choses saines est une, il en est de même pour la science des autres choses semblables à celles-ci. En effet, il n'appartient pas à une seule science de considérer uniquement les choses qui se disent sur une seule chose, mais de considérer aussi les choses qui se rapportent à une seule nature, car d'une certaine manière, ces choses se disent **[15]** sur une seule chose<sup>5</sup>. Il est donc manifeste que la considération des êtres selon leurs essences appartient à une seule science. Et la science qui est en vérité science de toutes les choses est la science de ce qui est antérieur, avec lequel toutes les choses sont en rapport et à cause duquel elles sont nommées et mentionnées. Donc, si cet antérieur est la substance, il est manifeste que la connaissance des principes et des causes de la substance relève du philosophe. Et, pour chaque genre qui est un, il y a **[20]** une seule science, comme quand nous disons que la science de la phonétique<sup>6</sup> est une, et qu'il lui appartient de considérer tous les sons. C'est pourquoi nous disons, que la considération de toutes les formes de l'être en tant qu'être relève d'une science qui est une par le genre, <ainsi> que les formes des formes.

---

<sup>1</sup> « Parce qu'il y a un don naturel pour lui », p. 146.

<sup>2</sup> Telle est la définition de la génération exposée par Aristote en *Physique*, II 193b13.

<sup>3</sup> A. Jaulin traduit par : « Ou des corruptions », p. 146.

<sup>4</sup> « Ou de ce qui se dit relativement à la substance », p. 146.

<sup>5</sup> « Ces choses se disent selon l'un », p. 146.

<sup>6</sup> Jaulin traduit par : « La grammaire », p. 147.

## Commentaire 2, p. 302-311

**A (302)** Après avoir montré que l'étude de l'être en tant qu'être appartient à une seule science, il veut faire connaître que le nom d'être ne se dit pas par homonymie, car si tel était le cas, il ne serait pas étudié par un seul art.

**B** Quand il a dit : « *l'être se dit de plusieurs espèces, et ne se dit pas par homonymie, mais se rapporte à une seule chose* ». Il veut dire : le nom d'être se dit sur plusieurs espèces, et ne se dit pas par l'espèce d'homonymie, comme l'œil qui se dit de l'or, d'un oiseau de proie, du petit fleuve, ainsi que d'autres noms. Il ne se dit pas non plus par synonymie comme l'homme et l'animal, <mais> Il fait uniquement partie d'une espèce de noms **(303)** qui se disent sur des choses qui sont relatives à une seule chose, à savoir, celles qui sont connues dans l'art de la logique, et qui sont dites selon l'antériorité et la postériorité, car elles sont intermédiaires entre la synonymie et l'homonymie<sup>1</sup>.

**C)** C'est ce qu'il a voulu dire par son propos : « *Mais se rapporte à une seule chose et à une seule nature comme tout ce qui est sain se rapporte à la santé* ». Ces choses qui se rapportent à une seule chose ne se rapportent pas à elle selon un seul point de vue, mais selon des points de vue différents. <Toutefois>, certaines se rapporteraient à elle sous un seul point de vue sauf qu'elles diffèrent par le plus et le moins, comme le nom de la substance qui se dit sur les formes et sur les individus.

**D** Et puisque les choses saines se rapportent à la santé selon différents points de vue tout comme les neuf catégories qui se rapportent à l'être en vertu de leur présence dans l'être réel qu'est la substance <mais> selon des points de vue différents, il a entrepris de faire connaître les différents points de vue qui se trouvent dans les exemples de ces noms, afin de nous faire connaître qu'il en est de même pour le nom d'être avec la substance et les autres catégories en disant : « *En effet, parmi les choses dites saines, certaines le sont parce qu'elles conservent la santé, d'autres parce qu'elles la produisent, d'autres parce qu'elles en sont le signe et d'autres parce qu'elles la reçoivent* ». Il veut dire : en effet, les choses dont nous disons qu'elles sont saines, se rapportent à la santé de différentes manières : certaines parce qu'elles la conservent, comme nous disons du sport qu'il est sain car il conserve la santé, d'autres parce qu'elles la produisent tout comme nous disons du médicament, qui produit la santé dans un corps en bonne santé, qu'il est sain. **(304)** Il en est de même pour la preuve qui indique l'avènement de la santé, comme ce que nous disons au sujet des marins dignes d'éloge, ainsi que sur celui qui est à même de recevoir promptement la santé. Par exemple, les corps purifiés des mélanges ou ceux qui contiennent des mélanges reçoivent facilement la santé.

---

<sup>1</sup> Cette interprétation est importante, car elle amorce la résolution du problème de l'unité de la science de l'être, puisque c'est en vertu d'un principe auquel toutes les choses se rapportent qu'une certaine unité est établie. En d'autres termes, c'est grâce à un être antérieur que tous les êtres qui lui sont postérieurs reçoivent le nom d'être. Toutefois ce n'est là qu'une espèce d'antériorité, car Averroès dans la suite de son commentaire va établir l'unité de la science des causes à partir de la convergence de toutes les causes vers la première d'entre elles.

**E** Après avoir exposé les causes qui se rapportent à une seule finalité, il a exposé un exemple relatif aux choses qui se rapportent à un seul agent en disant : « *De la même manière, tout ce qui est médical se rapporte à la médecine* ». Il veut dire : de la même manière, tout ce qui est déterminé à accomplir une action médicale se rapporte à la médecine. Par cela, il a uniquement voulu faire connaître que la chose à laquelle se rapporte toute les autres est peut être leur fin, peut être leur agent ou peut être leur matière-sujet, comme c'est le cas des neuf catégories par rapport à la catégorie de la substance<sup>1</sup>.

**F** Ensuite il a dit : « *En effet, parmi les choses dites médicales, certaines le sont parce elles acquièrent la médecine* » il veut dire : c'est à dire, pour leur acquisition de l'art de la médecine, comme lorsque nous disons « un homme médecin ». **G)** Et quand il dit : « *Certaines parce qu'elles coïncident avec la médecine* » il veut dire : par leur coïncidence avec l'action de la médecine comme la diète. **H)** Et quand il dit : « *Certaines parce qu'elles sont une action de la médecine* », il veut dire : même s'il ne fait pas partie du corps médical, comme les hommes qui accomplissent un acte médical bien qu'ils ne soient pas médecin, car la vieille qui soigne avec des plantes connues, accomplit un acte médical même si elle n'est pas médecin.

**I** Ensuite il a dit : « *Et nous pouvons trouver de cette manière beaucoup de choses qui se rapportent à une seule chose comme ces choses que nous avons énoncées* ». Il veut dire : suivant cet exemple, nous trouvons beaucoup de choses, **(305)** qui participent au même nom en raison de leur rapport à une seule chose quelconque.

**K** Ensuite il a dit : « *De même aussi, l'être se dit de plusieurs espèces, mais toutes ces espèces se rapportent à un principe unique* ». Il veut dire : de la même manière, même si le nom d'être se dit de plusieurs espèces, chacune de ses espèces n'est dite être qu'en vertu de son rapport à l'être premier, à savoir la substance<sup>2</sup>, et ce rapport est différent dans chacune d'elles. En effet, les catégories ne se rapportent pas à la substance parce qu'elle est leur agent et leur fin, mais uniquement parce qu'elles

---

<sup>1</sup> Le rapport des neuf catégories à la première d'entre elles n'est donc qu'un seul type d'antériorité, à savoir l'antériorité matérielle, car la substance est ce par quoi les autres catégories subsistent. Par conséquent, les acceptions de l'être des catégories ne sont qu'une des acceptions de l'être. Or, il existe des êtres qui se rapportent à ce principe selon un autre type d'antériorité, puisqu'il y a des êtres qui se rapportent à l'être premier comme à leur fin, d'autres comme à leur agent. Ainsi, en identifiant les différentes causes au principe premier, qui est la substance, Averroès pose donc l'unité de la science de l'être. Mais comme on va le voir, il va établir l'unité de la science des causes à partir de la convergence de toutes les causes vers la première d'entre elles, car les causes et les principes auxquels elles se rapportent sont une seule chose. D'ailleurs, cette unité est formellement affirmée dans son commentaire au texte six du livre *Lambda* : « *Le principe formel, final et moteur ne sont pas trois numériquement : ils sont un dans le sujet tout en étant trois dans l'expression* », *Commentaire du livre Lambda*, trad. A. Martin, Vrin, p. 72.

<sup>2</sup> Après avoir montré que c'est en vertu de l'existence d'un principe premier que tous les êtres tiennent leurs noms, Averroès nomme ce principe, à savoir la substance. C'est donc par la convergence de tous les sens de l'être vers un premier, qui est la substance qu'Averroès fonde l'unité de la science de l'être. Il est donc en ce sens de l'avis d'E. Berti et A. Jaulin, qui soutiennent que c'est en Gamma 2 et non en Gamma 1 qu'Aristote établit l'unité de la science des êtres. En d'autres termes, c'est dans ce passage, qu'Averroès résout la première objection, relative à la multiplicité des genres de l'être, exposée dans la première aporie.



subsistent par elle, à savoir qu'elle est leur substrat<sup>1</sup>. En général, nous disons qu'elles n'existent que parce qu'elles sont des attributs de l'être. Or, plusieurs hommes ont nié leur existence en affirmant que la blancheur n'existe pas et n'existe que le blanc.

**L** Ensuite, il a entrepris de faire connaître les <différentes> modes qui se rapportent à la substance en disant : « *En effet, certaines choses sont dites des êtres parce qu'elles sont des substances, certaines parce qu'elles sont des affections, certaines parce qu'elles sont un cheminement vers la substance ou vers un relatif, ou parce qu'elles sont des privations, ou des qualités, ou sont productrices ou génératrices d'une substance, ou quelque chose d'autre qui se dit de la substance, ou parce qu'elles sont des négations d'un de ces accidents ou de la substance* ». Il veut dire : une chose est dite que c'est un être, car c'est quelque chose qui subsiste par soi, et c'est la substance, une autre **(306)** parce qu'elle est une affection de la substance, car les affections signifiaient pour les anciens les qualités passives qu'ils ont peut être désignées par les maux. Et, il veut dire par « *un acheminement vers la substance* », le mouvement qui est dans la substance, car il est dit du mouvement que c'est un être et qu'il existe en raison de son acheminement vers l'être réel. **M)** quand il dit : « *ou vers un relatif* », il veut dire : l'être se dit aussi sur la relation, car l'être consiste dans l'analogie d'un être à un <autre> être. Il veut dire que l'être qui est séparé sans être dans une position est désigné par le nom d'être<sup>2</sup>. **N)** Et quand il dit : « *ou bien parce qu'elles sont une privation de la substance* », il veut dire: nous disons du non-être que c'est un être. **O)** Et quand il dit : « *Ou sont productrices ou génératrices d'une substance* », il veut dire : le nom d'être se dit aussi par une des manières de la relation, car est dit substance de ce qui produit la substance, comme ceux qui disent qu'il y a des puissances et des formes qui produisent la substance, de même que les éléments de la substance sont dits substances. C'est ce qu'il a voulu dire, je crois, par « *Génératrices de la substance* », car ce qui est engendré par la substance est une substance. **P)** Et quand il dit : « *Ou quelque chose d'autre qui se dit de la substance* », il veut dire: l'être est dit de ce qui existe dans la substance, et cela est comme ce qui est commun à toutes les autres catégories<sup>3</sup>. **Q)** Et quand il dit : « *ou parce qu'elles sont des négations d'un de ces accidents ou de la substance* », il veut dire : de même que le nom d'être se dit selon

---

<sup>1</sup> Il est donc manifeste pour Averroès que la convergence de tous les sens de l'être vers un premier ne constitue qu'un type d'antériorité, à savoir l'antériorité matérielle. Les catégories ne constituent donc qu'un principe matériel, en vertu duquel, les autres sens de l'être trouvent leurs unités.

<sup>2</sup> Averroès fait allusion à la définition d'Aristote de l'être dans *les Catégories*. En effet, l'être est ce qui se dit ni d'un sujet, ni n'est dans un sujet, par exemple, cet homme, ce cheval : « *La substance, au sens le plus fondamental, premier et principal du terme, c'est ce qui n'est ni affirmé d'un sujet, ni dans un sujet* », 5, 2a13, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, p. 7

<sup>3</sup> Il ne fait aucun doute pour Averroès que ce passage est une allusion explicite aux catégories de l'être. Il rejoint en ce sens l'interprétation de P. Aubenque qui soutient que : « *Les espèces de l'être de la Métaphysique ne désignent pas autre chose que la signification de l'être des Topiques et des deux Ethiques* », *Le Problème de l'être chez Aristote*, Paris, P.U.F, 1962, p. 181. Par contre, il s'oppose à d'autres commentateurs, tel que Dumoulin qui refuse de voir dans l'énumération des exemples de la santé une allusion quelconque aux catégories : « *Il faut beaucoup de volonté pour retrouver dans cette énumération la liste des dix catégories donnée en Topiques 19* », *Analyse génétique de la Métaphysique d'Aristote*, Montréal-Paris, 1986, p. 110. Cependant, Averroès ne s'arrête pas là, car en commentant les différents exemples donnés par Aristote afin d'expliquer les différents rapports que ces choses entretiennent avec leur principe premier, Averroès va nous montrer que ce type d'antériorité que constitue les catégories n'est en réalité qu'un type d'antériorité.

tous ces modes, de même qu'il se dit aussi sur la négation et l'affirmation. Il a uniquement voulu montrer par cela que le nom des êtres se dit sur les intelligibles premiers et sur les intelligibles seconds, à savoir les choses logiques.

**R (307)** Après avoir établi que le nom d'être se dit selon toutes ces manières, il a entrepris de montrer que la connaissance des choses qui se disent de cette manière relève d'une seule science en disant : « *De même que la science des choses saines est une, il en est de même pour la science des autres choses semblables à celles-ci* ». Il veut dire : de même que la science des choses qui se rapportent à la santé sont considérées par une seule science, à savoir la médecine, de même que toutes les choses qui se rapportent à l'être sont considérées par une seule science.

**S** Ensuite il a dit : « *En effet, il n'appartient pas à une seule science de considérer uniquement les choses qui se disent sur une seule chose, mais de considérer aussi les choses qui se rapportent à une seule perfection<sup>1</sup>* ». Il veut dire : en effet, ce ne sont pas les choses qui relèvent d'une seule science qui ont un seul sujet par l'espèce ou par le genre qui est dit par synonymie, mais ce sont celles dont l'existence se rapportent à une seule fin, à un seul agent et à un seul sujet. Il n'a dit cela, que parce ces choses sont dans la situation des êtres, je veux dire, qu'ils se rapportent à une seule perfection ou à une seule fin, et c'est ce qui est recherché dans cette science<sup>2</sup>.

**T** Ensuite il a dit : « *Car d'une certaine manière, ces choses se disent sur une seule chose. Il est donc manifeste que la considération des êtres en tant qu'êtres relève d'une seule science* », il veut dire : puisque nous avons montré que le nom d'être est dit à la manière des choses qui sont dites une, il est manifeste que l'être relève d'une seule science, et le syllogisme sera composé ainsi : l'être est dit d'une certaine manière par relation ; <or> tout ce qui est dit par une des espèces de la relation est étudié par une seule science. Il en résulte qu'il **(308)** relève d'une seule science d'étudier l'être. La situation dans ce genre est comme celle du genre qui est dit par synonymie uniquement parce que les attributs essentiels se trouvent dans ce genre qui est dit par relation tout comme ils se trouvent dans celui qui est dit par synonymie, et non dans le genre qui est dit par homonymie, même si on peut trouver des choses vraies mais non essentielles. En effet, nous ne sommes pas loin de consentir au sujet de nom de l'œil un prédicat qui se dit par homonymie sur les multiples significations qui se disent sur le nom de l'œil, comme de dire que chaque œil est beau, mais il n'a absolument pas de prédicat essentiel.

**U** Ensuite il a dit : « *Et la science qui est en vérité science de toutes les choses est la science de ce qui est antérieur, avec lequel toutes les choses sont en rapport et à cause duquel elles sont nommées et mentionnées* ». Il veut dire: il est en soi connu que la science, qui est véritablement science dans les exemples de ces choses qui sont dites par relation, est la connaissance du premier qui est dans ce genre et en vertu duquel toutes les choses qui sont en rapport avec lui existent et dont les noms ont été dérivés du fait de son nom et nommées d'après lui.

**X** Après avoir établi cette prémisse, il a exposé une autre prémisse connue en

---

<sup>1</sup> Averroès substitue au terme de « *nature* » celui de « *perfection* ».

<sup>2</sup> Après avoir établi la convergence de tous les sens de l'être vers un premier, Averroès semble établir la convergence de toutes les causes vers la première d'entre elles. C'est donc dans ce passage qu'Averroès résout l'aporie dans laquelle Aristote se demandait s'il appartenait à une seule science d'étudier toutes les causes ou à plusieurs, car il n'y a aucun doute pour lui que l'étude de toutes les causes relève de cette science.

disant : « *Si cet antérieur est la substance, il est manifeste que la connaissance des principes et des causes de la substance doit être dans la définition du philosophe*<sup>1</sup> ». Il veut dire : si la substance est antérieure aux dix êtres suivant ce qui sera montré<sup>2</sup> ultérieurement, alors que cela a été expliqué (309) dans un autre endroit<sup>3</sup>, et que le philosophe est celui qui connaît les causes premières du tout<sup>4</sup>, la connaissance des principes et des causes de la substance doivent être appréhendés dans la définition du philosophe qui est celui qui pratique cette science. Je veux dire, qu'il est dit du philosophe qu'il est celui qui fait connaître les principes et les causes de la substance. Telle est l'explication de l'aporie dans laquelle il est dit si l'étude de la substance relève d'une seule science ou non<sup>5</sup>.

**Y** Ensuite il a dit : « *Et, pour chaque genre qui est un, il y a une seule science, comme lorsque nous disons que la science de la phonétique est une, et qu'il lui appartient de considérer tous les sons* ». Il veut dire : il est également manifeste que chaque genre d'être possède un seul art et une seule science qui considère toutes les espèces qui sont dans ce genre. Par exemple, le son est un seul genre et possède une seule science qui étudie toutes les espèces des sons, et un seul art, qui est l'art de la composition des mélodies.

**Z** Ensuite il a dit : « *C'est pourquoi nous disons, que la considération de toutes les formes de l'être selon son essence appartient à une science qui est une par le genre* ». Ce qu'il a dit est clair à partir de ce qui précède, car après avoir posé qu'un seul genre relève d'une seule science et d'un seul art<sup>6</sup> et montré que l'être est un seul genre, il a produit que l'être relève nécessairement d'une seule science<sup>7</sup>.

---

<sup>1</sup> Averroès rajoute dans cette proposition « *Dans la définition du philosophe* ».

<sup>2</sup> C'est à dire, le livre *Dzêta*, dans lequel Aristote soutenait que tous les prédicat de l'être ne sont affirmés en tant que tels que par rapport à ce qui est premier, à savoir la substance : « *Les autres choses ne sont appelés des êtres, que parce qu'elles sont ou des quantités de l'être proprement dit, ou des qualités, ou des affections de cet être, ou quelques autres déterminations de ce genre* », livre *Dzêta*, I, 1028a18-20, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1991, p. 348.

<sup>3</sup> Averroès doit faire probablement allusion au traité des *Catégories* dans lequel est affirmé que toutes les prédications n'existent qu'en tant qu'elles sont dans la substance : « *Tout le reste ou bien est affirmé des substances premières prises comme sujet, ou bien est dans ces sujets eux-mêmes* », *Les Catégories*, 2a33-34, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1994, p. 8.

<sup>4</sup> Averroès fait allusion au livre *Petit Alpha*, dans lequel Aristote définit la sagesse comme étant la science des causes. Cette définition est à mettre en rapport avec ce qu'il dit dans son commentaire au livre *Bêta* au sujet de la nature de ces causes. En effet, il affirme que le philosophe n'étudie pas toutes les causes mais uniquement les plus nobles d'entre elles, à savoir la cause formelle et finale : « *Celle qui est appelée sagesse, est ce qui fait connaître aussi avec la cause finale, la cause première qui est la forme et la substance, car la science qui se rapporte à la connaissance des causes premières, qui ont pour but de définir les choses, est la science qui est digne d'être appelée sagesse* », livre *Bêta*, C. 3, p. 190, 9-12

<sup>5</sup> Averroès fait allusion à la troisième aporie dans laquelle Aristote se demandait s'il appartient à une seule science d'étudier toutes les substances, *Bêta* 2, 997a16-17.

<sup>6</sup> Averroès fait allusion à la thèse de l'incommunicabilité des genres selon laquelle chaque science porte son attention sur un genre déterminé : « *On ne peut donc pas, dans la démonstration, passer d'un genre à un autre : on ne peut pas par exemple, prouver une proposition géométrique par l'arithmétique* », *Seconds analytiques*, I, 7, 75a38-39, p. 44.

<sup>7</sup> Averroès établit donc l'unité de la science de l'être en tant qu'être car elle a pour objet un seul genre, conformément à la théorie exposée par Aristote dans les *Seconds analytiques*. Ce genre n'est

**Aa** Ensuite il a dit : « *ainsi que les formes des formes* ». Il veut dire : quant aux formes qui ont été soutenues par un groupe<sup>1</sup>, il appartient à celui qui pratique cette science de les considérer, car étant donné qu'elles étaient considérées par ceux qui les soutenaient comme les formes des formes et que celui qui pratique cette science est celui qui étudie les formes des êtres, il est manifeste qu'il lui appartient de considérer les formes des formes.

### Texte 3, 1003b22-1004a1, p. 310-311

#### **Aristote a dit:**

Si l'un et l'être sont une seule chose et ont une seule nature, la succession de l'un de l'autre est comme la succession du principe et de la cause, et non parce qu'ils sont désignés par une seule définition<sup>2</sup>. [25] <D'ailleurs>, même si nous le pensons, Il n'y a pas de différence entre eux<sup>3</sup>, car celui qui dit « un homme » ou « homme est » ou « homme » désigne une seule chose et non des choses différentes s'il les répète. Il est donc manifeste que l'énoncé qui dit « homme est » ne signifie pas des choses différentes de « un homme est », puisqu'il n'y a pas de différence entre celui qui dit « est homme » ou « homme » ni dans la génération ni [30] dans la corruption<sup>4</sup> et il en est de même aussi pour l'un. Il est donc manifeste que l'addition, dans tous ces cas, signifie une seule chose et l'un ne signifie pas autre chose que l'être. En outre, nous disons que la substance de chaque chose est une, et cela non par accident. C'est pourquoi, nous disons que la substance de chaque chose est un être. Il est donc manifeste que les formes de l'un sont au nombre des formes de l'être et qu'il relève d'une seule science de considérer absolument ces formes [35] et de connaître ce qu'elles sont. Je veux dire, qu'il relève d'une seule science de considérer l'identique, le semblable et toutes les

---

pas le genre de l'être commun mais le genre de la substance. Or, cette conception de l'unité de la science s'oppose à certains commentateurs. Par exemple, Pierre Aubenque, refusaient d'assigner à la métaphysique l'être comme objet d'étude, à cause précisément de la conception aristotélicienne de la science exposée dans les *Analytiques*. Or pour Averroès, les différentes acceptions de l'être ne renvoient pas seulement à la prédication des catégories où la substance est seulement une cause matérielle, mais aussi aux trois autres causes. Les différents principes que sont les causes sont donc les espèces du premier principe, qui est la substance, et dont ces causes sont décrites comme des espèces par rapport au genre de la substance. C'est pourquoi, la science métaphysique n'est pas pour Averroès une ontologie, c'est-à-dire une étude de l'être et de ses catégories, mais plutôt une oussiologie, c'est-à-dire une étude de la substance et de ses causes.

<sup>1</sup> Averroès fait sans doute allusion aux platoniciens et plus particulièrement à la théorie des Idées, que ces derniers considéraient comme les principes des principes.

<sup>2</sup> A. Jaulin traduit : « *Et non parce qu'ils sont désignés par un mot unique* », p. 147, tandis que M. Hecquet-Devienne utilise le terme « *formule* », Aristote, *Métaphysique* Gamma, p. 109

<sup>3</sup> Le texte arabe ne contient pas la dernière proposition que nous retrouvons dans les éditions françaises, dans laquelle Aristote affirme qu'il serait plus facile de comprendre l'identité de l'être et de l'un s'ils avaient une seule définition : « *Ce serait même plus commode* », p. 147

<sup>4</sup> L'idée aristotélicienne selon laquelle l'être de l'homme est inséparable de son unité n'est pas clairement exprimée dans cette proposition, puisque le traducteur se contente seulement de montrer leur identité.

choses qui sont semblables à celles-ci ainsi que d'autres<sup>1</sup>. En général, [1004a] tous<sup>2</sup> les contraires se rapportent à cette science première.

### Commentaire 3, p. 311-316

**A (311)** Après avoir montré qu'il relève d'une seule science d'étudier l'être en tant qu'être en étudiant ce qu'il a de plus antérieur dans l'être et en recherchant également ses causes et ses causes premières, à savoir la substance et les causes de la substance, il veut également montrer qu'il appartient à cette même science d'étudier l'un.

**B** Quand il dit : « *Si l'un et l'être sont une seule chose et ont une seule nature* » jusqu'à son propos : « *Il n'y a pas de différence entre eux* », il veut dire : la considération de ce que l'un signifie relève également de cette science, car, ou bien l'un et l'être désignent une seule notion en tous points de vue, je veux dire par la définition et le sujet, ou bien chacun est le contraire de l'autre et s'ensuit nécessairement de l'autre du fait qu'ils signifient une seule nature par le sujet et deux par la définition comme le principe et la cause. En effet, il n'y a pas de différence entre ce que nous visons ici à son sujet à partir de cette conviction, je veux dire, quoi qu'il en soit, l'un est étudié par celui qui étudie l'être, et si nous pensons que leurs définitions sont différentes, il est en soi manifeste **(312)** qu'ils sont liés entre eux par une parfaite réciprocité. Je veux dire le convertible, car tout ce qui existe est un et tout ce qui est un existe, et c'est cela la succession qu'il a mentionnée.

**C** Après avoir mentionné qu'il n'y a pas de différence entre ces deux convictions au sujet de l'un et de l'être, je veux dire qu'ils doivent être étudiés par une seule science, il a entrepris de faire connaître que leur signification renvoie à une seule nature inchangée par la forme quand bien même elle est changeante par l'aspect et le mode en disant : « *Car celui qui dit « un homme » ou « homme est » ou « homme » désigne une seule chose et non des choses différentes s'il les répète* ». Il veut dire : l'un et l'être ne doivent désigner qu'une seule nature et non deux natures distinctes, car ce qu'il <faut> comprendre lorsque nous disons « un homme », « est homme », c'est à dire existant, et « c'est un homme », c'est une seule nature lorsque nous répétons ces expressions, même si certaines renvoient à des modes différents.

**D** Ensuite il a dit en confirmant ce sens : « *Il est donc manifeste que l'énoncé qui dit « homme est » ne signifie pas des choses différentes de « un homme est », puisqu'il n'y a pas de différence entre celui qui dit « est homme » ou « homme » ni dans la génération ni [30] dans la corruption* ». Il veut dire : de même qu'il est manifeste qu'il n'y a pas de différence entre notre propos « est homme » ou « c'est un homme » ni dans la génération ni dans la corruption, il en est de même lorsque nous disons : « il est homme » et « il est un homme ». **(313)** Je veux dire, de même qu'il n'y a pas de redoublement du sujet en disant « homme » et « un homme » ni dans la génération ni dans la corruption, puisque notre propos n'est une négation de l'homme ni dans la génération ni

---

<sup>1</sup> Astât traduit vaguement, car il est plutôt question des opposés de l'être et de l'un, à savoir, l'autre, le dissemblable et l'inégale

<sup>2</sup> La version d'A. Jaulin n'est pas aussi formelle : « *Presque tous les contraires se ramènent à ce principe* », p. 147.

dans la corruption. Il en est de même lorsque nous disons « il est homme » et « il est un homme », car le nom de l'un ne signifie qu'une négation, à savoir, l'absence de la division.

**E** Or, Avicenne<sup>1</sup> a commis plusieurs erreurs à ce sujet en croyant que l'un et l'être signifient des attributs qui viennent s'ajouter à l'essence de la chose<sup>2</sup>. Ce qui est étonnant chez cet homme est la manière dont il a commis cette erreur, alors qu'il entendait dire, les théologiens ash'arites, avec les doctrines desquels il a mélangé sa science divine, qu'il existe des attributs conceptuels et des attributs psychologiques, et que l'un et l'être renvoient à l'essence qui est qualifiée par eux et ne sont nullement des attributs signifiant quelque chose qui vient s'ajouter à l'essence<sup>3</sup>, comme c'est le cas pour le blanc, le noir, le monde et le vivant. **F)** Cet homme a voulu prouver sa doctrine en disant que si l'un et l'être désignaient une seule notion, notre propos : « l'être est un » serait une tautologie au même titre que notre énoncé : « l'être est être et l'un est un ». <Or>, cela n'est nécessaire que si ce que l'on dit d'une chose « qu'elle est existante et une » ne signifie qu'une seule notion d'un seul point de vue et d'une seule manière, alors nous avons dit que les deux ne signifient qu'une seule essence selon des aspects différents et non selon des attributs différents, qui viennent s'ajouter à elle. <C'est pourquoi> cet **(314)** homme ne distingue pas les preuves qui signifient la même essence selon des aspects différents sans qu'elles signifient des notions qui viennent s'ajouter à elle, des preuves qui signifient dans une même essence des attributs qui viennent s'ajouter à elle, c'est à dire, différents d'elle en acte.

**G)** Cet homme ne s'est trompé que sur des choses parmi lesquelles : <d'abord>, il a constaté que le nom de « l'un » fait partie des noms dérivés, qui signifient des accidents et des substances. <Ensuite >, il a cru que le nom de « l'un » désigne une notion qui n'admet pas la division dans la chose, et qui est distinct de celui qui est une nature. <En

---

<sup>1</sup> Après avoir critiqué à deux reprises Avicenne dans le livre *Petit Alpha* lorsqu'il était question de la distinction des formes spécifiques de leurs matières (p. 46, 18-p.47, 4) et de son refus de consentir à l'existence des êtres incorporels et intemporels (p. 47, 8-12), Averroès montre à nouveau la limite de la thèse avicennienne au sujet de l'être et de l'un. Ces attaques sont accomplies au nom de l'aristotélisme, dont il fait preuve, car le reproche principal consiste dans l'introduction d'éléments non-aristotéliens dans les doctrines d'Aristote.

<sup>2</sup> Avicenne soutenait la thèse selon laquelle l'existence d'une chose s'ajoute à son essence, de sorte que l'existence d'une chose n'est pas contenue dans la conception que l'on se forme de son essence. Cette thèse trouve son explication dans la distinction fondamentale entre l'être par soi, dont l'essence enveloppe l'existence, et l'être par autre chose, dont l'existence s'ajoute à l'essence, et dont la finalité est de démontrer rationnellement l'existence de Dieu. En effet, Avicenne sépare dans les êtres composés l'essence et l'existence, de sorte que tout ce qui affecte l'existence d'une substance composée est rangé dans l'accident, si bien que l'être et l'un ne sont que des accidents de la substance sensible. D'ailleurs Averroès reprend cette critique au passage 1017a27-29 du livre *Delta* dans lequel Aristote affirme que l'être par essence reçoit toutes les acceptions des neuf catégories. Or, à la question qu'est ce que nous désignons lorsque nous disons que « *Zayd est blanc* », Avicenne pense qu'il est d'abord question d'un sujet et d'un accident, ce qui est complètement absurde, selon Averroès, car c'est le contraire, à savoir que : « *sa première signification porte sur l'accident, alors que sa seconde signification porte sur le sujet, car la fonction de l'accident est d'exister dans le sujet* ». C. 14, p. 558, 18-559, 5

<sup>3</sup> Les Ascharites, comme d'ailleurs tous les musulmans, considèrent l'un comme une simple propriété de l'âme, car il est avant tout un des quatre-vingt-dix-neuf attributs divins, qui n'est dit sur l'homme que par analogie, et plus précisément le soixante septième.

outré>, il a cru que cet un qui est dit sur toutes les catégories est l'un qui est principe du nombre et le nombre est un accident. <C'est pourquoi>, il était donc convaincu que le nom de l'un signifie un accident dans les êtres, et que l'un qui est principe du nombre ne fait partie que des êtres sur lesquels le nom de l'un est dit, bien qu'il en soit plus digne, comme tu l'apprendras dans le neuvième chapitre de ce livre<sup>1</sup>.

**H** lorsqu'il a dit : « *Il est donc manifeste que l'addition, dans tous ces cas, désigne une seule chose et l'un ne signifie pas autre chose que l'être* », il veut dire par l'addition : en additionnant l'un et l'être à une même chose comme lorsque nous disons : « *il est homme* » et « *il est un homme* » et « *homme* » et « *un homme* » ni dans la génération ni dans la corruption. <Or>, les deux significations ne sont qu'une que parce que notre énoncé « *il est homme* » désigne un seul homme par inclusion. Si donc, nous incluons le nom de l'un, il n'y a pas de différence entre les deux significations, excepté que, l'une signifie par inclusion et l'autre par déclaration.

**I** Ensuite il a exposé une autre objection à partir de laquelle il explique que l'un qui est prédiqué sur quelque chose signifie sa nature et non une chose qui vient s'y ajouter en disant : « *En outre, nous disons que la substance de chaque (315) chose est une, et cela non par accident* ». Il veut dire : en outre, ce qui prouve que l'un ne se dit pas sur quelque chose qui s'additionne à ce qui en est décrit, c'est que la substance de chaque chose est une par essence, et non une chose qui s'additionne à elle, car si on additionne une chose à l'essence de ce qui est un comme le fait Avicenne, rien ne sera un par son essence et sa substance, mais par une chose qui s'additionne à sa substance. Et, si nous disons de la chose par laquelle elle est devenue une, qu'elle n'est devenue une que par une notion qui s'additionne à son essence, nous demanderons également comment cette chose par laquelle elle est devenue une est devenue elle aussi une. Et si cela a lieu par une notion qui s'additionne à elle, la question se répétera à l'infini.

**K** Ensuite, il a dit : « *C'est pourquoi nous disons que la substance de chaque chose est son être* », il veut dire : c'est pourquoi nous disons que la substance de chaque chose par laquelle elle est une est son être par lequel elle est devenue existante.

**L** Ensuite, il a dit : « *Il est donc manifeste que les formes de l'un sont au nombre des formes de l'être* », il veut dire : nous avons donc montré à partir de ce raisonnement que les formes qui sont signifiées par l'un sont au nombre des formes et des natures qui sont signifiées par l'être, c'est-à-dire qu'ils signifient tous les deux les dix catégories.

**M** Ensuite, il a dit : « *Il relève d'une seule science de considérer ces formes et de connaître ce qu'elles sont* ». Il veut dire: il est également manifeste qu'il relève d'une seule science d'étudier toutes ces formes, (316) leurs propriétés et leurs attributs. **N** C'est pourquoi il a dit après cela : « *Je veux dire, qu'il relève d'une seule science de considérer l'identique, le semblable et toutes les choses qui sont semblables à celles-ci ainsi que d'autres. En général, tous les contraires se rapportent à cette science première* ». Il veut dire : cette science étudie l'identique, le différent, le semblable, le dissemblable, le même, l'égal et l'inégal. Et en général, elle étudie tous les contraires afin d'atteindre les premiers contraires, puisque tous les contraires sont des attributs de

---

<sup>1</sup> Comme nous allons le montrer dans notre première étude, qui sera consacrée à s'interroger sur l'origine d'une *Métaphysique* à onze livres chez Averroès, le livre neuf renvoie non pas au livre *Thêta* mais plutôt au livre *Iota*, car le livre *Grand Alpha* ne figurait pas dans la première traduction, établie par Astât au milieu du neuvième siècle. Cette traduction ne contenait, en effet, que douze livres, soit l'omission des livres *Grand Alpha* et *Nu*.

l'être en tant qu'être et que cette science étudie les causes premières de chacune de ces choses.

## Texte 4, 1004a1-1004a34, p. 316-318

### Aristote a dit :

Nous examinerons cette doctrine si nous distinguons les contraires<sup>1</sup>. Les subdivisions de la philosophie et ses parties sont selon le nombre des substances<sup>2</sup>. Il est donc manifeste que ces substances possèdent une substance qui les précède qui est nécessairement plus élevée que toutes ; et ses genres premiers sont l'un et l'être<sup>3</sup> [5]. C'est pourquoi, les sciences suivent ces genres. En effet, le philosophe est semblable au mathématicien, car la science mathématique possède des parties, parmi lesquelles, il y a ce qui est premier et ce qui est second<sup>4</sup>, ainsi que d'autres suivant cet exemple. Si donc<sup>5</sup>, il est nécessaire que l'étude des opposés relève d'une seule science [10] et si ce qui correspond à l'un dans la position est la multiplicité, il est manifeste qu'il appartient à une seule science de considérer la négation et la privation, car l'étude de chacun des deux est une <et> pour une <seule> science, dont il y' a ou bien la négation ou bien la privation dont on dit simplement qu'elle n'appartient pas à cette chose ou à un certain genre<sup>6</sup>. Il existe donc une différence entre l'un et la négation, car la négation est l'absence de l'un<sup>7</sup>, [15] tandis que la privation possède une nature substrat sur laquelle

---

<sup>1</sup> Le traducteur utilise le futur pour montrer que c'est dans ce passage qu'Aristote va entamer son enquête sur les contraires, alors que, toutes les éditions françaises utilisent le passé pour montrer que cette enquête a déjà été réalisée. En effet, A. Jaulin écrit : « *Nous les avons déjà étudiés dans le Choix des contraires* », p. 147-148. Cette proposition est suivie d'une note dans laquelle A. Jaulin affirme qu'Aristote ferait allusion à un traité perdu mais néanmoins mentionné dans les catalogues de Diogène Laërce. Nous retrouvons la même supposition dans l'édition établie par B. Cassin et M. Narcy : « *Mais nous les avons déjà considérés dans le Traité des contraires* », p. 117. Par ailleurs, M. Hecquet Devienne ne mentionne nullement cette proposition dans sa traduction au livre *Gamma*, puisque son texte s'interrompt au passage 1003b22 pour ne reprendre qu'à 1004a3. Or, le commentaire d'Averroès à cette proposition est loin de ce sens, à cause précisément de cet usage du futur, puisqu'il dit qu'Aristote va démontrer que la connaissance de tous les contraires relève d'une seule science à condition de distinguer le nombre d'espèces sur lesquels les contraires sont prédiqués.

<sup>2</sup> C'est à dire, qu'il y a une partie par substance.

<sup>3</sup> « *De sorte, que nécessairement, parmi elles, il y'en a une qui est première et une qui la suit* », p. 148.

<sup>4</sup> Ce raisonnement par analogie entre une philosophie et une mathématique universelle est repris par Aristote au livre *Epsilon*, 1, 1026a24-27 afin de montrer que le rapport qu'entretient la philosophie universelle avec les philosophies particulières est semblable au rapport qu'entretiennent les mathématiques générales avec les mathématiques particulières.

<sup>5</sup> « *Mais* », p. 148.

<sup>6</sup> Le texte arabe n'est pas clair, car l'explication de la négation et la privation est confuse. Les deux éditions françaises sont davantage plus claires « *Soit la négation qui se dit simplement parce que la chose en question n'existe pas, soit la privation qui se dit pour un certain genre* », p. 148. Est-ce pour cette raison qu'Averroès ne la commente sommairement ?

<sup>7</sup> « *Car la négation est absence de ce genre* », p. 149.



la privation est prédiquée<sup>1</sup>. Si donc le multiple est ce qui correspond à l'un dans la position il est manifeste que les choses dont nous avons dit qu'elles s'opposent à l'autre, au dissemblable, à l'inégal et à toutes les autres choses qui sont dites de cette manière<sup>2</sup> ou selon le multiple, et [20] s'il appartient à la science dont nous avons parlé de connaître l'un et que la contrariété est une de ces choses<sup>3</sup> et que l'un se dit sur plusieurs espèces, il est manifeste que ces contraires se disent aussi sur plusieurs espèces<sup>4</sup> et qu'il appartient à une science de les connaître tous comme il connaît l'un<sup>5</sup>. En effet, si ces choses se disent sur plusieurs espèces, leur connaissance ne relève pas de plusieurs sciences, mais seulement si elles ne sont pas propres à une seule chose comme nous l'avons dit et ne se disent pas sur une seule chose<sup>6</sup>. [25] <Or>, si toutes les choses se rapportent au premier qui est leurs principes, comme lorsque nous disons, que tout ce qui est un se rapportent à l'un premier, nous disons qu'il en est ainsi du même, de l'autre et les contraires. <Par conséquent>, nous devons d'abord distinguer en combien de sens chaque <terme> se dit, et montrer ainsi comment il se rapporte à son principe dans toutes les catégories<sup>7</sup>. [30] En effet, certaines choses sont dites premières, car elles ont, d'une certaine manière, <ce terme> premier, d'autres parce qu'elles accomplissent, d'une certaine manière, une des actions du premier, et d'autres par une autre de ces manières. Il est donc manifeste que nous devons connaître ces choses<sup>8</sup>, leurs définitions et la définition de la substance, et cette recherche est l'une de celles que nous avons examinée dans les questions obscures<sup>9</sup>.

#### Commentaire 4, p. 318-324

**A (318)** Quand il dit : « *Nous examinerons cette doctrine si nous distinguons les contraires* », il veut dire: nous examinerons et nous montrerons que la connaissance de tous les contraires se rapporte à cette science première si nous distinguons sur combien d'espèces se disent les contraires.

---

<sup>1</sup> C'est tout le passage entre parenthèse qui pose problème : « *De fait, dans ce dernier cas, la différence s'ajoute au genre contrairement au cas de la négation, car la négation est absence de ce genre, tandis que, dans la privation, il vient à être aussi une nature substrat dont on dit la privation* », p. 148.

<sup>2</sup> C'est à dire, d'après l'un.

<sup>3</sup> Le texte arabe ne contient pas l'argument qui justifie la contrariété : « *Car la contrariété est une différence et la différence est une altérité* », p. 148.

<sup>4</sup> « *En plusieurs sens* », p. 149.

<sup>5</sup> C'est dans ce passage qu'Aristote résout la cinquième aporie, dans laquelle il se demandait s'il appartient à la science de la substance d'étudier tous les opposés.

<sup>6</sup> Bien que le sens soit le même, la construction grammaticale est différente : « *En effet, ce qui fait que la science est autre n'est pas la multiplicité des sens, mais l'impossibilité de rapporter les énoncés à une unité de sens stricte ou relative* », p. 149.

<sup>7</sup> « *Par conséquent, quand on a distingué en combien de sens chaque terme se dit, il faut expliquer ainsi comment il se dit relativement au premier terme dans chaque prédication* », A. Jaulin, p. 149.

<sup>8</sup> C'est à dire, les opposés.

<sup>9</sup> Aristote fait allusion à la cinquième aporie développée en *Bêta*, dans laquelle il se demandait s'il appartient à la même science qui étudie la substance d'étudier également les opposés, tels que le semblable et le dissemblable, l'antérieur et le postérieur (B, 2, 995b18-25 et B, 2, 997a25-34).

**B** Ensuite il a dit : « *Les subdivisions de la philosophie et ses parties sont selon le nombre des substances* » jusqu'à son propos : « *nécessairement* », il veut dire : si les subdivisions de cette science, appelée philosophie première, et ses parties sont selon le nombre des espèces des substances et que les substances sont multiples, il est manifeste que ces substances possèdent une substance qui leur est antérieure et qui est nécessairement la plus élevée de toutes<sup>1</sup>.

**C** Ensuite il a dit : « *Et ses genres premiers sont l'un et l'être* ». Il veut dire : il est manifeste que les genres de cette science première sont l'un et l'être.

**D** Ensuite (319) il a dit : « *C'est pourquoi les sciences suivent ces genres* ». Il veut dire : c'est pourquoi, les genres d'une seule science suivent les genres des êtres, c'est-à-dire qu'ils sont du même nombre, et que les parties d'une même science suivent les parties des êtres qui sont dans cette science. C'est pourquoi le nombre des parties de cette science est selon le nombre des espèces des substances et leurs genres.

**E** Ensuite il a dit : « *En effet, le philosophe est semblable au mathématicien, car la science mathématique a des parties, parmi lesquelles, il y a ce qui est premier et ce qui est second, ainsi que d'autres suivant cet exemple* ». Il veut dire : la situation des parties de la philosophie première est comme celle des parties des mathématiques, de sorte que de même dans les mathématiques, il y a une première partie, par exemple l'arithmétique ou la géométrie, et des parties secondes comme l'analyse et la musique, il en est de même pour les parties de cette science, car la première partie étudie les substances séparées<sup>2</sup>, je veux dire, non pas la première dans la connaissance mais la première dans l'être, et une deuxième partie qui étudie la substance sensible en fonction du premier dans l'être. Quant au premier dans la connaissance, c'est la substance sensible, car l'étude de la substance sensible et de ses attributs est première dans la connaissance<sup>3</sup>, [et] < tandis que > l'étude de la substance séparée est dernière dans la connaissance et première dans l'être. C'est pourquoi elle a été appelée science de ce qui est après la physique, c'est-à-dire après l'étude de la substance sensible désignée par le nom de la nature<sup>4</sup>.

**F** Après avoir montré que cette science étudie l'un et que le multiple s'oppose à (320) l'un soit selon la négation, soit selon la privation et que l'étude des opposés relève d'une seule science, il a entrepris de montrer cela en disant : « *Si donc il est nécessaire que l'étude des opposés relève d'une seule science et si le multiple est l'opposé de l'un*

---

<sup>1</sup> Comme nous l'avons vu dans son commentaire au texte 2, l'unité de cette science est obtenue, selon Averroès, non pas à partir de la convergence de tous les êtres vers un être premier, mais plutôt à partir de la convergence de toutes les substances vers la première d'entre elles, car c'est à partir d'elle qu'elles existent.

<sup>2</sup> A partir de ce que nous avons vu précédemment, il ne faut pas entendre par « *substances séparées* » la substance sensible séparée de la matière, c'est à dire, la forme mais plutôt la première substance, séparée dans l'être et qui est à l'origine de l'existence de toutes les autres substances, à savoir Dieu.

<sup>3</sup> Averroès ne fait qu'appliquer le principe aristotélicien de l'acquisition des connaissances, à savoir partir du plus connu pour nous pour s'élever progressivement au moins connu en soi

<sup>4</sup> C'est à partir des différentes parties de la philosophie, qu'Averroès légitime donc le titre accordé à la *Métaphysique*. En effet, l'adverbe « *après* », signifie que cette science traite de choses dont la connaissance vient après la connaissance des êtres sensibles. C'est ce même argument qu'il reprendra dans son commentaire au livre *Epsilon*, afin de légitimer à nouveau le titre de *Métaphysique*, attribué à cette science : « *La substance séparée est première dans l'être et non dans la science, car elle est dernière dans la connaissance. C'est pourquoi, cette science est appelée la science de ce qui est après la physique* », C. 3, p. 714, 12-14.

*dans la position*». Il veut dire : s'il est nécessaire qu'une même science est celle qui étudie ses sujets opposés et que le multiple s'oppose à l'un, il est manifeste que si cette science étudie l'un, il lui appartient <aussi> d'étudier le multiple.

**G** Ensuite il a exposé un argument e faveur de cela en disant : « *Il est manifeste que* » jusqu'à son propos « *Ou à un certain genre* ». Il veut dire : cette science doit étudier l'affirmation et la négation, l'un et le multiple uniquement parce que l'un signifie soit la négation du multiple soit sa privation simple, je veux dire absolue, et non la privation qui existe dans une chose à un moment donné, ni dans un sujet indéterminé.

**H** Ensuite il a dit : « *Il existe donc une différence entre l'un et la négation, car la négation est l'absence de l'un, tandis que la privation possède une nature substrat sur laquelle la privation est prédiqué* ». Il veut dire : nous avons dit que l'un s'oppose au multiple soit par la négation et l'affirmation, soit par la possession et la privation, uniquement parce qu'il existe une différence entre la négation et la privation, à savoir que la négation est l'exclusion de la chose qui est absente absolument, <tandis que> la privation est l'exclusion d'une nature déterminée. Et si cette nature est qualifiée par la privation, cela est présent dans la forme de l'affirmation. C'est ce qu'il a voulu dire par son propos : « *sur laquelle la privation est prédiquée* ». <Du reste>, la distinction entre la négation et la privation a déjà été expliquée dans la science de la logique<sup>1</sup>, et nous expliquerons le point de vue selon lequel l'un s'oppose au multiple dans le traité **(321)** qu'il consacre à l'un et au multiple et à tous les contraires<sup>2</sup>, car nous en avons besoin dans cet endroit que pour montrer que l'un s'oppose au multiple par n'importe laquelle des deux manières.

**K** Ensuite il a dit : « *Si donc le multiple est ce qui correspond à l'un dans la position, il est manifeste que les choses dont nous avons dit qu'elles s'opposent à l'autre, au dissemblable, à l'inégal et à toutes les autres choses qui sont dites de cette manière ou selon le multiple* ». Il veut dire : si ce qui correspond à l'un dans l'opposition est la multiplicité, il est manifeste que le même s'oppose à l'autre, le semblable au dissemblable, l'égal à l'inégal, ainsi que <toutes> choses semblables qui s'opposent de cette manière ou à la manière de l'un et de la multiplicité.

**L** Ensuite il a dit : « *Et s'il appartient à la science dont nous avons parlé de connaître l'un et que la contrariété est une de ces choses et que l'un se dit sur plusieurs espèces, il est manifeste que ces contraires se disent aussi sur plusieurs espèces* ». Il veut dire : si la connaissance de l'un relève de cette science et que le nom de l'un pourrait se dire sur la contrariété, c'est-à-dire, sur un seul contraire, et que l'un se dit sur une pluralité <de choses>, il est manifeste que le nom du « contraire » se dit sur plusieurs choses.

**M** Ensuite il a dit : « *Et qu'il appartient à une science de les connaître tous comme il connaît l'un* ». Il veut dire : étant donné tout cela, la connaissance de toutes les espèces des contraires doit relever d'une seule science, à savoir, cette science, car lui appartient de connaître les espèces de l'un.

**N (322)** Ensuite il a dit : « *En effet, si ces choses se disent sur plusieurs espèces, leur*

---

<sup>1</sup> Averroès fait allusion au traité *De l'Interprétation* dans lequel Aristote pose les conditions générales du jugement, qu'il soit vrai ou faux, et plus précisément au chapitre 4 relatif à l'affirmation (*kataphasis*) et à la négation (*apophasis*) des énoncés complexes.

<sup>2</sup> C'est au livre Iota de la *Métaphysique* qu'Averroès renvoie, car c'est dans ce livre qu'Aristote étudie de l'un et du multiple.

*connaissance ne relève pas de plusieurs sciences »* jusqu'à son propos : «*Et ne se disent pas sur une seule chose* ». Il veut dire : si ces choses se disent sur plusieurs choses, leur connaissance ne relève pas de plusieurs sciences, car les choses multiples qui appartiennent à plusieurs sciences sont les choses multiples qui ne se rapportent pas à une seule chose. Quant à celles-ci, elles se rapportent à une seule chose et relèvent <donc> d'une seule science comme nous l'avons montré précédemment.

**O** Ensuite il a dit : « *Et si tous les contraires<sup>1</sup> se rapportent au premier qui est leur principe, comme lorsque nous disons que, toutes les choses qui sont dites une se rapportent à l'un premier* » jusqu'à son propos : « *Et montrer ainsi comment ils se rapportent à leurs principes* ». Il veut dire : si tous les contraires ont un premier auquel ils se rapportent et que ce qui est nécessaire dans cette science est de connaître d'eux le premier dans chaque genre et comment ce qui est dans ce genre se rapporte à lui, par exemple, nous devons connaître au sujet de toutes les choses qui sont dites une, l'un qui leur est antérieur et le rang des choses singulières à partir de lui, ainsi que pour les contraires, le même et le dissemblable, nous devons d'abord commencer par connaître en combien de sens chacune de ces choses est dite pour les rapporter ensuite à leurs principes. C'est ce qu'il a accompli dans le livre désigné par la lettre *Delta*<sup>2</sup>, car il les a singularisé par cette étude afin de dénombrer les <différentes> significations qui sont dites sur les noms des choses qui sont étudiées par cette science.

**P** Quand il a dit : « *Et montrer ainsi comment il se rapporte à son principe dans toutes les catégories* », il veut dire : il fera connaître le premier qui est dans chacun des genres de ces choses, car elles existent dans plus d'une catégorie, comme l'un qui est dans la <catégorie> de la quantité, de la qualité et de la substance. Ce qui est demandé, c'est de montrer le premier dans chacune de ces catégories et de montrer la première catégorie qui est cause pour ces catégories, à savoir la catégorie de la substance, car elle est absolument la première pour toutes les choses qui sont dans chaque catégorie.

**Q** Ensuite il a dit : «*En effet, certaines choses sont dites premières, car elles ont, d'une certaine manière <ce terme> premier, d'autres parce qu'elles accomplissent, d'une certaine manière, une des actions du premier, et d'autres par une autre de ces manières*». Il veut dire : de la même manière, nous devons commencer par connaître en combien de sens se dit le premier, car il y a ce qui est dit premier parce qu'il possède une des espèces du premier, un autre non pas parce qu'il possède une des espèces du premier mais parce qu'il accomplit une des actions du premier ou une des passions du premier : il veut dire, ou qui reçoit une des actions du premier.

**R** Ensuite il a dit : « *Il est donc manifeste que nous devons connaître ces choses, leurs définitions et la définition de la substance* ». Il veut dire : si tout cela est comme nous l'avons décrit, il est donc manifeste que celui qui pratique cette science doit connaître les définitions de ses choses et les définitions de la substance qui est cause de toutes celles-ci.

**S** Ensuite il a dit : « *Cette recherche est l'une de celles que nous avons examinée dans les questions obscures* ». (324) Il veut dire : ces choses que nous avons expliquées ici et qui sont étudiées par cette science, renvoient à l'une des questions

---

<sup>1</sup> Averroès a substitué au terme « *choses* » que nous trouvons dans le texte par celui de « *contraire* ».

<sup>2</sup> En effet, le livre Delta est consacré à répertorier toutes les différentes significations de toutes les notions qui sont étudiés dans la *Métaphysique*.

obscuras que nous avons examinées dans le livre précédent<sup>1</sup>.

Texte 5, 1004a34-b26<sup>2</sup>, p. 324

**Aristote a dit :**

Le philosophe doit être capable de considérer toutes ces choses. **[1004B]** En effet, si cela ne relève pas du philosophe, qui devra examiner si les deux énoncés de celui qui dit, «Socrate est debout» et «Socrate est assis » sont une même chose, si un contraire a un seul contraire, ce qu'est le contraire et en combien de manière il se dit ? Il en est de même pour toutes les autres choses semblables à celles-ci. **[5]** Donc, puisque ces choses<sup>3</sup> et ce qui leur sont semblables sont par soi les affections de l'un en tant qu'un, et de l'être en tant qu'être, et non en tant que nombres, lignes ou feu, il est manifeste qu'il relève de la science qui connaît l'un et l'être de connaître ce qu'est l'un et l'être<sup>4</sup> et quels sont les accidents qui leur surviennent. Et l'erreur de ceux qui examinent de telles choses ne réside pas dans le fait qu'ils n'examinent pas des choses qui relèvent de la philosophie<sup>5</sup>, mais parce qu'ils n'examinent pas la substance de ces choses qui leur est antérieure<sup>6</sup>. **[10]** En effet, de même que le nombre en tant que tel possède des affections propres, je veux dire, le pair et l'impair, l'égal et le commensurable, l'excès et le défaut, qui appartiennent aux définitions des nombres et <aux nombres> dans leurs rapports les uns aux autres, tout comme la substance mobile, immobile, le non-lourd et ce qui a un poids ont des affections propres, **[15]** de même que l'être en tant qu'être possède des affections propres et ce sont ces affections que le philosophe doit examiner véritablement. La preuve en est que les dialecticiens et les sophistes s'adjugent la peine du philosophe<sup>7</sup>, car la sophistique est seulement une sagesse par dissimulation, **[20]** alors que les dialecticiens discourent sur toutes les choses, et l'être est ce qui est commun à tous<sup>8</sup>. Il est donc manifeste qu'ils discourent sur ces choses parce qu'elles sont propres à la philosophie. En effet, la science des sophistes et la science des dialecticiens renvoient à un seul genre, à savoir le genre de la philosophie, mais celle-ci se distingue de l'une par une sorte de faculté<sup>9</sup>, et de l'autre

---

<sup>1</sup> Averroès fait donc allusion à la cinquième aporie dans laquelle Aristote s'interrogeait s'il relevait de la science de l'être en tant qu'être d'étudier tous les contraires, Livre Bêta, 995b18-25.

<sup>2</sup> Ce passage est consacré à exposer l'idée selon laquelle le philosophe est celui qui étudie les formes de l'être et de l'un.

<sup>3</sup> C'est à dire, le même, l'autre, le semblable, le dissemblable et tous les opposés.

<sup>4</sup> Le texte arabe diffère légèrement des deux éditions françaises, puisqu'il est question de connaître l'être et l'un, alors qu'il est question des affections de l'un et de l'être : « *Il relève de cette science d'acquérir la connaissance de ce que sont ces affections* », p. 149. Ce qui n'empêche pas pour autant Averroès de ne pas dépasser cette fois-ci l'erreur du traducteur dans son commentaire à cette proposition.

<sup>5</sup> « *Ne tient pas à ce qu'ils ne philosophent pas* », p149.

<sup>6</sup> Aristote évoque ici les sophistes qui utilisent toutes ces notions, le même, l'autre, le semblable et le dissemblable indépendamment de la substance.

<sup>7</sup> « *Le dialecticien et le sophiste revêtent la même apparence que le philosophe* », p. 150.

<sup>8</sup> « *Or, l'être est commun à tout* », p. 150.

<sup>9</sup> « *Par la façon d'utiliser sa capacité* », p. 150.

par la prise en considération du choix de vie, car [25] la dialectique connaît ce que connaît le philosophe<sup>1</sup>, tandis que la sophistique croit connaître et ne connaît pas véritablement.

## Commentaire 5, p. 326-330

**A** Il a dit (326) : Il apparaît du cas du philosophe qu'il doit examiner de telles questions, je veux dire, celles qui affectent l'être en tant qu'être. En effet, s'il ne relève pas du philosophe d'examiner les exemples de celui qui dit, « *Socrate est assis et n'est pas assis* » ou « *Socrate est debout* » <pour savoir> si ces deux énoncés se partagent ou non le vrai et le faux, à qui cela appartient-il ? En outre, qui examine si le contraire à un seul ou plusieurs contraires, ce qu'est le contraire et en combien de manière il se dit ? Et il en est de même pour toutes les autres choses semblables à celles-ci. Il a seulement voulu dire, que s'il est en soi connu que ces questions doivent être examinées par un art, et qu'il est manifeste du cas des sciences particulières qu'elles ne les examinent pas, cette science générale doit être celle qui les examine.

**B** Ensuite il a dit : « *Donc, puisque ces choses<sup>2</sup> et ce qui leur sont semblables sont par soi les affections de l'un en tant qu'un, et de l'être en tant qu'être, et non en tant que nombres, lignes ou feu, il est manifeste qu'il relève de la science qui connaît l'un et l'être de connaître ce qu'est l'un et l'être<sup>3</sup> et quels sont les accidents qui leur surviennent* ». Il veut dire : si de telles questions sont les accidents de l'un en tant qu'un et de l'être en tant qu'être, et non les accidents de l'un en tant que nombre, ligne (327) et feu, ni les accidents de l'être en tant qu'il est l'être d'un nombre, d'une ligne et du feu, il est manifeste qu'il relève de la science à qui il appartient de connaître l'être en tant qu'être et l'un en tant qu'un, et non l'un particulier ni un être particulier, de connaître ce qu'est l'un en tant qu'un et l'être en tant qu'être<sup>4</sup>, et <de connaître> quels sont les accidents essentiels qui leur sont propres.

**C** Ensuite il a dit : « *Et l'erreur de ceux qui examinent de telles choses ne réside pas dans le fait qu'ils n'examinent pas des choses qui relèvent de la philosophie, mais parce qu'ils n'examinent pas la substance de ces choses qui leur est antérieure* ». Il veut dire : ceux qui pensent que l'examen de ces choses n'est pas nécessaire ne se trompent pas seulement parce qu'ils ont abandonné l'examen des choses qui relèvent du philosophe, mais parce qu'ils ont abandonné l'examen de ce que sont les choses qui sont principes de tous les êtres et qui leur sont antérieures, si bien qu'ils leur arrivent de ne pas connaître véritablement les causes les plus éloignées d'aucun être.

**D** Ensuite, il a entrepris de mentionner un argument en faveur de ce sens en disant : « *En effet, de même que le nombre en tant que tel possède des affections*

---

<sup>1</sup> « *La dialectique met à l'épreuve là où la philosophie apprend à connaître* », p. 150.

<sup>2</sup> C'est à dire, le même, l'autre, le semblable, le dissemblable et tous les opposés.

<sup>3</sup> Le texte arabe diffère légèrement des deux éditions françaises, puisqu'il est question de connaître l'être et l'un, alors qu'il est question des affections de l'un et de l'être : « *Il relève de cette science d'acquérir la connaissance de ce que sont ces affections* », p. 149. Ce qui n'empêche pas pour autant Averroès de ne pas dépasser cette fois-ci l'erreur du traducteur dans son commentaire à cette proposition.

<sup>4</sup> Averroès est victime de l'erreur du traducteur, puisqu'il a déjà été établi qu'il appartient au philosophe d'étudier l'être en tant qu'être et l'un en tant qu'un

*propres, je veux dire, le pair et l'impair, l'égal et le commensurable, l'excès et le défaut, qui appartiennent aux définitions des nombres et <aux nombres> dans leurs rapports les uns aux autres, tout comme la substance mobile, immobile, le non-lourd et ce qui a un poids ont des affections propres, de même que l'être en tant qu'être possède des affections propres*». Il veut dire : en outre, il est manifeste que de même que le nombre en tant que nombre possède des accidents propres qui sont étudiés par le mathématicien, par exemple, le pair, l'impair, l'excès et le défaut, et que certains de ces accidents sont des affections pour d'autres, c'est-à-dire des accidents qui leur appartiennent en propre, tout comme la substance mobile, immobile, le non-lourd, et ce qui a un poids, de même que l'être en tant qu'être possède des accidents qui lui sont propres.

**E** Ensuite il a dit : « *Et ce sont ces affections que le philosophe doit examiner véritablement* ». Il veut dire : ce sont ces accidents qui appartiennent à l'être en tant qu'être que le philosophe doit examiner.

**F** Ensuite il a dit : « *La preuve en est que les dialecticiens et les sophistes s'adjugent la peine du philosophe* ». Il veut dire : la preuve que le philosophe doit examiner l'être et ses attributs consiste dans le fait que ceux qui l'imitent se fatiguent à examiner ces notions à la manière du philosophe, et cela n'est ainsi que parce que ceux-là considèrent aussi l'être d'une façon générale.

**G** Quand il dit : « *La sophistique est seulement une sagesse par dissimulation* », il veut dire : la sagesse des sophistes est une sagesse que nous imaginons être une sagesse sans **(329)** qu'elle en soit en elle-même une pour autant, à l'image de la fausse monnaie que nous imaginons être de la monnaie.

**H** Et quand il dit : « *Alors que les dialecticiens discourent sur toutes les choses, et l'être est ce qui est commun à tous* », Il veut dire : quant aux dialecticiens, ils discourent également sur toutes les choses sur lesquelles discourent le philosophe et le sophiste, et que la discussion sur l'être est la science qui leur est commune.

**I** Après avoir mentionné qu'ils ont un commun le sujet, il a mentionné le point de vue par lequel ces sciences se séparent<sup>1</sup> en disant : « *En effet, la science des sophistes et la science des dialecticiens renvoient à un seul genre, à savoir le genre de la philosophie* ». Il veut dire : ces trois <sciences> étudient un seul genre, à savoir, l'être absolu.

**K** Ensuite il a dit : « *Mais celle-ci se distingue de l'une par une sorte de faculté<sup>2</sup>, et de l'autre par la prise en considération du choix de vie* ». Il veut dire : mais la vraie philosophie se distingue de la philosophie dialectique par une espèce de science, car elle étudie l'être de façon démonstrative, alors que la dialectique l'étudie de façon connue. Quant à la sophistique, elle se démarque par le but visé dans la vie, car le but du sophiste est de faire croire qu'il est philosophe sans qu'il en soi ainsi afin d'obtenir une récompense ou d'autres bienfaits humains, alors que le but du philosophe est seulement de connaître le vrai.

**L** Ensuite il a dit : « *La dialectique connaît ce que connaît le philosophe* ». Il veut dire : nous avons dit **(330)** que l'art de la philosophie et de la dialectique ne se distinguent que par une espèce de science, car le dialecticien connaît ce que connaît le

---

<sup>1</sup> L'interprétation d'Averroès est étonnante, car il est question dans ce passage de souligner l'objet commun à ces sciences et non l'objet qui les distingue, puisqu'Aristote soutient qu'elles ont le même objet d'étude, à savoir l'être et ce n'est que dans la proposition suivante qu'il va les distinguer.

<sup>2</sup> « *Par la façon d'utiliser sa capacité* », p. 150.

philosophe, sauf que l'un connaît ce qu'il y a à connaître par la démonstration et l'autre par la renommée, tandis que le sophiste n'a absolument aucune science mais uniquement ce que nous imaginons être une science, à savoir le mensonge. C'est pourquoi il a dit : « *Tandis que le sophiste croit connaître et ne connaît pas véritablement* ».

## Texte 6, 1004b27-1005a18<sup>1</sup> p. 330-331

### Aristote a dit :

En outre, parce que la privation est l'une des parties des contraires<sup>2</sup> et toutes les choses [qui] se rapportent à l'être et au non-être, à l'un et au multiple : par exemple, le repos se rapporte à l'un, et le mouvement au multiple. Tous les hommes ont reconnu que les êtres et la [30] substance sont composés de contraires et tous les philosophes ont soutenu que les principes sont des contraires : pour les uns, c'est le pair et l'impair<sup>3</sup>, pour d'autres, c'est le chaud et le froid<sup>4</sup>, pour d'autres <encore>, c'est la limite et l'illimité<sup>5</sup>, pour d'autres <enfin>, c'est l'amour et la haine<sup>6</sup>. Toutes ces choses ainsi que d'autres se rapportent manifestement à l'un et au multiple, et nous devons connaître la chose à laquelle celles-ci se rapportent<sup>7</sup>. [1005a] Quant aux autres principes, ces choses sont comme leurs genres<sup>8</sup>. Il est donc manifeste à partir de ces choses, qu'il appartient à une seule science de considérer l'être en tant qu'être. En effet, toutes les choses sont ou bien des contraires ou bien formées à partir de contraires et les principes des contraires sont l'un [5] et le multiple, et il appartient à une seule science de les étudier, qu'ils se disent sur une seule chose ou qu'ils ne se disent pas ainsi<sup>9</sup>; <d'ailleurs>, cette proposition est digne de s'accorder avec le vrai<sup>10</sup>. <Cependant>, même si l'un se dit selon plusieurs sens, toutes ses acceptions se rapportent à l'un premier, tout comme tous les contraires se rapportent au premier. C'est ce qui est admis même si l'être et l'un ne sont pas une seule chose et un universel qui est prédiqué sur toutes les choses, et même s'il n'est pas [10] séparé<sup>11</sup> de toutes les choses (car, il est digne de ne pas être ainsi), mais certaines choses se rapportent à l'un et d'autres à ce

---

<sup>1</sup> L'objet de ce texte est de démontrer que la science des contraires relève du philosophe, puisque tous les contraires se réduisent à l'être et au non-être, à l'un et au multiple.

<sup>2</sup> « *La seconde série des contraires est privation* », p. 150.

<sup>3</sup> C'est à dire, les pythagoriciens.

<sup>4</sup> Parménide.

<sup>5</sup> Les platoniciens.

<sup>6</sup> C'est à dire, Empédocle.

<sup>7</sup> L'équivalent de cette proposition dans le texte d'A. Jaulin est : « *Admettons, en effet, la réduction* », p. 151.

<sup>8</sup> Cette proposition est différente des éditions françaises : « *Et les principes proposés par les autres tombent aussi, sans exception pour ainsi dire, sous ces genres* ». p. 151.

<sup>9</sup> La traduction est différente, car il n'est pas question de savoir si les contraires se disent sur une seule chose ou sur plusieurs, mais plutôt si les contraires se disent selon un seul ou plusieurs sens. D'ailleurs, c'est cette deuxième hypothèse qui est confirmée dans la proposition suivante.

<sup>10</sup> « *Comme c'est même sans doute la vérité* », p. 151.

<sup>11</sup> Les deux éditions françaises ne contiennent pas de négation, puisqu' A. Jaulin traduit par « *ou séparable* », p. 151, tandis que B. Cassin et M. Narcy traduisent par : « *autrement dit, séparé* », p. 123.



qui suit l'un. C'est pourquoi, il n'appartient pas au géomètre d'examiner ce qu'est le contraire, l'un, l'accompli, le même et l'autre, si ce n'est par hypothèse. Il est donc manifeste qu'il relève d'une seule science [15] de considérer l'être en tant qu'être, et les choses qui se rapportent à l'être en tant qu'être, et qu'il lui appartient non seulement de considérer la substance, mais aussi les choses qui appartiennent à la substance, je veux dire, celles dont nous avons parlé, l'antérieur et le postérieur, le genre et la forme, le tout et la partie et les autres choses semblables à celles-ci.

## Commentaire 6, p. 331-335

**A** Quand il dit : « *En outre, parce que la privation est l'une des divisions des contraires et toutes les choses [qui] se rapportent à l'être et au non-être, à l'un et au multiple : (332) par exemple, le repos se rapporte à l'un, et le mouvement au multiple* ». Il veut dire : celui qui pratique cette science doit également considérer la privation et ses espèces, car la privation est une des parties des contraires, et que nous avons montré que cette science considère les contraires, de sorte qu'il relève de cette science de considérer aussi toutes les choses, et toutes les choses sont ou bien des êtres ou bien des non-êtres. Il a seulement voulu montrer que ces deux distinctions sont les choses les plus communes qui sont imaginées par la dignité de l'un et du multiple pour les choses existantes. **B)** Et quand il dit : « *Par exemple, le repos se rapporte à l'un, et le mouvement au multiple* », il a seulement voulu dire par cela que tout ce qui est indivisible est immobile, que tout ce qui se meut est un corps et que chaque divisible contient le multiple.

**C** Ensuite il a dit : « *Tous les hommes ont reconnu que les êtres et la substance sont composés de contraires* » jusqu'à son propos : « *L'amour et la haine* ». Il veut dire : ils ont reconnu que les principes sont des contraires. Pour les uns, c'est le pair et l'impair, pour d'autres, c'est le chaud et le froid, pour d'autres, c'est la limite et l'illimité et pour d'autres, c'est l'amour et la haine.

**D** Ensuite il a dit : « *Toutes ces choses ainsi que d'autres se rapportent manifestement à l'un et au multiple* ». Il veut dire : il apparaît que toutes celles-ci sont communes à l'un et au multiple.

**E** Ensuite il a dit : « *Et nous devons connaître la chose à laquelle celles-ci se rapportent* ». Il veut dire : celui qui pratique cette science doit connaître les premiers contraires auxquels tous les contraires se rapportent.

**F** Et quand il dit : « *Quant aux autres principes, ces choses sont comme leurs genres* », (333) Il veut dire : quant aux principes qui sont sous ces principes, ces derniers sont comme leurs genres.

**G** Ensuite il a dit : « *Il est donc manifeste à partir de ces choses, qu'il appartient à une seule science de considérer l'être en tant qu'être. En effet, toutes les choses sont ou bien des contraires ou bien formées à partir de contraires et les principes des contraires sont l'un et le multiple* ». Il veut dire : étant donné que cette science considère les contraires, il est manifeste qu'elle considère l'être en tant qu'être, car les êtres sont ou bien des contraires ou bien composés de contraires, et que le principe<sup>1</sup> de ces

---

<sup>1</sup> C'est la première fois qu'Averroès utilise l'adjectif « *rahss* » afin de rendre compte de principe. En effet, ce terme désigne littéralement : « l'extrémité, le sommet » ou encore « la pointe ».

contraires sont l'un et le multiple, et cette division est une opinion admise, à l'exception <toutefois> du cinquième corps céleste<sup>1</sup> au sujet duquel nous avons montré qu'il n'est ni un contraire ni ne provient d'un contraire. De la même manière, c'est l'inverse de cela qui apparaît. Je veux dire, que celui qui considère l'être en tant qu'être doit considérer les contraires.

**H** Quand il dit : « *Et il appartient à une seule science de les étudier, qu'ils se disent sur une seule chose ou qu'ils ne se disent pas ainsi* ». Il veut dire : Il relève d'une seule science de considérer si l'un et l'être se disent sur une seule ou sur plusieurs choses.

**I** Quand il dit : « *<D'ailleurs, cette proposition est digne de s'accorder avec le vrai* », il veut dire : l'être et l'un se disent de plusieurs manières.

**K** Ensuite il dit : « *<Cependant>, même si l'un se dit selon plusieurs sens, toutes ses acceptions se rapportent à l'un premier, tout comme tous les contraires se rapportent au premier* ». Il veut dire : cependant, même s'il se disent en plusieurs sens, ils se rapportent au premier d'entre eux comme tous les contraires qui se rapportent au premier d'entre eux. Il n'a dit cela, (334) que parce que s'ils ne se rapportent pas à l'un d'entre eux, ils ne seraient pas étudiés par un seul art, et il n'a mentionné cette question que parce que celui qui a soutenu que l'être est un s'est trompé.

**L** Ensuite il a dit : « *C'est ce qui est admis même si l'être et l'un ne sont pas une seule chose et un universel qui est prédiqué sur toutes les choses, et même s'il n'est pas séparé* ». Il veut dire : dire que l'un signifie une multiplicité est un propos admis, même si l'être et l'un ne désignent pas une notion unique et un universel qui est affirmé par synonymie dans toutes les choses, ni séparés de toutes les choses. Il a dit cela, car ces deux points de vue sont impossibles.

**M** C'est pourquoi il a dit : « *Il est digne qu'il ne soit pas ainsi* ». Il veut dire : que l'un ne possède pas cette caractéristique. Je veux dire, qu'il désigne une signification unique dans toutes les choses, ni une signification différente pour toutes les choses.

**N** Ensuite il a dit : « *Mais certaines choses se rapportent à l'un et d'autres à ce qui suit l'un* ». Il veut dire : mais ce qui est juste consiste dans le fait que certaines choses sont dites unes se rapportent à l'un premier, d'autres à l'un qui suit le premier, d'autres à ce qui suit le deuxième et ainsi de suite.

**O** Ensuite il a dit : « *C'est pourquoi, il n'appartient pas au géomètre d'examiner ce qu'est le contraire, l'un, l'accompli, le même et l'autre, si ce n'est par hypothèse c'est-à-dire n'importe quel opposé<sup>2</sup>* ». Il veut dire : c'est pourquoi il n'appartient pas au géomètre de montrer ce qu'est le contraire, ni ce qu'est l'accompli, ni l'un, ni le même, ni l'autre, à moins qu'il soit entrain de montrer (335) qu'un de ces contraires est une affirmation ou une négation de quelque chose. Il veut dire, en tant qu'il le rapproche du sujet qu'il étudie<sup>3</sup>.

**P** Ensuite il a dit : « *Il est donc manifeste qu'il relève d'une seule science de*

---

<sup>1</sup> En effet, les corps célestes ne sont soumis ni à la génération ni à la corruption, puisqu'ils sont toujours en acte et se déplacent de manière sphérique. C'est pourquoi, ils ne sont nullement caractérisés par les contraires, car ils sont toujours en acte et ne subissent aucun changement. Ils sont donc au dessus de tout changement et de toute génération, puisque, ni ils ne viennent à l'être, ni ils se corrompent.

<sup>2</sup> Cette proposition est absente du texte six. C'est probablement un rajout d'Averroès, car elle est placée juste après la fin de la citation du passage d'Aristote.

<sup>3</sup> En d'autres termes, le géomètre n'étudie pas le contraire, l'accompli et l'un en tant que tel, mais uniquement en tant qu'accident.

*considérer l'être en tant qu'être, et les choses qui se rapportent à l'être en tant qu'être*». Il veut dire : il est manifeste à partir de toutes ces choses qui ont été énoncées et dénombrées qu'elles relèvent d'une même science, à savoir celle qui considère l'être en tant qu'être et ses accidents.

**Q** Ensuite il a dit : «*Et qu'il lui appartient non seulement de considérer la substance, mais aussi les choses qui appartiennent à la substance, je veux dire, celles dont nous avons parlé, l'antérieur et le postérieur, le genre et la forme, le tout et la partie et les autres choses semblables à celles-ci*». Il veut dire : il est également manifeste de ce qui a été dit, qu'il ne relève pas seulement de cette science de considérer les substances, mais aussi les choses qui surviennent à la substance en tant que telle, comme celles qui ont été énumérées, par exemple, le postérieur et l'antérieur, le genre et la forme et le tout et la partie, car toutes ces choses sont des accidents essentiels de l'être en tant qu'être, mais certaines sont conceptuelles et d'autres existentielles.

Texte 7, 1005a19-b2<sup>1</sup>, p. 335-336

### **Aristote a dit :**

Nous devons rechercher s'il relève d'une seule science d'étudier les choses communes<sup>2</sup> [20] dont font usage les mathématiques ou, <si> la science des axiomes est autre que la science de la substance<sup>3</sup>. <Or>, il est manifeste que la considération de ces choses est l'objet d'une seule science, à savoir la science du philosophe, car elles appartiennent à tous les être et non pas à un genre particulier à l'exclusion de tous les autres. Et toutes les sciences se servent des axiomes, parce qu'ils appartiennent à l'être en tant qu'être, et l'être est le genre de chacune de ces choses. [25] <Toutefois>, les sciences se serviraient de ces choses dans la mesure qui convient, c'est à dire, en fonction des choses qui sont contenues dans le genre qu'elles veulent démontrer. Il est donc manifeste que ces axiomes généraux appartiennent à toutes les sciences<sup>4</sup> selon leurs essences et que l'être est ce qui leur est commun. Je veux dire, qu'il relève de celui qui fait connaître l'être selon son essence de faire connaître aussi ces choses car leur connaissance est une. C'est pourquoi, aucun de ceux qui considèrent les choses particulières [30] n'entreprend de dire quoi que ce soit sur la vérité ou la fausseté des

---

<sup>1</sup> Ce texte correspond au début du chapitre 3, qu'Averroès va découper en trois textes et demi, puisque la fin du chapitre intervient en plein milieu du texte 9. C'est dans ce chapitre qu'Aristote va montrer, dans un premier temps, que l'étude des axiomes relève de la science du philosophe (1005a19-1005b11), et montrer, dans un deuxième temps, que la théorie des axiomes se réduit à l'examen du premier de d'entre-deux, à savoir, le principe de non-contradiction (1005b11-34). C'est de ce principe dont il sera question tout au long des chapitres 4-6, dans lesquels Aristote va valider ce principe après avoir réfuté tous les adversaires qui refusent de l'admettre.

<sup>2</sup> C'est à dire, les axiomes, p. 151.

<sup>3</sup> Aristote fait allusion à la deuxième aporie, dans laquelle il s'interroge s'il relève de la même science qui étudie la substance d'étudier également les principes de la démonstration : « *Mais les principes de la démonstration sont-ils, avec les causes, l'objet d'une seule science ou de plusieurs* », B, 2, 996b28, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1986, p. 128.

<sup>4</sup> A. Jaulin utilise le terme de « *genre* » : « *A tous les genres en tant qu'être* ». p. 152, tandis que B. Cassin et M. Narcy utilisent : « *ces choses* », p. 123.

axiomes, ni les géomètres ni les arithméticiens. Toutefois, certains physiciens ont tenu des propos en ce sens, car ils croyaient être les seuls à examiner la nature dans sa totalité et<sup>1</sup> l'être. Mais s'il existe une science plus élevée que celle des physiciens, car la nature est un genre de l'être, [35] la considération de ces choses<sup>2</sup> doit relever de ceux qui cherchent à connaître l'universel et<sup>3</sup> la substance première. [1005b] La physique est donc une sorte de sciences, sauf qu'elle n'est pas la science antérieure et première<sup>4</sup>.

### Commentaire 7, p. 337-340

**A (337)** Après avoir montré que cette science est celle qui considère l'être en tant qu'être ainsi que toutes les choses qui se rapportent à l'être<sup>5</sup>, il veut chercher s'il relève également de cette science d'étudier les prémisses générales et premières, qui sont le principe de chaque démonstration ; et si c'est à elle de les étudier, de quelle manière les étudie-t-elle et par quelles prémisses ? <En effet>, c'est l'une des questions qu'il a examinée dans le livre précédent d'un point de vue dialectique<sup>6</sup>.

**B** Quand Il a dit : «*Nous devons rechercher s'il relève d'une seule science d'étudier les choses communes dont font usages les mathématiques ou, <si> la science des axiomes est autre que la science de la substance* ». Il veut dire : celui qui possède cette science doit examiner s'il relève d'une seule science d'étudier les principes de

---

<sup>1</sup> Là où la traduction arabe utilise la conjonction de coordination «*et*» pour montrer que les physiciens étudiaient la nature et l'être en tant que totalité, A. Jaulin introduit une explication, par le biais du pronom démonstratif «*c'est à dire*» pour montrer que l'examen de la totalité de l'être par les physiciens renvoie à l'être : «*La nature dans sa totalité, c'est à dire l'être*», p. 152. Il en est de même pour B. Cassin et M. Narcy. Ce qui n'est pas le cas de J. Tricot, car sa traduction corrobore le texte arabe : «*Puisqu'ils croyaient être les seuls à examiner l'ensemble de la Nature et l'Être en général*», p. 192.

<sup>2</sup> C'est à dire, les axiomes.

<sup>3</sup> Là encore, A. Jaulin utilise le pronom démonstratif «*c'est à dire*», dont la finalité est d'identifier l'étude de l'universel, c'est à dire de l'être en tant qu'être à la substance première. (P. 152). Quant à la traduction de B. Cassin et M. Narcy, elle se rapproche davantage de la traduction arabe : «*C'est à qui fait une théorie universelle, et à qui fait une théorie de l'essence première*», *La Décision du sens*, Paris, Vrin, 1998, p. 125. Il en est de même pour J. Tricot : «*C'est à lui, lui qui étudie l'universel et la substance première, qu'appartiendra aussi l'examen de ces vérités*», p. 193. Pourtant, c'est le maintien de cette préposition qui a permis à certains auteurs, tel que Colle, d'affirmer qu'Aristote rattache non seulement l'étude des axiomes à la science de l'être en tant qu'être, mais affirme aussi l'unité de la théologie et de l'ontologie : «*Il conclut que la science générale de l'Être, et par conséquent des axiomes, appartient nécessairement à la science qui a pour objet l'étude de la Substance première : il affirme nettement l'unité de l'Ontologie et de la Théologie*», dans *Métaphysique*, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1986, n° 1, p. 193.

<sup>4</sup> Bien que le sens soit identique, A. Jaulin traduit différemment : «*La physique est une sagesse mais non la première*», p. 152.

<sup>5</sup> Nous avons vu au chapitre 2 que l'être en tant qu'être désigne pour Averroès la substance, car cette dernière est ce qui est commun à tous les êtres, et qu'il lui appartient également d'étudier l'un et le multiple et tous les contraires qui en dérivent.

<sup>6</sup> Averroès fait allusion à la deuxième aporie, exposée dans le livre *Bêta* et que nous avons évoqué en note 3, p. 177 de ce présent travail.

l'assentiment qui sont communs à toutes les sciences théoriques et la substance, de sorte que cette science les étudiera au même titre que la substance, ou bien, la science qui étudie les principes communs de la connaissance sera autre que celle qui étudie les principes de la substance.

**C** Ensuite il a dit : «<Or>, il est manifeste que la considération de ces choses est l'objet d'une seule science, à savoir la science du philosophe, car elles appartiennent à tous les être et non pas à un genre particulier à l'exclusion de tous les autres». Il veut dire : nous disons qu'il est manifeste à partir de ce que je dis, que l'étude de ces principes relève d'une seule science, et que cette science (338) est celle du philosophe, car ces principes sont communs à tous les genres des êtres qui sont étudiés par les arts théoriques. <Or> ce qui est commun à tous les genres existants fait partie des attributs de l'être en tant qu'être, et tout les attributs de l'être par essence sont étudiés par celui qui étudie l'être absolu, à savoir le philosophe<sup>1</sup>.

**D** Etant donné que chaque science ne se sert que de ce qui lui est propre, alors qu'il a soutenu que toutes les sciences utilisent les axiomes, il a entrepris de faire connaître le point de vue à partir duquel les sciences particulières peuvent recourir à ces principes généraux en disant : « *Et toutes les sciences se servent des axiomes, parce qu'ils relèvent de l'être en tant qu'être, et que l'être est le genre de chacune de ces choses* ». Il veut dire : les sciences particulières se servent de ces principes parce qu'ils existent pour l'être en tant qu'être qui est leur genre.

**E** Etant donné que cette réponse est incomplète, parce qu'on <pourrait> nous objecter, comment les sciences particulières se servent-elles de ce qui relève de son genre, car si ce qui appartient par soi au genre général leur appartient aussi, toutes les sciences seraient des espèces d'une seule science, il a entrepris de démontrer ce point de vue, qu'il a déjà démontré dans le livre de la démonstration<sup>2</sup> en disant : «<Toutefois>»,

---

<sup>1</sup> Cette explication d'Averroès ne fait que reprendre ce qui est dit par Aristote dans les *Seconds analytiques*. En effet, ces attributs communs appartiennent par soi à un genre commun et font l'objet d'une autre science, plus générale, car « *une science une est science d'un genre un* », *Seconds analytiques*, I, 28, 87a38, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, p. 143. Toutefois, il ne dit pas uniquement cela mais apporte une précision importante, à savoir qu'il appartient au philosophe d'étudier les principes des êtres mais aussi l'être absolu. Or, une telle affirmation est à mettre en lien avec le passage 1026a29-32 du livre *Epsilon* où plusieurs commentateurs ont vu une contradiction entre une métaphysique qui étudie les principes de l'être en tant qu'être et une métaphysique universelle qui étudie la première substance, car ce sont là deux objets complètement opposés. Pourtant, Averroès ne voit ici aucune tension et encore moins une contradiction, puisque c'est à la même science que revient d'étudier les principes de l'être en tant qu'être et l'être premier.

<sup>2</sup> Averroès fait allusion à la distinction opérée par Aristote dans le livre I des *Seconds Analytiques* entre les principes propres à chaque science et les principes qui leur sont communs. Aristote divise, en effet, ces principes propres en définitions et dans l'affirmation de l'existence des choses propres à chaque science (*Seconds analytiques*, I, 2, 72a15-24). Par exemple, le mouvement est un principe propre à la physique et n'est nullement considéré par les mathématiques. Par contre, toutes les sciences utilisent des principes communs ou des axiomes qui sont impliqués dans toutes les démarches scientifiques indépendamment de leurs spécificités, tels que le principe de non-contradiction et du tiers exclu. « *Parmi les principes dont on se sert dans les sciences démonstratives, les uns sont propres à chaque science, et les autres communs* », *Seconds analytiques*, I, 10, 76a37-38,

*les sciences se serviraient de ces choses dans la mesure qui convient, c'est à dire, en fonction des choses qui sont contenues dans le genre qu'elles veulent démontrer* ». Il veut dire : chacune des sciences particulières utilise ces principes communs non en tant que tels, mais uniquement selon la mesure qui convient à cette science, à savoir, du point de vue qui est propre au genre qu'ils veulent démontrer. C'est à dire, (339) en les rapprochant du sujet propre qui est étudié par cette discipline, comme il l'a énoncé dans le livre de la démonstration<sup>1</sup>. Par exemple, le géomètre remplace notre propos, selon lequel l'affirmation et la négation ne se réunissent pas, par l'espèce qui est propre à son sujet, à savoir que le commun et le différent ne se réunissent pas, et de même que l'égal et l'inégal, car ils rentrent tous sous l'affirmation et la négation, non pas à la manière de l'entrée des espèces sous un seul genre, mais <à la manière> de l'entrée du particulier sous le général du point de vue de l'excès et le défaut, et tout cela a été démontré dans le livre de la démonstration<sup>2</sup>.

**F** Ensuite il dit : « *Il est donc manifeste que ces axiomes généraux appartiennent à toutes les sciences selon leurs essences* ». Il veut dire : si chaque science ne considère ces principes que d'un point de vue propre, il est donc manifeste que celle qui les utilise par soi et en tant que tels est la science commune à toutes les sciences, à savoir, cette science.

**G** Ensuite il a dit : « *Et que l'être est ce qui leur est commun. Je veux dire, qu'il relève de celui qui fait connaître l'être selon son essence de faire connaître aussi ces choses car leur connaissance est une* ». Il veut dire : ces principes participent à la connaissance de l'être, car celui qui connaît l'être ne le connaît qu'en vertu de ces principes, de sorte qu'il aura besoin de les connaître pour connaître l'être.

**H** Ensuite il a dit : « *C'est pourquoi, aucun de ceux qui considèrent les choses particulières n'entreprend de dire quoi que ce soit* ». Il veut dire : étant donné que leur connaissance relève de la science générale, nous ne trouvons aucun de ceux qui ont discoursu sur les sciences particulières dire quelque chose à leur sujet, qu'ils soient géomètres ou arithméticiens.

**I** Ensuite il a dit (340) : « *Toutefois, certains physiciens ont tenu des propos en ce sens, car ils croyaient être les seuls à examiner la nature dans sa totalité et l'être* ». Il veut dire : certains de ceux qui étudient la science physique n'ont discoursu à leur sujet que parce que qu'ils ont estimé que leur science est la science universelle qui considère l'être en tant qu'être, car ils croyaient qu'il n'y a d'être que naturel<sup>3</sup>.

**K** Ensuite il a dit : « *Mais s'il existe une science plus élevée que celle du physicien,*

---

trad. J. Tricot, Paris, Vrin, p. 53-59. Or, ce sont précisément ces principes communs dont il est question dans ce passage.

<sup>1</sup> « *Mais l'application de chacun de ces principes communs est limitée au genre dont il s'agit* », *Seconds analytiques*, I, 10, 75a43-44, trad. J. Tricot, p. 55.

<sup>2</sup> Le raisonnement d'Averroès est le suivant : Certes, les axiomes sont les mêmes pour toutes les sciences, mais leur généralité est seulement par analogie, car ils se rattachent tous au principe de non-contradiction. Toutefois, cette communauté n'entraîne pas nécessairement une communauté de démonstration, car chaque axiome est restreint aux limites du genre sur lequel porte la science en question. Par exemple, l'arithmétique utilise les axiomes dans leur application aux nombres, et la géométrie, dans leur application aux grandeurs. *Seconds analytiques*, I, 7, 75b2 ; I, 10, 77a26-31.

<sup>3</sup> En effet, les physiciens croyaient qu'il n'existait que des corps matériels, omettant ainsi l'existence des substances incorporelles et immobiles. C'est pourquoi, ils ne se sont occupés que des axiomes qui pouvaient s'appliquer à ces corps.

*car la nature est un genre de l'être* ». Il veut dire : mais, si nous avons montré qu'il y a une autre science, plus générale et plus élevée que la science physique, et que c'est elle qui étudie l'être séparé et les êtres séparés<sup>1</sup>, car la science physique n'étudie que certains genres d'êtres, à savoir ceux qui sont en mouvement, et que nous avons montré qu'il y a un autre genre immobile, il est nécessaire que cette science soit celle qui examine ces principes et ces prémisses. C'est ce qu'il a voulu <dire> par son propos : « *La considération de ces choses doit relever de ceux qui cherchent à connaître l'universel et la substance première. La physique est une donc une sorte de sciences et n'est pas la science première* ». Par la substance première, il veut dire le principe premier des substances, à savoir Dieu qu'il soit loué<sup>2</sup>. La science physique n'est donc pas cette science uniquement parce qu'elle ne considère pas l'être premier, et le premier ici est ce qui est antérieur selon l'être, la noblesse et la causalité.

## Texte 8, 1005b2-19, p. 341

### Aristote a dit :

Quant à certains penseurs<sup>3</sup>, ils aspirent expliciter le vrai et de quelle manière il faut le connaître, mais en sont incapables, et n'agissent ainsi que parce qu'ils ne connaissent pas les analytiques<sup>4</sup>, car celui qui apprend le vrai [5] doit d'abord connaître ces choses et ne pas les chercher s'il est interrogé à leur sujet<sup>5</sup>. Il est donc manifeste à

---

<sup>1</sup> Il est clair pour Averroès que le métaphysicien a pour objet l'étude de l'être séparé, c'est à dire à Dieu, et les êtres séparés de la matière, c'est à dire la substance formelle. Or, ce sont là les deux définitions de « séparé » que nous donne Aristote, et sur lesquelles bon nombre de commentateurs se sont opposés, car elles sont par définition inconciliables. En effet, ces deux définitions seraient incompatibles pour plusieurs commentateurs, puisque leur union impliquerait que la *Métaphysique* d'Aristote est à la fois une ontologie et une théologie, qui traiterait de deux genres distincts. On comprend dès lors l'introduction du pronom démonstratif « *c'est à dire* » dans la traduction d'A. Jaulin, car il permet de réduire la tension entre une métaphysique générale et une métaphysique spéciale, en faisant de la science de l'être en tant qu'être une pure ontologie. Or, pour Averroès, cela ne semble poser aucun problème, puisque c'est à la même science qu'il revient d'étudier l'être premier et l'être en tant qu'être, c'est à dire la substance.

<sup>2</sup> Averroès assimile la substance première à Dieu. Elle est donc une théologie, car elle a pour objet l'être premier et séparé, mais pas seulement, puisqu'il appartient également d'étudier la substance formelle des êtres sensibles.

<sup>3</sup> Littéralement, ceux qui discutent.

<sup>4</sup> Terme d'emprunt, calqué directement sur le grec et auquel les premiers traducteurs avaient recours.

<sup>5</sup> Bien que le sens soit approximativement le même, la traduction d'A. Jaulin est légèrement différente : « *Car il faut aborder ces questions avec un savoir préalable et ne pas commencer la recherche quand on écoute la leçon* », p. 152. La traduction de B. Cassin est du reste semblable à celle d'A. Jaulin : « *Il faut en effet, en la matière, disposer déjà d'un savoir, et non pas se mettre à chercher quand on entend traiter la leçon* », *La Décision du sens*, Vrin, Paris, 1998, p. 125. Quant à J. Tricot, il traduit d'une manière légèrement différente : « *Et ne pas attendre qu'on vous l'enseigne pour se poser de pareilles questions* », *Métaphysique*, Paris, Vrin, 1986, p. 194.

partir de ces raisonnements<sup>1</sup>, qu'il appartient au philosophe d'étudier les choses les plus élevées<sup>2</sup> de toutes les substances selon leurs essences et d'examiner les principes du raisonnement<sup>3</sup>. Et celui qui a une connaissance d'un quelconque genre doit être à même de nous dire quels sont les principes qui sont établis en vérité [10] de ce genre. C'est pourquoi, celui qui possède une connaissance des êtres selon leurs essences doit être à même d'énoncer les principes les plus stables de tous les êtres, et c'est le philosophe ; et le principe véritable, qui est le plus ferme de tous est celui au sujet duquel il est impossible de se tromper, parce qu'il est nécessaire qu'un tel principe soit très clair<sup>4</sup> et le plus connu, car tous les hommes se trompent sur ce qu'ils ne connaissent pas, [15] et celui qui connaît l'être, doit connaître véritablement le principe sans hypothèse<sup>5</sup>, car ce principe en est dépourvu<sup>6</sup>, mais celui qui connaît l'être doit nécessairement l'admettre, car il en a nécessairement besoin<sup>7</sup>. Il est donc manifeste que le principe en vérité et qui est le plus stable de tous est celui que nous venons de décrire et que nous allons énoncer<sup>8</sup>.

## Commentaire 8, p. 342-345

**A (342)** Après avoir montré que l'étude des principes de la connaissance relève de cette science, il veut montrer quelle sorte de connaissance peut être relative aux

---

<sup>1</sup> Nous avons remplacé « *Les principes* » par « *raisonnements* » pour deux raisons. D'abord, garder la traduction littérale du texte aurait impliquer un non sens. Ensuite, nous avons trouvé dans l'apparat critique une variante suggérant le terme « *les raisonnements* », n°2, p. 341. D'ailleurs, c'est ce terme qui est utilisé par Averroès dans le Lemme ainsi que dans son commentaire à cette proposition. C. 8, e, 11, p. 343,

<sup>2</sup> Le sens de ce passage est différent des différentes traductions françaises, car la plus élevée de toutes les substances est l'être premier, à savoir Dieu, alors qu'il est seulement question de la primauté ontologique de la substance formelle dans les trois éditions. En effet, A Jaulin traduit par : « *La nature dans son ensemble* », p. 152, B. Cassin et M. Narcy par : « *Celui qui réfléchit sur l'essence* », p. 125 ; et J. Tricot par : « *Celui qui étudie la nature de toute substance* », p. 194. Or, c'est cet usage de l'élatif dans le texte arabe qui va incliner Averroès à donner une dimension théologique à l'objet du philosophe. C. 8, p. 343, e, 13.

<sup>3</sup> « *Les principes du raisonnement déductif* », p. 152.

<sup>4</sup> B. Cassin et M. Narcy traduisent par : « *Ne dépende de rien* », p. 125, alors que J. Tricot utilise le terme : « *Inconditionné* », p. 194.

<sup>5</sup> Le traducteur a eu recours à un terme d'emprunt, puisque nous lisons dans le texte « *upotesis* ».

<sup>6</sup> L'équivalent de cette proposition dans les différentes éditions françaises est : « *Car, un tel principe ne dépend pas d'un autre principe* », trad. J. Tricote, Paris, Vrin, 1986, p. 194.

<sup>7</sup> Le sens de cette proposition est différent, car tandis que le texte arabe insiste sur le fait que celui qui connaît l'être doit absolument tenir compte de ce premier principe, les trois éditions françaises mettent l'accent sur la nécessité de posséder ce principe avant de posséder une quelconque connaissance : « *Ce qu'apprend nécessairement à connaître celui qui apprend à connaître quoi que ce soit, nécessairement aussi il le possède au départ* », trad. A. Jaulin, Garnier-Flammarion, 2008, p. 153. Ce sens est, du reste, identique dans la traduction de B. Cassin et M. Narcy ainsi que dans celle de J. Tricot. Par ailleurs, cette connaissance préalable est, entre autre, exposée par Aristote en A, 9, 9925b24-33 et dans les *Seconds analytiques*, I, 1.

<sup>8</sup> Il existe une variante de cette proposition dans la traduction d'A. Jaulin : « *Quel est ce principe ? Après cela, énonçons-le* », p. 153. Du reste, cette proposition est identique à la traduction de B. Cassin : « *Mais quel est ce principe, nous pouvons maintenant le dire* », p. 125.



principes et celle qui ne peut l'être. Il a donc commencé par faire connaître la sorte <de connaissance>, dont ils ne peuvent faire l'objet, à savoir, les connaître par démonstration en disant : « *Quant à certains penseurs<sup>1</sup>, ils aspirent expliciter le vrai* ». Il veut dire : quant à certains de ceux qui discutent sur les sciences théoriques, ils entreprennent de démontrer les premières prémisses, et cela sont ceux qui soutiennent que chaque chose est objet de démonstration, et qu'il a <déjà> évoqué dans le livre de la démonstration, et pour lesquels il s'ensuit nécessairement soit la circularité soit le passage de la démonstration à l'infini<sup>2</sup>. Et par son propos : « *Et de quelle manière il faut le connaître* », il veut dire : ils demandaient par quelles prémisses et par quels principes il faut connaître l'existence du vrai dans les premières prémisses.

**B** Ensuite il a dit : « *Mais en sont incapables* ». Il veut dire : parce qu'ils ne trouvent pas de prémisses plus connues que les premières prémisses, et parce qu'en aspirant à cela, il s'ensuit nécessairement pour eux la circularité ou le passage de l'explication à l'infini.

**C** Ensuite il a donné la cause de leur ignorance en disant : « *Que parce qu'ils ne connaissent pas les analytiques* ». Il veut dire : **(343)** parce qu'ils ne connaissent pas ce qui a été dit dans le livre de la démonstration<sup>3</sup> au sujet des caractéristiques des premières prémisses, et de leur ignorance de la différence entre ce qui est connu par lui-même et ce qui est connu par autre chose<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Littéralement « ceux qui discutent, réfléchissent »

<sup>2</sup> Averroès fait allusion au chapitre 3 du livre 1 des *Seconds analytiques* dans lequel Aristote affirme sa théorie de l'existence d'une science non démonstrative des principes de la science, après avoir réfuté deux thèses contraires, à savoir que rien n'est démontrable et que tout est démontrable : « *Certains soutiennent qu'en raison de l'obligation où nous sommes de connaître les prémisses premières, il ne semble pas y avoir de connaissance scientifique. Pour d'autres, il y en a bien une, mais toutes les vérités sont susceptibles de démonstration* ». *Seconds analytiques*, I, 3, 72b5-7, Vrin, p. 15. Or, ce sont précisément les conséquences de cette thèse qu'Averroès évoque dans ce passage. En effet, dire que tout est objet de démonstration implique l'impossibilité de la science, car on démontrerait à l'infini sans pouvoir s'arrêter : « *La première, qui suppose qu'il n'y a aucune façon de connaître autrement que par démonstration, estime que c'est là une marche régressive à l'infini* ». 72b6-8, p. 15. En outre, toute antériorité logique sera annulée, car les mêmes choses seront en même temps antérieures et postérieures par rapport aux mêmes choses. C'est pourquoi, il s'ensuivrait nécessairement une absurdité logique, à savoir une démonstration circulaire. « *Et qu'il soit impossible que la démonstration au sens absolu soit circulaire, c'est évident, puisque la démonstration doit partir de principes antérieurs à la conclusion et plus connus qu'elles. Car il est impossible que les mêmes choses soient, par rapport aux mêmes choses, en même temps antérieures et postérieures* », *Seconds analytiques*, I, 3, 72b25-27, p. 17.

<sup>3</sup> Les premières prémisses ont pour caractéristiques d'être immédiates, vraies et indémonstrables, contrairement aux conclusions que nous connaissons par la syllogisme démonstratif, puisque leurs vérités découlent nécessairement des premières prémisses vraies : « *Notre doctrine à nous, est que toute science n'est pas démonstrative, mais que celle des propositions immédiates est, au contraire, indépendante de la démonstration* », *Second analytiques*, I, 3, 18-19, trad. J. Tricot, p. 16-17. « *J'entends par principe dans chaque genre, ces vérités dont l'existence est impossible à démontrer. La signification du nom est simplement posée, aussi bien pour les vérités premières que pour les attributs qui en dérivent* », I, 10, 76a31, p. 53-54.

<sup>4</sup> Ce qui est « *connu par lui-même* » renvoie aux principes, car s'ils étaient connus par autre choses, c'est à dire par une démonstration scientifique, on régresserait à l'infini, de sorte qu'il y'aura le principe du principe, tandis que ce qui est « *connu par autre chose* » renvoie aux conclusions, dont la vérité est déduite par syllogisme démonstratif à partir des prémisses.

**D** Ensuite il a entrepris de mentionner le point de vue à partir duquel ces principes doivent être connus par celui qui apprend le vrai en disant : « *Car celui qui apprend le vrai doit d'abord connaître ces choses et ne pas les rechercher s'il est interrogé à leur sujet* ». Il veut dire : Mais, ce que doit connaître celui qui cherche le vrai au sujet de ces principes est de connaître leurs espèces et leurs différences par rapports aux autres, afin de les connaître parfaitement s'il est interrogé à leur sujet, et non pas dans la définition de celui qui les recherche s'il est interrogé à leur sujet. C'est-à-dire, qu'il n'entreprenne pas de les expliquer et de les découvrir lorsqu'il est interrogé à leur sujet.

**E** Ensuite il a entrepris de mentionner que le philosophe est celui qui étudie ces choses en disant : « *Il est donc manifeste à partir de ces raisonnements qu'il appartient au philosophe de considérer les choses les plus élevées de toutes les substances selon leurs essences et d'examiner les principes du raisonnement* ». Il veut dire : étant donné qu'il relève du philosophe d'étudier la substance première, qui est la plus élevée des substances, il est également manifeste qu'il lui appartient d'étudier les choses les plus vraies de toutes, à savoir, les principes du raisonnement, car le raisonnement est l'un des êtres qui est étudié par celui qui pratique cette science. C'est pourquoi, il doit étudier les principes de cet être, à savoir le syllogisme et les prémisses, puisque sa fonction est d'étudier les principes des êtres.

**F** Ensuite, il a entrepris d'expliquer cette notion d'un autre point de vue en disant : « *Et celui qui a une connaissance d'un quelconque genre doit être à même de nous dire quels sont les principes (344) établis en vérité dans ce genre. C'est pourquoi, celui qui possède la connaissance des êtres selon leurs essences doit être à même d'énoncer les principes les plus stables de tous les êtres* ». Il veut dire : de même que celui qui a une connaissance d'un certain genre doit être capable de connaître les principes de la connaissance de ce genre et leurs rangs dans la connaissance, de même que celui qui considère l'être en tant qu'être d'être doit être capable de connaître les principes de la connaissance en tant que connaissance et non les principes d'une connaissance quelconque.

**G** Ensuite il a dit : «*Et le principe véritable, qui est le plus ferme de tous est celui au sujet duquel il est impossible de se tromper*». Il veut dire : il faut savoir que le premier de ces principes, qui est le plus connu de tous les autres en tant qu'ils sont connus par soi, est connu par soi et il est absolument impossible qu'il soit source de tromperie ni d'erreur. Ce qu'il a dit est en soi manifeste, car de même que celui qui possède cette science doit rapporter chaque genre d'être au premier qui est dans ce genre et de connaître ce qu'est le premier, de même que s'il étudie les premières prémisses, il doit connaître la première d'entre elles, qui est cause de l'assentiment dans toutes <ces prémisses>, et de rapporter tout ce qui est dans ce genre à ce premier.

**H** Après avoir dit que le premier des principes est celui au sujet duquel il est impossible de se tromper, il a exposé la cause de cela en disant : « *Car il doit être nécessairement très clair et le plus connu, puisque tous les hommes se trompent au sujet de la chose qu'ils ne connaissent pas* ». Il veut dire : (345) nous avons décrit le premier dans la connaissance comme étant celui au sujet duquel il n'est pas possible de se tromper uniquement parce que ce principe est nécessairement pour nous plus clair et plus manifeste que toutes les choses. <Or>, on ne peut se tromper sur ce qui est ainsi, car les hommes ne se trompent qu'au sujet de qu'ils ne connaissent pas, ou dont la connaissance n'est pas très claire

**I** Ensuite il a dit : «*Et celui qui connaît l'être, doit connaître véritablement le principe sans hypothèse, car ce principe en est dépourvu*». Il veut dire : celui qui connaît <l'être doit connaître> le principe véritable, parce qu'il n'a pas de contraire, car son

contraire est le faux.

**K** Ensuite il a dit : « *Mais celui qui connaît l'être doit nécessairement l'admettre, car il en a nécessairement besoin* ». Il veut dire : car, celui qui l'accepte parvient à connaître les êtres, et en général, quiconque a un savoir ou prétend en avoir un doit admettre ce principe.

**L** Ensuite il a dit : « *Il est donc manifeste que le principe en vérité et le plus stable de tous est celui que nous venons de décrire et que nous allons énoncer* ». Il veut dire : puisque cela a été établi, il est donc manifeste que le principe véritable, qui est le plus vrai de toutes les choses, doit être qualifié comme nous l'avons mentionné. C'est à dire, qu'il ne peut être expliqué par autre chose et qu'il est tellement évident qu'il ne peut être sujet d'erreur, ni expliqué par d'autres <principes>. <Reste donc> à montrer quel est ce principe qui est selon cette caractéristique.

## Texte 9, 1005b19-1006a20<sup>1</sup>, p. 346-349

### Aristote a dit :

Mais, nous devons d'abord déterminer qu'il est impossible qu'une même chose soit simultanément **[20]** dans deux choses sous le même rapport, et toutes les autres choses qui lui sont semblables seront déterminées<sup>2</sup> pour nos besoins dans les questions logiques obscures<sup>3</sup>. Tel est le plus stable de tous les principes, car il possède la distinction que nous avons énoncée<sup>4</sup>. En effet, il est impossible à quiconque de penser que l'affirmation et la négation sont une seule chose, comme **[25]** ce que certains hommes ont cru au sujet de ce que dit Héraclite, car il n'est pas nécessaire de penser que ce que l'on dit est nécessairement vrai. Mais si cela est possible, les contraires peuvent exister dans une même chose. C'est pourquoi, nous devons d'abord déterminer aussi dans cette prémisse les déterminations habituelles<sup>5</sup>, car si dans la

---

<sup>1</sup> Dans ce passage, Aristote pose le plus ferme et le plus sûr de tous les principe, à savoir, le principe de non contradiction, pour montrer par la suite, l'impossibilité de recourir à une démonstration apodictique.

<sup>2</sup> Toutes les éditions françaises utilisent le verbe « *ajouter* », alors que le traducteur arabe utilise « *distinguer* ».

<sup>3</sup> Même si nous comprenons qu'il est question du principe de non-contradiction, il n'est pas aussi explicite que ce que nous pouvons lire dans les différentes éditions françaises, notamment en ce qui concerne la deuxième partie de ce principe : « *Il est impossible qu'une même chose appartienne et n'appartienne pas en même temps, au même sujet et sous le même rapport, sans préjudice de toutes les autres déterminations qui peuvent être ajoutées pour parer aux difficultés logiques* », trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1986, p. 195. Par ailleurs, ce principe est exposé à diverses reprises dans le corpus aristotélicien, entre autres, dans les *Seconds analytiques*, I, 11, 77a10-22 ; *De l'interprétation*, 6, 17a34.

<sup>4</sup> Aristote fait allusion à la définition du principe de non-contradiction, qui a été formulé au passage 1005b12-13 : « *Le principe le plus ferme de tous se définit comme étant celui au sujet duquel il est impossible de se tromper* », trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1986, p. 194

<sup>5</sup> Cette proposition est entre parenthèse dans les deux éditions françaises, avec cette différence que le texte établi par B. Cassin et M. Narcy est davantage proche du texte arabe que celui d'A. Jaulin. En effet, elle écrit : « *Ajoutons aussi à cette proposition les spécifications habituelles* », p. 153, tandis que

contradiction<sup>1</sup>, un contraire s'oppose à un autre, il est manifeste que personne ne peut croire que [30] la négation et l'affirmation existent simultanément, parce que, celui qui commet cette erreur doit concevoir que les contraires existent simultanément. C'est la raison pour laquelle, tous ceux qui font usage de la démonstration parviennent à cette opinion ultime, car elle est par nature antérieure à toutes les autres opinions générales et communes<sup>2</sup>. [35] <Pourtant>, certains hommes, comme nous l'avons dit, prétendent qu'il est possible [1006a] de penser que l'affirmation et la négation sont en même temps une seule chose, suivant ce que nous avons caractérisé<sup>3</sup>, et beaucoup de physiciens tiennent ce propos. Quant à nous, nous avons soutenu que l'affirmation et la négation ne peuvent exister simultanément. C'est pourquoi nous avons montré que ce principe est le plus ferme [5] de tous les principes. <Or>, parmi les hommes, il y a ceux, qui par ignorance et par manque d'instruction<sup>4</sup>, entreprennent de démontrer ce principe, car c'est de l'ignorance et un manque d'instruction que de ne pas savoir ce qu'il faut rechercher par démonstration de ce qu'il ne faut pas rechercher<sup>5</sup>. D'une façon générale, il est, en effet, impossible de tout démontrer, car si cela était possible, les choses seraient infinies<sup>6</sup>, si bien que même ainsi, il n'y aura pas non plus de démonstration. [10] Et, s'il y a des choses dont il ne faut pas rechercher de démonstration, personne ne peut dire qu'il existe un autre principe semblable à celui-ci et plus antérieur<sup>7</sup>. <Cependant>, il est possible de démontrer par réfutation<sup>8</sup> que cette chose est impossible<sup>9</sup>, pourvu que celui qui est questionné dise quelque chose<sup>10</sup>. Et s'il ne dit rien, il est ridicule de chercher à discuter avec celui qui ne dit rien, car un tel homme, en tant que tel, est semblable [15] à une plante. Et s'il prétend qu'il existe une différence entre

---

dans la deuxième édition française, nous lisons : « *Considérons que sont ajoutés à cet énoncé aussi les déterminations habituelles* », p. 125.

<sup>1</sup> Le traducteur utilise un terme d'emprunt calqué du grec « *antiphaséos* », comme cela était la coutume chez les premiers traducteurs arabes, du fait de l'insuffisance de cette langue pour rendre compte de tous les concepts de la philosophie grecque.

<sup>2</sup> C'est-à-dire, *les axiomes*. Par ailleurs, c'est ici que s'achève le chapitre 3. Or, il est rare de voir Averroès ne pas respecter le découpage du texte d'Aristote, car la plupart du temps, ses découpages correspondent à quelques mots près à la structure originale du texte, à l'exception des derniers chapitres du livre *Gamma*.

<sup>3</sup> Le sens est légèrement différent des deux traductions françaises : « *Et qu'il est possible de penser ainsi* », A. Jaulin, p. 154 ; « *Et affirment soutenir cette position* », B. Cassin, p. 127.

<sup>4</sup> Cette proposition est absente dans la traduction d'A. Jaulin alors qu'elle est présente dans le texte édité par B. Cassin et M. Narcy : « *Par manque de formation* », p. 127.

<sup>5</sup> L'ignorance, dont il est question dans ce passage est celle qui est exposée au chapitre 3, 1005b3, à savoir l'ignorance des analytiques.

<sup>6</sup> « *On irait à l'infini* », p. 154.

<sup>7</sup> Les traductions d'A. Jaulin et B. Cassin sont nettement plus claires : « *Ils ne sauraient dire lequel mérite davantage, selon eux, d'être un principe de cette sorte* », p. 154 ; « *Quel principe ils jugent avoir davantage cette caractéristique, ils ne pourraient le dire* », p. 127.

<sup>8</sup> C'est en ayant recours à la méthode dialectique qu'Aristote va montrer et poser dans la suite du texte le principe de non-contradiction et du tiers exclu après avoir réfuté les détracteurs de ces deux principes.

<sup>9</sup> C'est à dire, qu'il est impossible que le même soit et ne soit pas.

<sup>10</sup> Ce passage nous montre l'importance de la dialectique pour établir le principe de non-contradiction et du tiers exclu. L'importance des raisonnements dialectiques dans l'établissement des principes est exposé dans les *Topiques*, I, 2, 101a36.

la démonstration par réfutation et la démonstration simple, car celui qui produit une démonstration croit la produire à partir d'un premier connaissable et que la cause de ce premier est quelque chose d'autre, cela est une réfutation et non une démonstration<sup>1</sup>. La première de toutes ces choses est donc d'établir que, soit le discours affirme quelque chose, soit il le nie<sup>2</sup>.

### Commentaire 9, p. 348-349

**A (348)** Après avoir caractérisé le plus connu de tous les principes par toutes les caractéristiques qui lui sont propres, en tant qu'il est premier dans la connaissance, il a entrepris de faire connaître quel est ce principe auquel s'applique ces caractéristiques en disant : «*Mais, nous devons d'abord déterminer qu'il est impossible qu'une même chose soit simultanément dans deux choses sous le même rapport, et toutes les autres choses qui lui sont semblables seront déterminées pour nos besoins*». Il veut dire : puisqu'il a été établi que celui qui pratique cette science étudie les principes de la connaissance, en ce sens qu'il doit d'abord les comptabiliser comme étant connus par eux-mêmes, il doit, en premier lieu, distinguer le principe qui ne peut pas permettre à l'homme d'étudier sans qu'il soit admis par celui qui parle, <à savoir>, qu'il est impossible que deux choses opposées puissent exister simultanément au même moment et sous le même rapport. Il n'a exigé «*sous le même rapport*» que parce que deux choses opposées peuvent exister simultanément dans une seule chose selon deux points de vue, comme la maternité et la paternité, le grand et le petit, car **(349)** une même chose pourrait être grande et petite par relation à deux choses. **B** Et quand il dit : «*Et toutes les autres choses qui lui sont semblables*» il veut dire : tous les principes qui sont semblables dans la connaissance à ce principe. Par exemple, les expressions ont des significations définies et les définitions sont des choses nécessaires.

**C** Ensuite il a dit : «*Tel est le plus stable de tous les principes, car il possède la détermination que nous avons énoncée* ». Il veut dire : dire que les opposés ne se réunissent pas simultanément dans une seule chose selon un seul point de vue, constitue le principe le plus connu de tous. En effet, il est celui sur lequel s'applique les caractéristiques du premier, je veux dire, qu'il est plus clair de toutes les prémisses, que personne ne peut se tromper à son sujet et que tout ce que nous montrons ne s'explique que par cette prémisse, car chaque démonstration n'est telle que par la possession de cette prémisse.

---

<sup>1</sup> «*Celui qui cherche à faire une démonstration aura l'air de faire une pétition de principe, tandis que si un autre est l'auteur d'une telle pétition de principe, il y aura réfutation et non démonstration* », p. 155. B ; Cassin et M. Narcy traduisent différemment : «*Celui qui ferait une démonstration revendiquerait visiblement ce qui est en question au départ, tandis que, si un autre était responsable d'une revendication de ce genre, il y aurait réfutation et non démonstration* », p. 127. Idem pour J. Tricot, p. 199

<sup>2</sup> Le sens de cette proposition est différent des éditions occidentales, car la première chose qu'il faut demander à l'adversaire n'est pas d'affirmer ou de nier l'existence de quelque chose, mais plutôt de signifier quelque chose qui a un sens pour lui-même et pour les autres : «*Le principe pour toutes les argumentations de cette sorte n'est pas de réclamer qu'on dise qu'une chose est ou n'est pas, mais de signifier quelque chose* », p. 155. «*Le point de départ dans tous les cas de ce genre n'est pas de réclamer qu'on dise que quelque chose est ou bien n'est pas* », *La Décision du sens*, p. 127. Est-ce pour cette raison qu'elle n'est pas commentée par Averroès ?

**D** Ensuite il a dit : *«En effet, il est impossible à quiconque de penser que l'affirmation et la négation sont une seule chose, comme ce que certains hommes ont cru au sujet de ce que dit Héraclite»*. Il veut dire : nous n'avons dit que ce principe est celui que nous avons décrit, que parce que personne ne peut se tromper à son sujet, je veux dire, que la négation et l'affirmation sont une seule chose en elle-même, à l'instar d'Héraclite, dont on a rapporté qu'il soutenait cette opinion.

**E** (350) Ensuite il a dit : *« Car il n'est pas nécessaire de penser que ce que l'on dit est nécessairement vrai»*. Il veut dire : ce que cet homme dit n'est ni vrai ni ne doit l'être, car ce n'est pas parce que chaque fois que quelqu'un pense ou opine que cela doit être vrai, si bien que les hommes consentiraient simultanément aux contradictoires par les contradictoires.

**F** Ensuite, il a dit : *« Mais si cela est possible, les contraires peuvent exister dans une même chose»*. Ce qu'il a dit est manifeste, car si un homme est convaincu au sujet d'une certaine chose qu'elle est nécessaire tandis qu'elle est rejetée par un autre, et que les deux convictions sont vraies, l'affirmation et la négation existeraient simultanément dans une seule chose en elle-même.

**G** Ensuite il a dit : *«C'est pourquoi, nous devons d'abord déterminer aussi dans cette prémisse les déterminations habituelles, car si dans la contradiction, un contraire s'oppose à un autre, il est manifeste que personne ne peut penser que la négation et l'affirmation existent simultanément»*. Il veut dire : c'est pourquoi, ce que nous devons dire au sujet du succès de cette prémisse, selon laquelle l'affirmation et la négation ne se réunissent pas simultanément, doit être selon ce que nous avons coutume de dire pour vaincre ce groupe qui n'admet pas ce principe, puisqu'il est en lui-même manifeste que la négation et l'affirmation ne peuvent se réunir en même temps dans une seule chose.

**H** Ensuite il a dit : *«Parce que, celui qui commet cette erreur doit concevoir que les contraires existent simultanément»*. Il veut dire : la première chose qui s'ensuit nécessairement pour celui qui commet cette erreur, c'est d'être convaincu que les deux contraires existent (351) simultanément dans une seule chose en acte, de sorte qu'une chose sera simultanément chaude et froide, absente et existante. <Or>, cela est impossible.

**I** Ensuite il a dit : *«C'est la raison pour laquelle, tous ceux qui font usage de la démonstration parviennent à cette opinion ultime, car elle est par nature antérieure à toutes les autres opinions générales et communes»*. Il veut dire : pour le bien-fondé de cette conviction, nous attestons que chaque personne faisant usage de la démonstration, et en général, du syllogisme, doit poser cette opinion, je veux dire que, les contraires ne se réunissent pas, faute de quoi, il sera impossible de démontrer et de produire un raisonnement sur quoi que ce soit. C'est pourquoi, cette opinion est antérieure à toutes les autres et qu'elle est naturellement commune à tous, car toute discussion et toute émulation n'est vraie que par elle.

**K** Ensuite il a dit : *« <Pourtant>, certains hommes, comme nous l'avons dit, prétendent qu'il est possible de penser que l'affirmation et la négation sont en même temps une même chose suivant ce que nous avons caractérisé»*. Il veut dire : mais comme nous l'avons dit, il existe des hommes qui pensent que l'affirmation et la négation renvoient à une seule notion. Et quand il dit : *« C'est pourquoi, nous avons montré que ce principe est le plus stable de tous les principes »*, il veut dire : sans le rejet de ce principe par certains hommes, il ne l'aurait pas évoqué, mais, étant donné que celui qui supprime ce principe supprime toute la sagesse, il faudrait qu'il prenne soin de son succès et faire connaître les impossibilités absurdes qui affectent cette

opinion.

**L** Puisque cette opinion n'est pas objet de démonstration et qu'il n'a recours pour son succès qu'aux arguments connus et admis que personne ne peut pas **(352)** ne pas admettre, et que certains hommes se trompent également au sujet de cette notion en pensant qu'elle peut faire l'objet de démonstration, il a dit : «<Or>, *parmi les hommes, il y a ceux, qui par ignorance et par manque d'instruction, entreprennent de démontrer ce principe, car c'est de l'ignorance et un manque d'instruction que de ne pas savoir ce qu'il faut rechercher par démonstration de ce qu'il ne faut pas rechercher*». Il veut dire : parmi les hommes, il y a ceux qui sont convaincus qu'il est possible de démontrer la prémisse selon laquelle les contraires ne se réunissent pas, à cause de leur manque d'instruction dans la science de la logique et de leur ignorance de la différence entre les choses qui ont besoin d'une démonstration de celles qui n'en n'ont pas besoin.

**M** Ensuite il a dit : «*En effet, d'une façon générale, il est impossible de tout démontrer, car si cela était possible, les choses seraient infinies, si bien que même ainsi, il n'y aura pas non plus de démonstration*». Il veut dire : nous avons dit qu'il est impossible de démontrer ce principe, uniquement parce que si nous démontrons ce principe, qui est le plus connu de tous, toutes les choses feraient, en général, l'objet de démonstration. <En outre>, si les principes de la démonstration sont l'objet de démonstration et que chaque démonstration n'est démontrée qu'à partir de principes, chaque démonstration devra avoir une démonstration, et cela à l'infini. <Or>, s'il en est ainsi, il n'y aura absolument pas de démonstration<sup>1</sup>. **N**) C'est ce qu'il a signifié quand il a dit : « *Si bien que même ainsi, il n'y aura pas non plus de démonstration* », c'est-à-dire le passage à l'infini.

**O** Ensuite il a dit : «*Et, s'il y a des choses qu'il ne faut pas rechercher par démonstration, personne ne peut affirmer qu'il existe un autre principe semblable à celui-ci et plus antérieur. (353) <Cependant>, il est possible de démontrer par réfutation que cette chose est impossible, pourvu que celui qui est questionné dise quelque chose*». Il veut dire : si nous posons que parmi les choses il y a celles qui peuvent faire l'objet d'une démonstration et celles qui ne peuvent pas, alors, personne ne peut vérifier la validité de ce principe par une démonstration si ce n'est par réfutation, à condition que celui qui est interrogé à ce sujet dise quelque chose. C'est à dire, qu'il dise quelque chose de compréhensible. <En d'autres termes>, il n'a dit cela que parce que celui qui dit quelque chose de compréhensible a déjà posé ce principe, je veux dire, que les opposés ne se réunissent pas.

**P** Ensuite il a dit : «*Nous déclarons qu'il existe une différence entre la démonstration par réfutation et la démonstration simple, car celui qui produit une démonstration pense la produire à partir d'un premier connaissable et que la cause de ce premier est quelque chose d'autre, cela est une réfutation et non une démonstration* ». Il n'a dit cela que parce que celui qui n'admet pas ce principe ne peut produire ni une démonstration valide ni une réfutation, car celui qui établit une démonstration par réfutation, la prend uniquement comme étant cause de ce qui n'est pas une cause. C'est pourquoi, il ne revient pas à celui qui nie ce principe de produire ni une démonstration ni une réfutation. Et, si cela est ainsi, aucune des deux démonstrations ne se différenciera de l'autre jusqu'à ce que l'un prétende qu'il est possible d'établir

---

<sup>1</sup> Averroès fait allusion au raisonnement aristotélicien par l'absurde, exposé dans les *Seconds analytiques*, I, 3, 72b5-15, afin de montrer la nécessité de ne pas chercher la cause de la cause, puisqu'en agissant ainsi, aucun savoir et aucune connaissance ne sera possible

une démonstration de ce principe par réfutation, car si les opposés sont vrais, il n'y aura absolument pas de réfutation.

## Texte 10, 1006a18-b11<sup>1</sup>, p. 354-355

### Aristote a dit :

Le principe pour toutes ces choses<sup>2</sup> est donc d'établir, que soit le discours affirme quelque chose, [20] soit il le nie, et il convient à chacun de penser que c'est cela le principe singulier et connu<sup>3</sup>, <mais>, Il est nécessaire que le propos de celui qui parle signifie quelque chose pour lui-même et pour les autres s'il dit quelque chose, car si cela n'est pas ainsi, il ne peut débattre ni avec lui-même ni avec les autres. Si <par contre> quelqu'un reconnaît cela, il y aura démonstration, car il reconnaît qu'il existe quelque chose [25] de défini et de déterminé<sup>4</sup>. <Mais> la cause de l'existence de cette chose<sup>5</sup> est due à celui qui a produit la démonstration, et qui plus est, à celui qui est contraint de l'établir<sup>6</sup>, car en niant le discours, il est contraint de l'établir par le discours<sup>7</sup>. En premier lieu, il est donc manifeste que cet énoncé est vrai, car le nom prouve [30] l'affirmation de la chose ou sa négation, et si cela est ainsi, l'affirmation de la chose et sa négation ne sont pas simultanément. En outre, si le nom « homme » signifie une seule chose,

---

<sup>1</sup> Dans ce passage, Aristote achève son investigation sur la possibilité d'établir le principe de non-contradiction par réfutation avant de passer au développement de l'idée selon laquelle le nom ne peut avoir toutes les significations simultanément.

<sup>2</sup> C'est à dire « toutes les argumentations de cette sorte »

<sup>3</sup> Cette première proposition est une reprise de la dernière proposition du texte neuf. Or, comme nous l'avons dit, son sens est différent des traductions françaises. En effet, si on ne suit que le texte arabe, Aristote énonce le principe de non-contradiction et affirme qu'il doit être admis par tous comme étant le premier principe le plus connu. Or, dans ce passage, il s'adresse aux adversaires de ce principe, en disant que la première chose qu'ils doivent admettre n'est pas d'affirmer ou de nier une chose, car c'est là une pétition de principe, mais d'admettre que ce qu'il dit signifie quelque chose pour lui et pour autrui : « *Le principe pour toutes les argumentations de cette sorte n'est pas de réclamer qu'on dise qu'une chose est ou n'est pas, car on pourrait peut être concevoir que c'est faire une pétition de principe, mais qu'on signifie au moins quelque chose pour soi-même et pour un autre* », *Métaphysique*, p. 154-155. Idem pour le texte établi par B. Cassin et J. Tricot.

<sup>4</sup> Un des procédés utilisés par les traducteurs et qui est également repris par Averroès, consiste à juxtaposer deux synonymes lorsque la langue arabe le permettait. Ainsi, pour rendre compte de l'idée de quelque chose de déterminée, Astât emploie successivement les termes « *mahdoudan* » et « *moutanahiyān* »

<sup>5</sup> C'est à dire, la pétition de principe.

<sup>6</sup> Le texte arabe ne contient pas la négation qu'on retrouve dans toutes les éditions occidentales. Ce qui va nous donner un sens complètement différent, puisque les responsables de cette pétition de principes sont à la fois ceux qui cherchent à démontrer le principe et ceux qui le nient. Or, c'est seulement la deuxième catégorie qui est concernée « *Cependant, le responsable en sera non celui qui cherche à démontrer, mais celui qui soutient l'argument* », A. Jaulin, p. 155.

<sup>7</sup> Le texte arabe ne contient pas les propositions suivantes : « *De plus, celui qui concède cela a concédé qu'il y a quelque chose de vrai sans démonstration : par conséquent, il n'est pas vrai que tout serait ainsi et non ainsi* », p. 155.



cette chose sera « un animal bipède ». Je dis que le nom « homme » signifie une seule signification seulement si cette chose<sup>1</sup> est dite homme en tant qu'il est véritablement un homme<sup>2</sup>. Et, si quelqu'un dit que le nom signifie plusieurs choses, [1006b] sauf que ces choses sont limitées, il n'y aura pas de différence entre son propos et le premier propos, car il est possible de donner plusieurs noms pour chaque chose, et dont chaque nom s'accorde avec l'énoncé et la définition de cette chose<sup>3</sup>. <Par exemple>, si quelqu'un dit que le nom « homme » ne signifie pas une seule chose, mais plusieurs, et que l'une d'elles a pour énoncé et pour définition « un animal bipède », et s'il prétend que le nom « homme » signifie la chose qui a été définie par cet énoncé et <signifie> beaucoup d'autres choses qui sont définies par d'autres énoncés, sauf que ces choses sont limitées en nombre, [5] nous dirons qu'il est possible de poser un nom propre pour chacune de ces choses conformément à leurs définitions. Mais, si quelqu'un dit que cela n'est pas possible<sup>4</sup>, et prétend qu'un seul nom désigne plusieurs choses infinies, il est manifeste que ce nom n'aura en aucun cas de définition. En effet, ce qui ne signifie pas une seule chose ne signifie rien, et si les mots ne signifiaient rien, les discussions entre nous seraient détruites, et à vrai dire avec soi-même, [10] car celui qui ne comprend pas qu'une chose est une, ne peut en aucun cas comprendre quoi que ce soit<sup>5</sup>. Mais s'il le peut, il sera possible de donner un seul nom à cette chose comprise.

### Commentaire 10, p. 356-360

**A** (356) Quand il dit : « *Et il convient à chacun de penser que c'est cela le principe singulier et connu* », il veut dire par cette proposition que l'affirmation et la négation ne se réunissent pas en même temps.

**B** Ensuite il a entrepris d'argumenter en faveur de cette signification par des considérations, dont l'adversaire renégat ne peut se défaire en disant : « *Il est nécessaire que le propos de celui qui parle signifie quelque chose pour lui-même et pour les autres s'il dit quelque chose* ». Il veut dire : nous disons que parmi les choses que l'homme doit admettre est que le propos de celui qui parle, c'est-à-dire qui prononce des noms, est une preuve de ce qu'il a en lui-même et ce qu'il y a aussi chez son interlocuteur, si celui qui parle dit quelque chose de compréhensible.

**C** Ensuite il a dit : « *Car si cela n'est pas ainsi, il ne peut débattre ni avec lui-même ni avec les autres* ». Il veut dire : si ce que signifie le terme n'est compris ni par lui ni par celui qui l'écoute, alors il ne peut débattre par le discours ni avec lui-même ni avec les autres.

**D** Ensuite il a dit : « *Si <par contre> quelqu'un reconnaît cela, il y aura*

---

<sup>1</sup> C'est à dire « animal bipède ».

<sup>2</sup> « *Si « animal bipède » est un humain, toutes les fois que quelque chose est un humain, « animal bipède » sera l'être de l'humain* », p. 155.

<sup>3</sup> Jaulin traduit par : « *Peu importe qu'on affirme qu'il y a plusieurs significations <du même mot> pourvu qu'elles soient limitées, car on pourra donner un nom différent pour chaque définition* », p. 155. Idem pour la traduction de B. Cassin et m. Narcy.

<sup>4</sup> Nous avons pris le parti de supprimer la répétition de l'argument d'Aristote afin de moins alourdir le texte.

<sup>5</sup> « *On ne peut rien penser si on ne pense pas une seule chose* », p. 156.

*démonstration, car il reconnaît qu'il existe quelque chose de défini et de déterminé*». Il veut dire : si quelqu'un admet que les termes ont des significations propres, il a admis la démonstration et ce principe à partir duquel la démonstration se construit, car il reconnaît que les termes signifient des choses définies et finies et non des choses différentes, au lieu de signifier l'opposition, comme cela s'ensuit nécessairement pour celui qui soutient que la négation et l'affirmation sont une seule chose, comme lorsque nous disons « *homme* » et « *non homme* ».

**E (357)** Ensuite il a dit : « *<Cependant>, la cause de l'existence de cette chose n'est pas due à celui qui a produit la démonstration* ». Il veut dire : la cause de l'assentiment <en faveur> de l'existence de ce principe vient de celui qui produit une démonstration pour le nier, car en le niant par la démonstration, il sera nécessairement contraint d'admettre la démonstration.

**F** Et quand il dit : « *Mais, à celui qui est contraint de l'établir, car en niant le discours, il est contraint de l'établir par le discours* ». Il veut dire : mais à celui qui est contraint de l'admettre à cause de ce qu'il a nié, car celui qui nie le discours est contraint de l'établir par le discours, puisqu'on ne nie le discours que par le discours. <En effet>, il est contraint de nier le discours parce que le discours ne produit une signification que s'il admet que les contraires ne se réunissent pas et que les noms signifient des choses déterminées.

**G** Ensuite il a dit : « *En premier lieu, Il est donc manifeste que cet énoncé est vrai, car le nom prouve l'affirmation de la chose ou sa négation* ». Il veut dire : si les termes possèdent des signes que nous comprenons, il y a donc un terme qui signifie l'affirmation de la chose et un terme qui signifie sa négation.

**H** Ensuite il a dit : « *Et si cela est ainsi, l'affirmation de la chose et sa négation ne sont pas simultanément* ». C'est-à-dire, qu'elles ne signifient pas une seule notion.

**I** Et étant donné que débattre avec ceux-là se construit sur l'idée que les termes ont des significations définies, car il y a des notions définies, il a entrepris de le montrer en disant : « *En outre, si le nom « homme » désigne une seule chose, cette chose sera « un animal bipède »* ». Il veut dire : si le nom « homme » signifie une seule notion et que cette notion possède une définition, cela sera « animal bipède ».

**K (358)** Et étant donné que le nom « homme » pourrait se dire par emprunt à ce qui en est semblable par la forme, il a dit : « *Je dis que le nom « homme » signifie une seule signification seulement si cette chose est dite homme en tant qu'il est véritablement un homme* ». Il veut dire : je dis que le nom « homme » ne signifie une seule notion que si nous le prenons comme signifiant le sens véritable qui lui a été attribué au préalable, à savoir, l'homme vivant et parlant, et non si nous le prenons comme signifiant par emprunt, car il signifiera dès lors plus d'une signification.

**L** Ensuite il a dit : « *Et, si quelqu'un dit que le nom signifie plusieurs choses, sauf qu'elles sont limitées, il n'y aura pas de différence entre son propos et le premier propos* ». Il veut dire : si on nous objecte que chaque nom possède plusieurs significations, sauf qu'elles sont limitées en nombre, il n'y aura ni distinction ni différence entre ce propos et le propos qui dit que chaque nom signifie une seule notion.

**M** Ensuite il a exposé la cause de cela en disant : « *Car il est possible de poser plusieurs noms pour chaque chose, dont chaque nom s'accorde avec l'énoncé et la définition de cette chose* ». Il veut dire : il n'y a pas de différence entre les deux propos uniquement parce que si l'adversaire admet qu'il y a des noms qui signifient plusieurs choses mais qui sont limitées en nombre, il sera possible de signifier chacune de ces choses par un nom propre, de sorte, que chaque nom signifiera ici une seule signification qui s'accorde sa définition.

**N (359)** Ensuite, il a exposé un exemple en disant : « *Par exemple, si quelqu'un dit que le nom « homme » ne désigne pas une seule chose, mais plusieurs, et que l'une d'elles a pour énoncé et pour définition « un animal bipède », et s'il prétend que le nom « homme » signifie la chose qui a été définie par cet énoncé et <signifie> beaucoup d'autres choses qui sont définies par d'autres énoncés, sauf que ces choses sont limitées en nombre, [5] nous dirons qu'il est possible de poser un nom propre pour chacune de ces choses conformément à leurs définitions* ». Il veut dire : par exemple, que quelqu'un dise que le nom « homme » signifie non pas une seule signification mais plusieurs, et que l'une d'elles est ce que nous définissons par « animal bipède », et que chacune des autres significations que ce nom signifie possède une définition, nous disons qu'il est possible de poser pour chacune de ces significations un nom selon sa définition, de sorte que, les choses qui sont signifiées par les noms et les définitions seront des choses identiques.

**O** Ensuite il a dit : « *Mais, si quelqu'un dit que cela n'est pas possible<sup>1</sup>, et prétend qu'un seul nom signifie plusieurs choses infinies, il est manifeste que ce nom n'aura en aucun cas de définition* ». Il veut dire : mais si quelqu'un dit que le nom ne peut signifier au sujet du signifiant une seule signification mais des significations infinies en nombre, il est manifeste qu'il s'ensuivra nécessairement de ce propos que les noms n'auront en aucun cas de définitions.

**P (360)** Ensuite il a dit : « *En effet, ce qui ne signifie pas une seule chose ne signifie rien* ». Il veut dire : car ce qui signifie un infini n'a pas une nature définie, et ce qui n'a pas une nature définie, n'est pas déterminé, et ce qui signifie un indéterminé ne signifie rien.

**Q** Ensuite il a dit : « *Et si les mots ne signifiaient rien, les discussions entre nous seraient détruites, et à vrai dire avec soi-même, car celui qui ne comprend pas qu'une chose est une, ne peut en aucun cas comprendre quoi que ce soit* ». Il veut dire : si nous ne comprenons aucune notion, aucun nom ne signifiera une seule signification, et, si les noms ne signifient pas une seule signification, la discussion et la dispute seront alors détruites. De la même manière, si nous ne comprenons aucune signification, la discussion avec soi-même sera détruite, je veux dire, entre nous et nos âmes lorsque nous réfléchissons et nous déduisons le raisonnement, car, celui qui ne peut pas comprendre qu'une chose est une, ne peut absolument ni comprendre ni penser quoi que ce soit.

**R** Ensuite il a dit : « *Mais s'il le peut, il sera possible de donner un seul nom à cette chose comprise* ». Ce qu'il a dit est en soi manifeste, car celui qui pose qu'un nom signifie une seule signification a compris qu'il y a une seule signification, et celui qui a compris qu'il y a une seule signification peut lui poser un nom qui la signifie. Quant à celui qui n'a pas compris cela, il ne peut absolument poser aucun nom.

## Texte 11, 1006b11-31<sup>2</sup>, p. 361

---

<sup>1</sup> Nous avons pris le parti de supprimer la répétition de l'argument d'Aristote afin de moins alourdir le texte.

<sup>2</sup> L'objet de ce texte est de continuer la démonstration relative à l'idée selon laquelle un nom ne doit avoir qu'une seule signification par la définition.

## Aristote a dit :

[11] Admettons donc, comme on l'a dit au début, que le nom signifie une seule chose et qu'un nom est relatif à une seule chose<sup>1</sup>. Si donc cela est ainsi, il n'est pas possible que le nom « homme » en tant que tel signifie « non-homme », si le nom « homme » signifie non seulement une seule notion [15] mais aussi une seule chose. <Toutefois>, en disant qu'il signifie une seule chose, nous n'entendons pas par là qu'il pourrait être prédiqué sur une seule chose, car de la sorte, si le nom de « distrait<sup>2</sup> », « blanc », « homme » signifient une seule chose, ces noms deviendraient simultanément un seul nom<sup>3</sup>, et il n'y aura qu'un seul nom pour les choses qui coïncident par le nom et la définition<sup>4</sup>. Et il ne sera pas possible qu'une même chose soit et ne soit pas simultanément dans un état excepté par homonymie, comme lorsque nous disons qu'il est possible que [20] d'autres appellent « non-homme » ce que nous appelons « homme ». Sauf que ce que nous examinons à présent n'est pas de savoir si le nom « homme » et « non-homme » sont simultanément, mais s'il est possible que l'homme soit et ne soit pas simultanément. En effet, si cela n'est pas ainsi et qu'un même nom signifie « être homme » et « ne pas être homme », il est manifeste que le nom qui signifie « ne pas être homme » signifie « être homme », de sorte que celui qui dit « être homme » signifiera « ne pas être homme » [25] et ces deux propositions seront une. <Or>, les choses multiples ne seront une que si leurs énoncés et leurs définitions sont un, comme le vêtement et la tunique, de sorte que si ces deux termes sont une seule chose, celui qui dit « être homme » et « ne pas être homme » signifierait une seule chose. Mais nous avons montré que ces propositions signifient des choses différentes. Il est donc nécessaire que tout ce qui est appelé véritablement homme soit un animal bipède, [30] car c'est cette chose que signifie le nom « homme », et si cela est nécessaire, il ne peut pas ne pas être un animal bipède.

## Commentaire 11, p. 362-366

**A (362)** Après avoir montré qu'il y a nécessairement un nom qui signifie une seule signification, faute de quoi, la discussion sera détruite, il a dit: « *Le nom signifie une seule chose* ». Il veut dire : posons que le nom signifie une seule dénomination et qu'il est relatif à une seule chose.

**B** Ensuite il a dit : « Si donc *cela est ainsi, il n'est pas possible que le nom « homme » en tant que tel signifie « non-homme »* ». Il veut dire : si quelqu'un postule que

---

<sup>1</sup> Cette proposition est absente des deux éditions françaises.

<sup>2</sup> A. Jaulin traduit par « *musicien* », alors B. Cassin traduit par « *cultivé* »

<sup>3</sup> « *Auraient une seule signification* », p. 156

<sup>4</sup> Nous avons préféré traduire littéralement cette périphrase afin de montrer comment les premiers traducteurs traduisaient du grec lorsque la langue arabe était pauvre pour rendre compte des concepts philosophiques. Cependant, Averroès dans son commentaire à ce passage, utilise bien un terme proprement arabe afin de rendre compte du concept de synonymie, à savoir « *tawatoh* », p. 363.

L'unité de signification de chaque nom, impliqué dans la définition du nom qu'il faut distinguer de la pluralité de la prédication, est développée dans Dzêta 17, 1041a10-b9.

les noms signifient une seule chose, il ne peut poser les noms contraires comme signifiant une seule signification, par exemple, que le nom « homme » et « non-homme » signifient une seule signification.

**C** (363) Ensuite il a dit : « *<Toutefois>, en disant qu'il signifie une seule chose, nous n'entendons pas par là qu'il pourrait être prédiqué sur une seule chose, car de la sorte* ». Il veut dire : car, en disant que l'homme signifie une seule notion, nous ne voulons pas dire qu'il est prédiqué sur une seule chose, car les noms qui sont prédiqués sur une seule chose, à savoir les dérivés, ne signifient pas une seule notion, comme « *le blanc* » et « *le distrait* », mais nous voulons dire ici par la signification, la signification des noms non-dérivés.

**D** Et quand il dit : « *Car de la sorte, si le nom de « distrait<sup>1</sup> », « blanc », « homme » signifient une seule chose* », il veut dire : car, si en disant que l'homme signifie une seule chose, nous avons voulu dire qu'il est prédiqué sur une seule chose, le nom de « *blanc* » et de « *distrain* », signifieraient suivant cet exemple une seule signification, car ils sont prédiqués sur une seule signification, de sorte, que ces noms signifieraient une seule signification. C'est ce qu'il a voulu dire par son propos : « *Ces noms deviendraient simultanément un seul nom* ».

**F** Ensuite il a dit : « *Et il n'y aura qu'un seul nom pour les choses qui coïncident par le nom et la définition* ». Il veut dire : si ces choses s'accordent dans le nom et la définition, il n'y aura qu'un seul nom pour plusieurs choses, à savoir, celles qui sont appelées des synonymes.

**G** Ensuite il a dit : « *Et il ne sera pas possible qu'une même chose soit et ne soit pas simultanément dans un état excepté par homonymie, comme lorsque nous disons qu'il est possible que d'autres appellent « non-homme » ce que nous appelons « homme »* ». Il veut dire : il n'est pas vrai de dire qu'une chose existe et n'existe pas simultanément, à moins que d'autres que nous appellent l'être (364) non-être, et le non-être être, de sorte que l'être et le non-être seraient des homonymes, et que l'un sera utilisé par un groupe pour signifier la négation, et l'autre par un autre pour signifier l'affirmation. Excepté que, chaque nation a établi un terme propre pour l'affirmation et un terme propre pour la négation, si bien qu'il n'est pas possible que les deux termes signifient pour eux une seule chose.

**H)** Mais, s'il leur arrive ce qui est arrivé dans la langue des arabes, à savoir, que le nom de l'affirmation et de la négation soient des homonymes, il serait possible de réunir les deux termes, mais selon une seule signification et non selon deux significations opposées. Que l'ambiguïté existe dans la langue des arabes, cela est manifeste lorsqu'il a dit : « *Qu'est ce qui t'empêche de ne pas te prosterner<sup>2</sup>* », il veut dire, de te prosterner. Et lorsqu'il a dit (qu'il soit loué) : « *Dieu vous montre de vous égarer<sup>3</sup>* », il veut dire, de

---

<sup>1</sup> A. Jaulin traduit par « *musicien* », alors B. Cassin traduit par « *cultivé* »

<sup>2</sup> Ce verset est tiré de sourate Al A 'raf, verset 11 « *Qu'est ce qui t'empêche de te prosterner quand je te l'ai commandé* ». C'est un verset dans lequel Dieu ordonne à tous les anges de se prosterner devant Adam, à l'exception de l'ange déchu Iblis qui refuse catégoriquement de le faire. Selon les Ecritures, son refus viendrait du fait qu'il a été créé de feu, alors que le premier homme a été créé d'argile. Coran VII, 11

<sup>3</sup> Ce deuxième verset est relatif à la dernière proposition du verset (175) de la Sourate An-Nisâ' (Les femmes), dans laquelle sont rappelées les conditions d'héritage de la sœur et du frère s'ils décèdent. En effet, Après avoir énoncé ces conditions, Dieu clôt son propos avec cette maxime, en nous prescrivant de ne pas s'écarter de cette loi, car elle prémunit les hommes de l'erreur.

ne pas s'égarer. Cela est donc une négation par laquelle on veut dire l'affirmation et une affirmation par laquelle on veut dire la négation<sup>1</sup>.

**I** Et étant donné que cet examen est d'ordre linguistique, il a dit : « *Sauf que ce que nous examinons à présent n'est pas de savoir si le nom « homme » et « non-homme » sont simultanément, mais s'il est possible que l'homme soit et ne soit pas simultanément* ». Il veut dire : sauf que cet examen n'est pas celui que nous visons, je veux dire, est-ce que le nom de l'affirmation et de la négation peuvent être un seul nom pour une certaine nation, mais uniquement si la signification de la négation et de l'affirmation peuvent être une, de sorte que ce que nous comprenons de l'homme et de sa privation sera une seule **(365)** signification. <Or> si cela est ainsi, il sera nécessairement signifié par un seul nom, et les noms « homme » et « non-homme » seront parmi les noms paronymes et leurs définitions seront une et auront un seul nom.

**K)** C'est ce qu'il a voulu dire par son propos : « *En effet, si cela n'est pas ainsi et qu'un même nom signifie « être homme » et « ne pas être homme », il est manifeste que le nom qui signifie « ne pas être homme » signifie « être homme », de sorte que celui qui dit « être homme » signifiera « ne pas être homme » et ces deux propositions seront une* ». Il veut dire : si « être homme » ne signifie pas « ne pas être homme » ni ne sont des homonymes, mais que leurs puissances est celle d'un seul nom, comme le cas des noms paronymes, il est manifeste que le nom « homme » et « non-homme » auront une seule signification.

**L** Ensuite, il a entrepris de mentionner à quel moment cela arrive dans les noms, je veux dire, que les noms différents signifient un même signification en disant : « <Or>, *les choses multiples ne seront une que si leurs énoncés et leurs définitions sont un, comme le vêtement et la tunique* ». Il veut dire : les noms multiples ne signifient une seule notion que si les choses qui sont signifiées par plusieurs noms sont une par la définition comme le vêtement et la tunique, car leur définition est une quand bien même le nom n'est pas un.

**M** Ensuite il a dit : « *De sorte que si ces deux termes sont une seule chose, celui qui dit « être homme » et « ne pas être homme » signifierait une seule chose* ». Il veut dire : si la définition de « être homme » **(366)** et « ne pas être homme » <signifient> une seule signification, la signification de notre propos « homme » et « non-homme » sera une seule signification et il y'aura deux noms paronymes signifiant une seule signification.

**N** Ensuite il a dit : « *Mais nous avons montré que ces propositions signifient des choses différentes* ». Il veut dire : mais nous avons montré que la définition qui signifie « homme » est autre que celle qui signifie « non-homme » selon ce que nous avons dit, car si la définition était une, la discussion serait détruite.

**O** Ensuite il a dit : « *Il est donc nécessaire que tout ce qui est appelé véritablement homme soit un animal bipède, car c'est cette chose que signifie le nom « homme », et si cela est nécessaire, il ne peut pas ne pas être un animal bipède* ». Il veut dire : si la définition de l'un est autre que la définition de l'autre, le nom de l'homme véritable doit nécessairement et toujours signifier un animal bipède qui est sa définition, et à aucun moment il ne signifiera le non vivant bipède.

---

<sup>1</sup> C'est la première fois qu'Averroès recourt à la religion afin d'expliquer l'un des rares cas de figure où la négation et l'affirmation peuvent être employées pour signifier une seule chose.

**Aristote a dit :**

En effet, si quelqu'un dit qu'il est nécessaire que homme signifie ce qui ne peut pas ne pas être un homme, et si cela est ainsi, il n'est pas possible qu'il soit vrai de dire que la même chose est simultanément homme et non-homme. Cet argument [1007a] est également valide pour celui qui dit « ne pas être un homme », car celui qui dit « être un homme » signifie autre chose que « ne pas être un homme », de la même manière que « être blanc » signifie autre chose que « être un homme », excepté que, le nom « homme et non-homme » s'opposent fortement et davantage que le nom « blanc et homme ». Il est donc manifeste que chacun d'eux signifie autre chose que ce que signifie l'autre. Mais, si quelqu'un [5] dit que le nom « blanc » et « homme » signifient une même chose, nous lui dirons aussi ce que nous avons dit en premier lieu, à savoir que toutes les choses, et non seulement les choses qui s'opposent les unes aux autres, seront une<sup>1</sup>. <Toutefois>, si cela n'est pas possible, il en résulte ce que nous avons dit, si celui qui parle répond à la question qu'on lui a posée. Mais s'il nous interroge de manière simple sur les négations, nous ne répondrons pas [10] à ce qu'il demande, car il est possible qu'une même chose soit homme, blanc et beaucoup d'autres choses. Pourtant, si on nous demande s'il est vrai de dire que cette chose est ou non un homme, on doit répondre par un nom qui signifie une seule chose sans ajouter à notre propos « blanc » et « grand ». En effet, il est impossible d'énumérer tous les accidents à cause de leur grand nombre, puisqu'ils sont infinis. [15] C'est pourquoi, il doit énumérer tout ce qui est infini ou n'en rien mentionner (*manque en grec*)<sup>2</sup>. En outre, même s'il demande à plusieurs reprises, si la même chose est homme et non-homme, il faut lui répondre que si la chose est un homme que c'est un homme, et que si ce n'est pas un homme que c'est un non-homme. Pourtant, malgré cela, il répond par l'affirmation à toutes les choses qui surviennent, qu'elles existent ou non. [20] En effet, celui qui fait cela, ne demande pas une recherche naturelle<sup>3</sup>.

Commentaire 12, p. 368-372

**A(368)** Quand il dit: « *En effet, si quelqu'un dit qu'il est nécessaire que homme signifie ce qui ne peut pas ne pas être un homme* » jusqu'à son propos : « *est simultanément homme et non-homme* », il veut dire : si l'adversaire admet de ce que nous avons dit, à savoir qu'il est nécessaire que celui qui dit homme signifie qu'il ne peut pas ne pas être un homme, il s'ensuit nécessairement pour lui qu'il n'est pas vrai de dire que la même

---

<sup>1</sup> La traduction de B. Cassin et M. Narcy semble être une traduction synthétique, car elle ne correspond ni au texte arabe ni au texte établi par A. Jaulin : « *Il s'ensuit ce que nous avons dit, pourvu qu'on réponde sur le point demandé* », p. 131

<sup>2</sup> L'éditeur nous signale que le texte est corrompu à cet endroit, puisque nous lisons en italique l'expression « *il manque en syriaque* ». Cependant, l'analyse du texte établi par A. Jaulin nous montre que le texte n'est pas corrompu.

<sup>3</sup> Bien que le sens soit identique, la fin du texte arabe diffère des deux éditions françaises, puisque A. Jaulin écrit : « *Mais si on le fait, il n'y a pas de discussion* », p. 158. Idem pour B. Cassin et M. Narcy.

chose est un homme et un non-homme.

**B** Ensuite il a dit : « *Cet argument est également valide pour celui qui dit « ne pas être un homme »* ». Il veut dire : s'il n'est pas vrai de dire qu'une même chose est homme et non-homme, (369) il en sera de même si « non-homme » est dit sur ce qui n'est pas un homme, comme le blanc, car le blanc n'est pas un homme.

**C** Ensuite il a exposé la différence entre l'affirmation et la négation et entre tous noms différents en disant : « *Excepté que, le nom « homme et non-homme » s'opposent fortement et davantage que le nom « blanc et homme »* ». Il veut dire : excepté que la négation absolue s'oppose plus intensément à l'affirmation absolue que la négation et l'affirmation qui est du point de vue de l'identité, comme lorsque nous disons de ce qui n'est pas un homme que c'est un non-homme. <En effet> cela n'est ainsi que parce qu'il est possible qu'il existe une même chose qui soit homme et blanc, alors qu'il n'est possible qu'un homme et un non-homme existe en même temps.

**D** Ensuite il a dit : « *Mais, si quelqu'un dit que le nom « blanc » et « homme » signifient une même chose, nous lui dirons aussi ce que nous avons dit en premier lieu, à savoir que toutes les choses, et non seulement les choses qui s'opposent les unes aux autres, seront une* ». Il veut dire : De même qu'il s'ensuit pour celui qui a soutenu que la négation absolue et l'affirmation signifient une même chose que l'être et le non-être seront une seule chose, de même qu'il s'ensuit pour celui qui a soutenu que l'affirmation et l'égalité signifient une seule signification que tous les êtres seront un même être. **E)** C'est ce qu'il a signifié lorsqu'il a dit : « *Et non seulement les choses qui s'opposent les unes aux autres, seront une* ». Il veut dire : cela ne s'ensuit pas seulement dans les choses opposés, mais aussi dans celles qui ne le sont pas, je veux dire, qu'elles soient une.

**F** Ensuite il a dit : « *<Toutefois>, si cela n'est pas possible, il en résulte ce que nous avons dit, si celui qui parle répond à la question qu'on lui a posée* ». Il veut dire : s'il n'y avait pas ces absurdités, le nom de l'affirmation et de la négation se partageront nécessairement et toujours le vrai et le faux au sujet de l'homme et sur tout ce qu'il lui est semblable. Et si cela est ainsi, Il faut répondre à la question par l'affirmation et la négation absolue si celui qui pose la question veuille qu'on lui réponde par un seul propos.

**G** Ensuite il a dit : « *Mais s'il nous interroge de manière simple sur les négations, nous ne répondrons pas à ce qu'il demande, car la même chose peut être homme, blanc et beaucoup d'autres choses* ». Il veut dire : mais si celui qui nous interroge le fait par l'affirmation et par l'équivalence, nous ne pourrions répondre à sa question, car l'identité peut signifier beaucoup de chose qui existent toutes avec l'homme, comme lorsque nous disons « homme » et « non-homme ». En effet, l'homme peut exister avec beaucoup de choses indénombrables, dont il est vrai de dire qu'elles sont non-hommes, comme l'existence du blanc ainsi que beaucoup de choses parmi tous les autres accidents qui sont en lui.

**H** Ensuite il a dit : « *Pourtant, si on nous demande s'il est vrai de dire que cette chose est ou non un homme, on doit répondre par un nom qui signifie une seule chose sans ajouter à notre propos « blanc » et « grand »*. En effet, il est impossible d'énumérer tous les accidents à cause de leur grand nombre ». Il veut dire : c'est pourquoi, si on nous demande s'il est vrai que ceci est ou non un homme, nous devons lui répondre que c'est vrai ou ce n'est pas vrai, mais nous ne dirons pas que ceci est un homme, blanc et tout ce qui existe en lui, et que ceci et cela ne sont pas vrais, de sorte que nous serons exposés à énumérer tout ce qui n'est pas en lui, car cela est impossible à énumérer.



**I** Ensuite il a dit : « *C'est pourquoi, il doit énumérer tout ce qui est infini ou n'en rien mentionner* ». Il veut dire : mais s'il n'est pas possible de déterminer ce qui est infini, il ne faut pas nous exposer à en mentionner quoi que ce soit. C'est pourquoi il a dit : « *C'est pourquoi, ou bien, il faut qu'il énumère tout ce qui est infini ou n'en rien mentionner* ». Il veut dire : lorsque quelqu'un demande par la négation l'équivalence, on lui répondra que soit il faut énumérer toutes les choses qui sont différentes du nom de la possession, soit on ne répondra pas à de telles questions.

**K** Ensuite il a dit : « *En outre, même s'il demande à plusieurs reprises, si la même chose est homme et non-homme, il faut lui répondre que si la chose est un homme que c'est un homme, et que si ce n'est pas un homme que c'est un non-homme. Pourtant, malgré cela, il répond par l'affirmation à toutes les choses qui surviennent, qu'elles existent ou non* ». (372) Il veut dire : C'est pourquoi, si quelqu'un demande si ceci est « un homme » ou « un non-homme », celui qui répond dira après avoir considéré <la chose> que c'est un homme si c'est un homme, et un non-homme si ce n'est pas un homme, et ne dira pas en même temps « homme et non-homme », de sorte qu'il comprendra de son propos « non-homme », un être dont il est vrai de dire que ce n'est pas un homme. C'est ce à quoi il a fait allusion en disant : « *En effet, celui qui fait cela, ne demande pas une recherche naturelle* ». Il veut dire : celui qui signifie une chose existante par la négation.

## Texte 13, 1007a20-33<sup>1</sup>, p. 372

### Aristote a dit :

En général, ceux qui tiennent ce propos<sup>2</sup> nient la substance, dont la définition explique ce qu'elle est, et sont nécessairement contraints d'affirmer que toutes les choses sont des accidents, et que l'homme en tant qu'homme et l'animal en tant qu'animal n'existent pas. En effet, s'il y a quelque chose qui appartient à l'homme en tant qu'homme, cela ne lui appartiendra pas s'il n'est pas un homme ou s'il est un non-homme, [25] parce que les négations de ceci sont comme ces choses. Car, s'il<sup>3</sup> signifie une seule chose, et que c'est la substance de quelque chose, il ne signifie qu'une certaine substance, c'est-à-dire, qu'il signifie son être et non ce qui n'est pas son être. Et si ce qui est l'être de l'homme est relatif à l'homme alors ce qui n'est pas l'être du non-homme ou ce qui n'est pas un homme appartient à d'autres que lui<sup>4</sup>, de sorte qu'ils

---

<sup>1</sup> Dans le texte 13 et 14, Aristote va consacrer son argumentation à montrer que définir implique uniquement l'être de ce que nous définissons, c'est à dire son essence et en aucun cas tout ses attributs accidentels.

<sup>2</sup> C'est à dire, ceux qui nient les contradictoires.

<sup>3</sup> C'est à dire, le nom.

<sup>4</sup> Le sens de cette proposition est différent des deux traductions. En effet, si une chose possède ce qui appartient à l'essence de l'homme, alors il est clair que ce qui possède l'essence du non-homme ou ce qui n'est pas un homme, appartient à autre chose. Du reste, c'est ce que confirme Averroès dans son commentaire. Cependant, A. Jaulin tout comme B. Cassin et J. Tricot affirment que si l'être de l'homme contient l'être du non-homme ou de ce qui n'est pas un homme, il sera impossible de définir, car on inclurait les accidents dans les définitions : « *Et si ce qui précisément est l'être de*

diront nécessairement [30] qu'aucune chose ne sera l'objet d'un énoncé de cette sorte, mais que toutes les choses sont par accident. En effet, c'est par cela qu'on distinguera la substance de l'accident, car le blanc est un accident pour l'homme parce qu'il est blanc et non parce qu'il est ce qui est blanc.

### Commentaire 13, p. 373-376

**A (373)** Quand il dit : « *En général, ceux qui tiennent ce propos nient la substance, dont la définition explique ce qu'elle est* ». Il veut dire : en général, ceux qui soutiennent que les contraires se réunissent en même temps nient la substance qui est signifiée par la définition qui explique ce qu'elle est.

**B** Et quand il dit : « *Et sont nécessairement contraints d'affirmer que toutes les choses sont des accidents* », Il n'a dit cela que parce que la définition n'existe véritablement que pour la substance. <Or>, si on nie les définitions qui signifient la substance, toutes les choses seraient des accidents. <En d'autres termes>, Il s'ensuit nécessairement de cela la négation de la substance uniquement parce que s'il n'existe pas un attribut essentiel dans une chose, tous les attributs seraient des accidents et il n'y aura pas d'attribut substantiel, de sorte que toutes les choses nécessaires seraient supprimées.

**C** Ensuite il a dit : « *Et que l'homme en tant qu'homme, et l'animal en tant qu'animal n'existent pas* ». Il veut dire : le propos avec lequel nous caractérisons un homme en tant qu'homme et celui par lequel nous caractérisons un non-homme est également quelque chose de différent par la définition de celui avec lequel nous caractérisons l'homme<sup>1</sup>.

**D (374)** Ensuite il a dit : « *En effet, s'il y a quelque chose qui appartient à l'homme en tant qu'homme, cela ne lui appartiendra pas s'il n'est pas un homme ou s'il est un non-homme, puisque ses négations sont comme celles-ci* ». Il veut dire : la raison de cette impossibilité réside dans le fait que parmi les premières choses connues est que s'il existe quelque chose qui appartient à l'homme en tant qu'homme, cela ne lui appartiendra pas s'il n'est pas un homme, car ce qui existe pour le non-homme du point de vue où il n'est pas un homme est autre que ce qui existe pour l'homme en tant qu'homme.

**E** Et quand il dit : « *Parce que les négations de ceci sont comme ces choses* » il veut dire : car les définitions des choses et les définitions <des négations> sont dans cette situation, c'est-à-dire, qu'elles ne se réunissent absolument pas dans une seule chose.

**F** Ensuite il a dit : « *Car, s'il signifie une seule chose, et que c'est la substance de*

---

*l'humain est, pour cet être, soit ce qui est précisément le non-être de l'humain, ce sera un autre être, de sorte qu'ils diront nécessairement qu'un tel énoncé ne sera énoncé de rien* », p. 158. Pourtant, si on garde la leçon du texte arabe, il serait difficile de faire un lien avec la suite du texte, puisque Aristote tire la conséquence de l'hypothèse où tout serait mélangé dans l'être de l'homme, y compris les négations, à savoir l'impossibilité de définir l'essence.

<sup>1</sup> L'explication de cette proposition est étrange, car Aristote montre seulement que les adversaires qui posent tous les contradictoires en même temps nient l'existence de l'être de l'homme et de l'être de l'animal.

*quelque chose*». Il veut dire : En effet, si le nom signifie une seule chose nécessaire au sujet de ce qui est nommé, et qu'il sont numériquement un, cette chose signifie une substance. <Mais>, si le nom signifie quelque chose de non nécessaire au sujet de ce qui est nommé et qu'ils ne sont pas un, cela est un accident. C'est ce qu'il a voulu dire par son propos : « *il ne signifie qu'une certaine substance* ». C'est à dire, la substance de l'homme du fait qu'elle signifie un attribut invariable.

**H** Ensuite il a dit : « *C'est-à-dire, qu'il signifie son être et non ce qui n'est pas son être* ». Il veut dire : nous avons voulu dire que le nom qui signifie une seule chose signifie la substance, c'est à dire qu'il signifie l'être de cette chose par lequel elle est devenue existante, et non un attribut changeant, contrairement aux noms des accidents qui signifient deux choses au sujet de ce qu'ils nomment, et dont l'une est changeante.

**I** (375) Après avoir posé cela comme étant une chose établie, il a dit : « *Et si ce qu'est l'être de l'homme est relatif à l'homme, alors ce qui n'est pas l'être du non-homme ou ce qui n'est pas un homme appartient à d'autres que lui* ». Il veut dire : si l'homme signifie ce qui est l'être de l'homme, l'homme et son être sont une seule chose, de sorte que l'être du non-homme ou l'être de ce qui n'est pas un homme appartient à ce qui est autre que l'homme, et ce qui est autre que l'homme et non-homme sont également une seule chose non composée. C'est ce qui sera parfaitement expliqué dans les livres de la substance<sup>1</sup>.

**K** Ensuite il a dit : « *De sorte qu'ils diront nécessairement qu'aucune chose ne sera l'objet d'un énoncé* ». Il veut dire : s'ils n'admettent pas qu'il y a des noms qui signifient des choses simples et unes, ils seront contraints de dire qu'aucune chose n'a une définition qui signifie sa substance<sup>2</sup>.

**L** Ensuite il a dit : « *Mais que toutes les choses sont par accident* ». Il veut dire : mais, ils s'ensuit nécessairement pour eux que toutes les choses seront des accidents, c'est à dire que tous leurs attributs seront accidentelles et non essentielles.

**M** Et quand il dit : « *En effet, c'est par cela qu'on distinguera la substance de l'accident* ». Il veut dire : contrairement à l'accident, la substance est une chose nécessaire, et elle est avec son substrat, un en acte. C'est pourquoi, la substance possède une définition alors que l'accident en est dépourvu.

**N** Ensuite il a dit : « *car le blanc est un accident pour l'homme parce qu'il est blanc et non parce qu'il est ce qui est blanc* ». Il veut dire : le blanc est un accident qui est en l'homme, car, il est caractérisé comme étant blanc, <mais> il n'est pas caractérisé par le blanc du point de vue où ce qui est caractérisé est le blanc lui-même. C'est-à-dire, que l'homme n'est pas caractérisé par la blanc comme si le blanc était la substance de l'homme, car si cela était ainsi, le blanc et l'homme serait une seule notion et notre propos « homme blanc » signifierait une seule signification.

---

<sup>1</sup> Averroès fait allusion au *Dzêta* et *Eta*.

<sup>2</sup> L'erreur du traducteur dans la proposition précédente est ce qui a éloigné Averroès du sens de ce passage, car Aristote énonce dans ce passage la conséquence de la thèse des adversaires qui admettent les contradictoires. En effet, poser dans l'être de l'humain l'être du non humain ou l'être de ce qui n'est pas humain, implique l'impossibilité de définir l'essence de l'être, puisque tout est mélangé avec tout au point de définir l'être d'une chose par ses négations.

**Aristote a dit :**

Si toutes les choses se disent par accident, rien ne sera premier et universel<sup>2</sup>, et si l'accident signifie [35] qu'il est toujours prédiqué sur un substrat, cela conduira [1007b] nécessairement à l'infini. Mais cela est impossible, car ils ne se réunissent pas dans un propre<sup>3</sup>. En effet, un accident n'est pas un accident d'accident, mais sont tous les deux des accidents d'une seule chose, comme lorsque je dis que « le blanc » est « musicien » et que « le musicien » est « blanc », [5] parce que les deux arrivent par hasard à l'homme. <Mais> [et] ce n'est pas de cette manière que Socrate est musicien, je veux dire, en tant que les deux arrivent par hasard à une seule chose<sup>4</sup>. Si donc, certains accidents se disent de cette manière<sup>5</sup> et d'autres de l'autre manière, tout ce qui est dit comme « le blanc » pour Socrate, ne peut remonter à l'infini. Par exemple, l'accident qui survient à Socrate à partir du blanc est quelque chose d'autre, [10] et aucune chose ne viendra de tous la accidents. Il n'y aura pas <non plus> un autre accident pour ce qui est blanc, par exemple « musicien<sup>6</sup> », car celui-ci n'est pas plus accident pour celui-là que celui-là pour celui-ci. Il existe donc une distinction entre eux, car certains arrivent de cette manière et d'autres comme « musicien » pour Socrate, de sorte que tout ce qui est de cette manière, [15] n'est pas accident d'un accident, mais tout ce qui est de l'autre manière. Ainsi, tous ne se disent pas par accident, mais il y a quelque chose qui signifie la substance, et si cela est ainsi, nous avons montré qu'il n'est pas possible de prédiquer simultanément les contradictoires sur une seule chose<sup>7</sup>.

Commentaire 14, p. 377-381

**A (377)** Aristote a dit : « *Si toutes les choses se disent par accident, rien ne sera*

---

<sup>1</sup> L'objet de ce passage est de démontrer l'impossibilité de prédiquer les accidents à l'infini.

<sup>2</sup> Le texte arabe se rapproche davantage du texte établi par B. Cassin que de celui établi par Jaulin, car le terme « *universel* » ne figure pas dans son texte. En effet, elle traduit par : « *Mais, si tout se dit selon le coïncident, de manière générale, rien ne sera premier* », p. 159. Tandis que B. Cassin traduit par : « *Mais si tout est dit selon l'accident, L'universel ne sera rien de premier* », p. 133.

<sup>3</sup> Le texte arabe est moins précis que les traductions françaises, car nous lisons seulement qu'un accident ne peut être prédiqué sur un autres s'ils ne peuvent pas se réunir dans un sujet, alors qu'il est question de l'impossibilité que les accidents s'attribuent les uns aux autres : « *Car on ne peut pas même lier plus de deux termes* », p. 159. Idem pour B. Cassin : « *Car on n'assemble même pas plus de deux termes* », p. 133.

<sup>4</sup> La traduction arabe de ce passage n'est pas très claire même si nous saisissons le sens, à savoir que l'accident dans ce deuxième cas est prédiqué sur une substance, c'est à dire Socrate puisque le musicien est un accident de Socrate : « *Parce que les deux coïncident avec une chose différente* », p. 159.

<sup>5</sup> C'est à dire, suivant ce second sens.

<sup>6</sup> Bien que cela ne change rien au sens du texte, B. Cassin traduit par « *instruit* », p. 133.

<sup>7</sup> Il est donc impossible de soutenir qu'il n'existe que des accidents, car une substance est nécessaire dans les deux cas de figure.

*premier et universel* ». Il veut dire : si tous les prédicats étaient des accidents, il n' y aura aucun prédicat universel, substantiel et premier, à partir desquels les définitions sont composés.

**B** Ensuite il a dit : « *Et l'accident signifie qu'il est toujours prédiqué sur un substrat, cela conduira nécessairement à l'infini* ». Il veut dire : si toutes les choses étaient des accidents et qu'il est dans la nature de l'accident d'être prédiqué sur un autre accident, l'accident en tant qu'accident doit être prédiqué sur un <autre> accident et cela à l'infini, ce qui est impossible.

**C** Ensuite il a dit : « *Mais cela est impossible, car ils ne se réunissent pas dans un propre* ». Il veut dire : mais, il est impossible de prédiquer un accident sur un autre sans qu'ils se réunissent dans un seul substrat qui existe par soi.

**D (378)** Et puisque un accident n'est prédiqué d'un accident qu'en vertu de leur présence dans une seule chose, à savoir le substrat, comme lorsque nous disons le musicien est blanc, il a dit : « *En effet, un accident n'est pas un accident d'accident, mais sont tous les deux des accidents d'une seule chose* ». Il veut dire : ce n'est pas par accident que l'accident existe dans la substance, alors que c'est par accident qu'il existe dans un autre accident. Car, si ce n'est pas parce qu'ils sont dans la substance qu'un accident est prédiqué sur un autre, l'accident existerait par accident et non par essence. <Or> [et], Il est impossible qu'une chose existe par accident, si ce n'est à cause de ce qui est par essence, car ce qui est par essence est antérieur à ce qui est par accident, de sorte que sans l'existence par essence de chaque accident dans la substance, il n'y aurait aucun accident d'un accident.

**E)** C'est ce qu'il a signifié lorsqu'il a dit : « *Comme lorsque je dis que « le blanc » est « musicien » et que « le musicien » est « blanc », parce que les deux arrivent par hasard à l'homme. <Mais> [et] ce n'est pas de cette manière que Socrate est musicien, je veux dire, en tant que les deux arrivent par hasard à une seule chose* ». Il veut dire : si le musicien est décrit comme étant blanc, il est décrit ainsi par accident, car ils sont réunis tous les deux dans une seule chose, à savoir Socrate par exemple. <Cependant> ce n'est pas de cette manière que nous décrivons Socrate comme étant musicien ou blanc, c'est-à-dire, du fait que Socrate et le musicien soient réunis dans une seule personne mais du fait que l'un existe dans l'autre par essence, je veux dire que le musicien existe dans Socrate par essence.

**F** Ensuite il a dit : « *Si donc, certains accidents se disent de cette manière<sup>1</sup> et d'autres de l'autre manière, tout ce qui est dit comme « le blanc » pour Socrate, ne peut remonter à l'infini, par exemple, l'accident qui survient à Socrate à partir du blanc est quelque chose d'autre* ». Il veut dire : si les accidents sont prédiqués **(379)** de deux manières, l'une par essence, comme lorsque nous disons de Socrate qu'il est blanc, et l'autre par accident comme lorsque nous disons du blanc qu'il est musicien, aucun de ceux qui sont par essence ne peut être prédiqué sur un autre en remontant à l'infini. Quant à ceux qui sont par accident, cela est possible. Par exemple il arrive à Socrate d'être musicien, blanc ainsi que beaucoup de choses. **G** C'est ce qu'il a signifié lorsqu'il a dit : « *Par exemple, l'accident qui survient à Socrate à partir du blanc est quelque chose d'autre* ». Il veut dire : l'un des accidents est prédiqué sur l'autre par accident, je veux dire, la blancheur qui est en Socrate, et l'autre accident qui lui est survenu, par exemple d'être médecin ou musicien.

**H** Ensuite il a dit : « *Et aucune chose ne viendra de tous les accidents* ». Il veut dire

---

<sup>1</sup> C'est à dire, suivant ce second sens.

: aucune chose ne se produira à partir du substrat et de l'accident, ni à partir des accidents qui existent dans une seule chose, si ce n'est de dire à leurs sujets qu'ils sont un par accident<sup>1</sup>.

**I** Ensuite il a dit : « *Il n'y aura pas <non plus> un autre accident pour ce qui est blanc, par exemple « musicien », car celui-ci n'est pas plus accident pour celui-là que celui-là pour celui-ci* ». Il veut dire : la prédication d'un accident sur un accident n'est pas davantage une prédication accidentelle que la prédication d'un accident sur la substance, ni celui-ci davantage que celui-là, ni celui-là davantage que celui-ci. C'est à dire, dans leur union en tant qu'ils ne font pas connaître ce qui est prédiqué sur sa substance.

**K** Ensuite il a dit : « *Il existe donc une distinction entre eux, car certains arrivent de cette manière et d'autres comme « musicien » pour Socrate* ». Il veut dire : la différence entre eux réside dans le fait que certains accidents surviennent par essence (**380**), c'est-à-dire, un accident essentiel, car l'accident essentiel n'appartient pas à la chose à qui il est arrivé par accident, comme le musicien pour Socrate, tandis que d'autres arrivent par accident comme la médecine pour le musicien.

**L** Ensuite il a dit : « *De sorte que tout ce qui est de cette manière n'est pas accident d'un accident* ». Il veut dire : ce qui est comme le musicien pour Socrate n'est pas arrivé par accident, alors que ce qui est comme le blanc pour le musicien est arrivé par accident.

**M** Ensuite il a dit : « *Ainsi le musicien ne se dit pas par accident<sup>2</sup>* ». C'est à dire : Il n'est pas prédiqué sur l'homme par accident à la manière du blanc qui est prédiqué sur lui.

**N** Et quand il a dit : « *Mais il y a quelque chose qui signifie la substance* », il semble qu'il ne dit cela que parce que cette prédication est commune à la prédication substantielle en tant qu'elle suit l'ordre des choses, je veux dire les accidents qui sont prédiqués sur la substance, car les accidents existent dans les substances par essence et se rapportent à elles par soi, à savoir, du point de vue où les substances sont décrites par eux comme des accidents des substances. Quant au rapport d'un accident à un autre, ce n'est pas une relation par essence, et aucun accident n'est caractérisé par un <autre> accident selon le point de vue par lequel où il est prédiqué de la substance<sup>3</sup>.

**O** Ensuite il a dit : « *Et si cela est ainsi, nous avons montré qu'il n'est pas possible de prédiquer simultanément les contradictoires sur une seule chose* ». Il veut dire : si toutes ces choses étaient impossibles, (**381**) je veux dire, celles qui nous imposent de poser en même temps des contradictoires vraies pour une seule chose, nous avons donc montré qu'il n'est pas possible de prédiquer les contradictoires sur une seule chose.

---

<sup>1</sup> Averroès s'éloigne du sens de cette proposition, car le but d'Aristote est de montrer qu'il est impossible de poser une quantité indéfinie d'accidents sans l'existence d'une substance

<sup>2</sup> Averroès substitue cette proposition à : « *Ainsi, tous ne se disent pas par accident* ». Toutefois, cela est sans incidence sur le sens de cette proposition, puisque le but d'Aristote est de montrer qu'il existe deux types d'Accidents. C'est ce que dit explicitement Averroès avec l'exemple du musicien.

<sup>3</sup> Averroès s'éloigne du sens de ce passage, car Aristote veut seulement montrer que dans les deux cas de figure, l'accident n'existe pas sans la substance.

**Aristote a dit :**

En outre, suivant ce raisonnement<sup>2</sup>, il est manifeste que toutes les choses [20] seront une, de sorte que ceci sera une barque<sup>3</sup>, un rempart et un homme, et il sera également possible pour l'affirmation et la négation de se dire sur toutes les choses comme sont contraints de le dire ceux qui soutiennent l'argument de Protagoras. En effet, les partisans de ce raisonnement disent que nous ne sommes pas d'avis pas que l'homme soit une barque, et il est manifeste qu'il n'est pas un barque ; <par conséquent>, il est un barque si [25] l'une des deux parties de la contradictoire est vraie, de sorte que le propos d'Anaxagore selon lequel « toutes les choses sont simultanément », devient nécessaire, si bien que rien ne sera véritablement. Ils semblent donc énoncer un propos indéterminé, et en croyant énoncer l'être, ils énoncent le non-être, car c'est ce qui est en puissance et non en acte qui est indéterminé. Demandons-leur donc si l'affirmation et la négation se disent de toutes choses de la même manière<sup>4</sup> [30] car, toutes les choses ne doivent pas se dire de la même manière<sup>5</sup>, mais l'affirmation se dit sur quelque chose et la négation sur quelque chose d'autre. Par exemple, s'il est vrai de dire que l'homme n'est pas un homme, il est également manifeste qu'il n'est pas une barque. Donc s'il y a l'affirmation, nécessairement aussi il y a la négation, [35] et s'il n'y a pas l'affirmation, la négation est plus à même de l'être<sup>6</sup>. [1008a] Et, si celle-ci<sup>7</sup> existe, celle de la barque le sera aussi, et si celle-ci<sup>8</sup> existe, l'affirmation le sera aussi. C'est ce qui arrive donc à ceux qui soutiennent ce raisonnement, et ils leur arrivent de dire qu'il n'est pas nécessaire que l'affirmation et la négation soient relatives à toutes les choses<sup>9</sup>. En effet, s'il est vrai <de dire> que « c'est un homme et que ce n'est pas un homme », il est manifeste qu'il ne sera « ni un homme ni un non-homme », car les deux <propositions> sont deux négations<sup>10</sup>, de sorte que si celle-là<sup>11</sup> forme une unité, celle-ci<sup>12</sup> aussi sera une et équivalente dans la position.

---

<sup>1</sup> L'objet de ce passage est de montrer l'impossibilité d'affirmer les contradictoires en même temps dans un sujet. Autrement dit, il n'est pas vrai de dire que l'affirmation et la négation sont en même temps vraies au sujet d'une même chose.

<sup>2</sup> C'est à dire, que tous les contradictoires sont vrais simultanément.

<sup>3</sup> Littéralement « *barque* ». Il semblerait que le terme arabe utilisé était assez pauvre pour rendre compte de ce genre de vaisseau rapide.

<sup>4</sup> B. Cassin et M. Narcy traduisent de la façon suivante : « *En tout cas, ils doivent au moins dire de tout sujet son affirmation comme sa négation* », p. 135.

<sup>5</sup> C'est à dire, qu'il est absurde qu'à chaque chose appartienne sa négation.

<sup>6</sup> La traduction d'A. Jaulin contient une proposition que nous ne trouvons ni dans l'édition arabe, ni dans le texte établi par B. Cassin et M. Narcy, ni dans l'édition de J. Tricot : « *Plus que la négation de la chose elle-même* », p. 160.

<sup>7</sup> C'est à dire, la négation.

<sup>8</sup> Il est toujours question de la négation.

<sup>9</sup> C'est à dire, qu'il n'est pas nécessaire d'affirmer ou de nier.

<sup>10</sup> Des deux premières propositions.

<sup>11</sup> C'est à dire, le premier couple de proposition « *homme et non-homme* ».

<sup>12</sup> C'est à dire, le second couple de propositions, à savoir « *ni un homme, ni un non-homme* »

## Commentaire 15, p. 382-387

**A (382)** Quand il a dit : « *En outre, suivant ce raisonnement, il est manifeste que toutes les choses seront une* ». Il veut dire : en outre, Il s'ensuit de cette situation que toutes les choses seront une.

**B** Ensuite il a dit : « *De sorte que ceci sera une barque, un rempart et un homme* ». Il veut dire : nous supposons donc que ceci sera une barque, un rempart et un homme, c'est-à-dire des significations différentes.

**C** Ensuite il a dit : « *Et il sera également possible pour l'affirmation et la négation de se dire sur toutes les choses comme sont contraints de le dire ceux qui soutiennent l'argument de Protagoras* ». Il veut dire : nous supposons **(383)** également que l'affirmation au même titre que la négation seront vraies sur toutes les choses, car cette situation s'ensuit nécessairement pour celui qui soutient le raisonnement de Protagoras.

**D** Ensuite il a dit : « *En effet, les partisans de ce raisonnement disent qu'ils ne pensent pas que l'homme soit une barque, et il est manifeste qu'il n'est pas un barque* ». Il veut dire : Il s'ensuit nécessairement pour celui qui soutient le raisonnement de Protagoras que tout ce que l'homme pense sera vrai, c'est-à-dire que l'affirmation et la négation seront vraies, et, si cela s'ensuit nécessairement pour eux, il en résulte <également> pour eux que l'homme, la barque et le divin seront nécessairement un, même s'ils ne soutiennent pas cela. La raison de cela ne vient pas du fait que personne ne pense que l'homme n'est ni une barque, ni un divin, mais uniquement parce ce qui est vrai pour eux est que l'affirmation et la négation sont en même temps dans une seule chose, puisque les opinions opposées sont suspendues à une même chose. Par exemple, quelqu'un va croire que ceci est une barque et un autre va penser que non, de sorte qu'ils soutiennent que l'affirmation et la négation ne se réunissent que dans une seule chose, mais que quelqu'un pense que l'homme est une barque et qu'un autre pense que non, cela ils ne le soutiennent pas<sup>1</sup>.

**E** Ensuite il a entrepris de mentionner comment cela s'ensuit nécessairement pour eux en disant : « *<Par conséquent>, il est une barque si l'une des deux parties de la contradictoire est vraie* ». Il veut dire : il ne s'ensuit nécessairement pour eux que l'homme soit une barque, que parce que s'ils ont admis que l'homme est un non-homme, il s'ensuit nécessairement que l'homme est une barque.

**F (384)** Ensuite il a dit : « *De sorte que le propos d'Anaxagore selon lequel « toutes les choses sont simultanément », devient nécessaire, si bien que rien ne sera véritablement», et que rien n'existe véritablement* ». Il veut dire : Protagoras et tout ceux qui ont soutenu son raisonnement devront nécessairement soutenir le propos d'Anaxagore selon lequel toutes les choses existent simultanément et que le contraire existe dans le contraire, faute de quoi, le raisonnement de Protagoras selon lequel tout ce dont l'homme est persuadé est vrai n'aura pas de sens. Car, les convictions des

---

<sup>1</sup> Averroès montre l'absurdité qui découle de ceux qui soutiennent l'existence simultanée de l'affirmation et de la négation dans une seule chose, car d'un côté ils soutiennent cette idée, mais de l'autre, ils refusent d'admettre cette idée pour toute chose, notamment pour l'homme. Pourtant, cette idée doit s'appliquer aussi pour l'homme, car si tout est vrai et que l'homme n'est pas une barque, la proposition contraire, à savoir que l'homme est une barque doit être vrai. Or, ils refusent d'admettre cette idée.



hommes suivent uniquement l'être et ce n'est nullement l'être qui suit leurs convictions, sauf si les êtres n'ont d'existence que dans l'âme.

**G** Ensuite il a dit : « *Ils semblent donc énoncer un propos indéterminé, et en croyant énoncer l'être, ils énoncent le non-être* ». Il veut dire : il semble qu'Anaxagore et ceux qui ont soutenu son raisonnement veulent énoncer un propos défini au sujet des êtres, alors qu'ils énoncent ce qui est indéfini et ce qui n'existe pas, de sorte qu'ils pensent parler de ce qui est déterminé et de ce qui existe, alors que ce qu'ils disent n'a ni de définition ni n'existe. <En effet>, Il na dit cela que parce que tous les contraires n'existent simultanément qu'en puissance et non en acte et ce qui n'est pas en acte est privation. C'est pourquoi il a dit que lorsqu'ils ont voulu définir ce qu'est l'être, ils l'ont défini par le non-être, car il n'y a de définition que pour ce qui est en acte. <Or>, lorsqu'ils ont défini que les êtres sont simultanément, alors qu'ils le sont en puissance et que la puissance est relative au non-être, c'est comme s'ils les ont défini par ce qui n'est pas, alors qu'ils croyaient le faire à partir de ce qui est. **H)** C'est pourquoi il a dit en conséquence : « *Car c'est ce qui est en puissance et non en acte (385) qui est indéterminé* ». Il veut dire : en cherchant à définir l'être qui est en acte, ils ont défini celui qui est en puissance, alors qu'ils croyaient définir l'être en acte.

**I** Ensuite il a entrepris de mentionner comment le raisonnement d'Anaxagore s'ensuit nécessairement pour eux, je veux dire que <toutes> les choses sont une seule chose, en disant : « *Demandons-leur donc si l'affirmation et la négation se disent de toutes choses de la même manière, car toutes les choses ne doivent pas se dire de la même manière, mais l'affirmation se dit sur quelque chose et la négation sur quelque chose d'autre* ». Il veut dire : demandons à ce groupe, c'est à dire les disciples de Protagoras, si l'affirmation et la négation se réunissent dans chaque chose ou dans quelques unes, car ils admettent qu'il est impossible que l'affirmation et la négation se réunissent dans chaque chose, puisque il y a des choses au sujet desquelles personne ne peut avoir des opinions différentes, tels que l'homme ainsi que plusieurs choses <d'autres>. **K)** C'est ce qu'il a signifié en disant : « *Mais l'affirmation se dit sur quelque chose, et la négation sur quelque chose d'autre* ». Il veut dire : Ils admettent cela dans les essences différentes <tandis> qu'ils le nient dans une même essence.

**L** Ensuite il a entrepris de faire connaître comment ils s'ensuit nécessairement pour eux que toutes les choses seront une seule chose en disant : « *Par exemple, s'il est vrai de dire que l'homme n'est pas un homme, il est également manifeste qu'il n'est pas une barque* » Il veut dire : celui qui pose que l'homme et ce qui n'est pas un homme sont vrais pose que l'homme n'est pas une barque, je veux dire, que cela est également vrai, comme ils le font.

**M** **(386)** Ensuite il entrepris de mentionner la nécessité de consentir à la négation de la barque, je veux dire, qu'il est vrai pour tout le monde que l'homme n'est pas une barque, en disant : « *Donc s'il y a l'affirmation, nécessairement aussi il y a la négation, [35] et s'il n'y a pas l'affirmation, la négation est plus à même de l'être* ». Il veut dire : si ce groupe admet que l'affirmation et la négation sont vraies au sujet d'une seule chose, alors si l'affirmation n'est pas prédiqué sur une chose, la négation est plus à même de l'être. Par exemple, s'il est vrai que l'homme n'est pas un homme, et que nous mentons à son sujet en disant que c'est une barque, on est plus à même de consentir à son sujet qu'il n'est pas une barque.

**N** Ensuite il a dit : « *Et, si celle-ci existe, celle de la barque le sera aussi* ». Il veut dire : s'il est vrai que l'homme n'est pas un homme, à plus forte raison, il est vrai qu'il n'est pas une barque, car en disant : « qu'il n'est pas un homme » et « qu'il n'est pas une barque » cela constitue deux négations de l'homme. Si donc la première négation

est vraie avec le fait qu'il soit un homme, c'est-à-dire avec l'affirmation, alors, l'autre négation est plus à même d'être vraie, à savoir qu'il n'est pas une barque, avec la fausseté de l'affirmation selon laquelle il est un barque.

**O** Ensuite il a dit : « *Et si celle-ci existe, l'affirmation aussi* ». Il veut dire : s'il est vrai que l'homme n'est pas un barque, il est également vrai pour eux que la barque n'est pas une barque, de sorte qu'il s'ensuivra nécessairement pour eux qu'il est vrai <de dire> que l'homme est une barque. Ceci est une réunion dans la forme première de : l'homme n'est pas une barque et ce qui n'est pas une barque est une barque d'où il résulte que l'homme est une barque. Il s'ensuit donc nécessairement **(387)** que l'homme est une barque et ne l'est pas, de la même manière qu'ils disent qu'il est vrai que l'homme est en même temps un homme et un non-homme.

**P** Ensuite il a dit : « *C'est ce qui arrive donc à ceux qui soutiennent ce raisonnement* ». Il veut dire : cela s'ensuit nécessairement pour celui qui soutient ce raisonnement au sujet de toutes les choses, de sorte qu'elles seront toutes, de cette manière, une seule chose.

**Q** Ensuite il a entrepris de mentionner également une autre absurdité qui s'ensuit nécessairement pour eux en disant : « *Et ils leur arrivent de dire qu'il n'est pas nécessaire que l'affirmation et la négation soient relatives à toutes les choses* ». Il veut dire : ils seront contraints de dire qu'il n'est pas nécessaire que l'affirmation et la négation soient nécessairement vraies en même temps sur chaque chose, mais ce qui est vrai de dire sur les choses n'est ni une affirmation ni une négation, car elles sont toutes les deux des contradictoires, à savoir en disant ni une affirmation ni une négation.

**R)** C'est ce qu'il a signifié quand il a dit : « *En effet, s'il est vrai <de dire> que « c'est un homme et que ce n'est pas un homme », il est manifeste qu'il ne sera « ni un homme ni un non-homme »* ».

**S** Ensuite il dit : « *De sorte que si celle-là<sup>1</sup> forme une unité, celle-ci aussi sera une et équivalente dans la position* ». Il veut dire : car, s'il y a égalité entre deux, à savoir entre l'affirmation et la négation, l'égalité existe aussi entre les quatre, je veux dire, que ce qui est ni une affirmation ni une négation s'oppose à ce qui est une affirmation et une négation.

## Texte 16, 1008a7-34, p. 388-389

### Aristote a dit :

En outre, ou bien tout est dans cette situation, et il y a blanc et non blanc, être et non-être, et de la même manière pour toutes les affirmations<sup>2</sup> **[10]** ; ou bien il n'en est pas ainsi, mais il en est ainsi pour certaines et non pour d'autres. Et si ce n'est pas pour toutes, celles-là seraient donc établies. Mais si c'est pour toutes, nous dirons à nouveau, ou bien la négation se dit sur tout ce qui se dit par l'affirmation et que l'affirmation se dit sur tout ce qui se dit par la négation, ou bien, dans certaines choses la négation se dit sur tout ce qui se dit par l'affirmation et l'affirmation ne se dit pas sur

---

<sup>1</sup> C'est à dire, le premier couple de proposition « *homme et non-homme* ».

<sup>2</sup> Le texte arabe ne contient pas « *Les négations* », que nous retrouvons dans le texte d'A. Jaulin, p. 161 et dans celui établi par B. Cassin, p. 135.

tout ce qui se dit par la négation. [15] Et dans ce cas, il y aurait quelque chose dans l'état du non-être, et ce serait une opinion stable, et si le non-être était quelque chose de stable et de manifeste, l'énoncé opposé selon la position serait plus connu. <Mais> [et] si l'affirmation se dit sur tout ce qui se dit par la négation, ou bien le propos de celui qui divise, en disant par exemple que [20] tout ce qui est blanc est non blanc, est nécessairement vrai, ou bien non ; et si ce qui a été dit selon cette division n'est pas vrai, il ne se dit ni sur celles-ci<sup>1</sup> ni sur les non-êtres<sup>2</sup>, de sorte que l'expression et la marche seraient une seule chose<sup>3</sup>, et tout serait donc un, comme nous l'avons dit précédemment, et la même chose serait homme, barque, dieu et leurs négations<sup>4</sup> aussi. [25] Et si le propos est le même pour chaque chose<sup>5</sup>, aucune ne sera différente de l'autre par aucune des manières. En effet, s'il y a une différence, c'est cela qui est véritablement et toujours<sup>6</sup>. <Or>, il arrivera ce que nous avons dit<sup>7</sup> même s'il est possible que la division soit vraie, et en outre, que tout le monde dira le vrai et tout le monde dira le faux, et que l'interlocuteur reconnaîtra qu'il se trompe lui-même. [30] En outre, il est également manifeste que la discussion avec lui ne portera sur rien, parce qu'il ne dit rien, car il ne dit ni « ainsi » ni « non ainsi » mais il dit en même temps « ainsi et non ainsi », <pour aussitôt> nier les deux <propositions> en même temps <en disant> qu'elles ne sont pas ainsi<sup>8</sup>, car autrement, il aurait su que les choses ont quelque chose de défini.

### Commentaire 16, p. 389-394

**A** (389) Quand il dit : « *En outre, ou bien tout est dans cette situation, et il y a blanc et non blanc, être et non-être, et de la même manière pour toutes les affirmations ; ou bien il n'en est pas ainsi, mais il en est ainsi pour certaines et non pour d'autres* ». Il veut dire : en outre, ou bien l'affirmation et la négation sont dans toutes les choses comme dans cette situation, c'est-à-dire, qu'elles sont toutes les deux vraies, de sorte que, notre propos « blanc et non blanc » et « être et non-être » sera vrai, au même titre que pour toutes les autres affirmations (390) et les négations ; ou bien, il n'en sera pas ainsi, mais l'affirmation et la négation seront vraies en même temps au sujet de certaines choses, tandis que pour d'autres, elles se partageront le vrai et le faux. <Or>, Ils ne peuvent rien dire à ce sujet.

**B** Ensuite il a dit : « *Mais si c'est pour toutes, nous dirons à nouveau, ou bien la négation se dit sur tout ce qui se dit par l'affirmation et que l'affirmation se dit sur tout ce qui se dit par la négation, ou bien, dans certaines choses la négation se dit sur tout ce qui se dit par l'affirmation et l'affirmation ne se dit pas sur tout ce qui se dit par la*

---

<sup>1</sup> C'est à dire, les deux propositions « blanc » et « non blanc ».

<sup>2</sup> Jaulin : « *On ne dit pas ces propositions et il n'y a rien* », p. 161. B. Cassin : « *On ne les dit pas et rien n'est* », p. 137.

<sup>3</sup> « *Comment des non-êtres pourraient-ils marcher et parler* », p. 161.

<sup>4</sup> Littéralement, « *leur négation* ».

<sup>5</sup> C'est à dire, affirmer et nier.

<sup>6</sup> « *Cela sera vrai et propre* », p. 162. De même, pour le texte établi par Cassin et Narcy. C'est à dire, énoncer chaque prédicat comme vrai séparément

<sup>7</sup> C'est à dire, affirmer et nier indifféremment.

<sup>8</sup> C'est à dire, « ni ainsi ni non ainsi ».

*négarion* ». Il veut dire : si l'affirmation et la négation se réunissent, la division n'en n'est pas exempte, car, ou bien tout ce qui est vrai par l'affirmation est vrai par la négation et inversement, à savoir que, tout ce qui est vrai par la négation est vrai par l'affirmation, et l'affirmation est vrai sur tout ce qui est vrai par la négation. <Or>, nous avons montré l'impossibilité de ce partage ; ou bien, tout ce qui est vrai par l'affirmation est vrai par la négation, et tout ce qui est vrai par l'affirmation n'est pas vrai par la négation ; quant à l'inverse, à savoir que, tout ce qui est vrai par l'affirmation est vrai par la négation, si ce qui est vrai par la négation n'est pas vrai par l'affirmation, il y aura des non-êtres nécessaires, et ce qui n'est pas une chose ne se transformera pas en quelque chose.

**C** C'est ce qu'il a signifié quand il a dit : « *Dans ce cas, quelque chose serait du non-être, et ce serait une opinion stable* ». Il veut dire : si tout ce qui est vrai par la négation n'est pas pourtant vrai par l'affirmation, il y'aurait quelque chose qui sera dans l'état du non-être et notre opinion à son sujet sera **(391)** une opinion stable, c'est à dire, que nous ne pouvons pas ne pas croire que c'est un non-être et qu'il existe.

**D** Ensuite il a dit : « *Et si le non-être était quelque chose de stable et de manifeste, l'énoncé opposé selon la position serait plus connu* ». Il veut dire : s'il est manifeste qu'il y a un non-être nécessaire, la chose qui lui est contraire et opposée, à savoir l'être sera plus connue pour nous. C'est à dire, que nous aurons une opinion stable selon laquelle il y a des choses qui existent et qui ne sont pas de l'ordre du non-être. Cela n'est nécessaire que parce qu'on ne comprend le non-être, et en général la négation, que par relation à l'être, car si nous avons une opinion stable au sujet du non-être, nous aurons une opinion stable au sujet de l'être, si bien que la négation et le non-être ne se réunissent en aucun cas dans quelque chose. De la même manière, si nous avons une opinion stable au sujet de l'être, nous avons une opinion stable au sujet de la négation. De même...<sup>1</sup>, à savoir, prétendre que tout ce qui est vrai par la négation sera vrai par l'affirmation, alors que la négation n'est pas vrai de l'affirmation.

**E** Ensuite il a dit : « *<Mais> [et] si l'affirmation se dit sur tout ce qui se dit par la négation, ou bien le propos de celui qui divise, en disant par exemple que tout ce qui est blanc est non blanc, est nécessairement vrai, ou bien non* ». Il veut dire : mais si l'affirmation se dit sur toutes les choses sur lesquelles la négation se dit, il s'ensuit nécessairement que, ou bien le propos de celui qui divise en disant que « tout ce qui n'est pas ainsi est ainsi » est vrai ou bien non. En effet, si la réunion de ces deux **(392)** opposés n'est pas vraie, je veux dire, en disant qu'il est « vrai et non vrai », et que notre propos « chaque affirmation est une négation » est vrai, et qu'il n'y pas de différence au sujet de ce sens entre la négation restreinte et la négation absolue, c'est à dire que l'affirmation est vraie sur chaque négation, je veux dire, l'affirmation absolue sur la négation absolue et l'affirmation restreinte sur la négation restreinte, alors, toutes les choses, <par exemple> dieu (qu'il soit loué), la barque, l'homme et la voix, seraient, comme nous l'avons dit précédemment, une.

**F** Quand il dit : « *et si ce qui a été dit selon cette division n'est pas vrai* », il veut dire : si la réunion de cette division n'est pas vrai, je veux dire qu'elle soit en même temps vraie et non vraie.

**G** Quand il dit : « *Il ne se dit ni sur celles-ci ni sur les non-êtres* », il veut dire : la négation restreinte par laquelle les choses sont niées les unes des autres est comme la négation pour ce qui est par soi, c'est à dire qu'elle n'existe pas. Par tout cela, il a voulu

---

<sup>1</sup> Pour la première fois le commentaire d'Averroès est incomplet. C'est ce que l'éditeur souligne par trois petits points.

uniquement montrer que si nous posons la négation, il s'ensuit nécessairement que toutes les choses seraient une et qu'il n'y aura absolument aucune chose.

**H** Quand il a dit : « *Et si le propos est le même pour chaque chose, aucune ne sera différente de l'autre par aucune des manières* », Il veut dire : si la négation de chaque être n'est pas différente, la négation ne sera pas vraie par l'affirmation, de sorte que tous les êtres seraient un et ne seraient différents par aucune des manières, si bien que tout l'être sera un et ne le sera pas.

**I** Quand il dit : « *En effet, s'il y a une différence, c'est cela qui est véritablement et toujours* », Il veut dire : car, si un être diffère d'un autre par une certaine différence spécifique, il le sera toujours, c'est à dire nécessairement.

**K (393)** Quand il a dit : « *<Or>, il arrivera ce que nous avons dit même s'il est possible que la division soit vraie, et en outre, que tout le monde dira le vrai et tout le monde dira le faux* », Il veut dire : outre cela, il arrivera également que tous les hommes diront en même temps le vrai et en même temps le faux, car lorsque nous disons qu'il est vrai que tous les hommes sont dans le vrai, <nous disons aussi> qu'il est vrai que tous les hommes sont dans le faux, de sorte que tous ceux qui discutent seront dans le vrai et dans le faux et qu'ils ne seront ni dans le vrai ni dans le faux.

**I** Ensuite il a dit : « *Et que l'interlocuteur reconnaîtra qu'il se trompe lui-même* ». Il veut dire : si l'interlocuteur allègue quelque chose, il doit reconnaître qu'il ment, car il admet que ce qui s'oppose à son allégation est vrai.

**M** Ensuite il a dit : « *En outre, il est également manifeste que la discussion avec lui ne portera sur rien, parce qu'il ne dit rien, car, il ne dit ni « ainsi » ni « non ainsi » mais il dit en même temps « ainsi et non ainsi »* ». Il veut dire : il est manifeste que discuter et s'entretenir avec celui qui soutient cette opinion ne portera sur rien, car celui qui ne dit pas que « ceci est ainsi » et « que ceci n'est pas ainsi » n'a aucune opinion stable au sujet de l'un d'eux, si bien qu'il ne dira rien.

**N** Ensuite il a dit : « *Mais il dit en même temps « ainsi et non ainsi », <pour aussitôt> nier les deux <propositions> en même temps <en disant> qu'elles ne sont pas ainsi* ». Il veut dire : la discussion avec ceux-là ne portera sur rien d'intelligible ni d'existant, car ils soutiennent au sujet d'une même chose qu'elle est « ainsi » et « non ainsi », tout en niant ces deux <propositions> en même temps, je veux dire, « ni ainsi » et « ni non ainsi ».

**O** Ensuite il a dit : « *Autrement, il aurait su que les choses ont quelque chose de défini* ». Il veut dire : sans l'absurdité qui a incliné ceux-là, ils auraient appris une première connaissance, à savoir que les choses ont des natures définies.

## Texte17, 1008a34-1008b, p. 394

### Aristote a dit :

En outre, si lorsque l'affirmation [35] est vraie, la négation est fautive, et si lorsque celle-ci est vraie, l'affirmation est fautive, il ne sera pas vrai de soutenir en

même temps l'affirmation et la négation sur une même chose, [1008b] et il est convenable qu'ils disent que c'est cela qui a été posé en premier<sup>1</sup>. De plus, si celui qui croit savoir comment sont les choses ou comment elles ne le sont pas<sup>2</sup> est affecté par le faux, <tandis que> celui qui pense les deux est dans le vrai, nous répondrons à cela que la nature des êtres est dans cette situation<sup>3</sup>. [5] Et s'il n'est pas dans le vrai, mais qu'il est davantage dans le vrai que celui qui croit savoir comment sont les choses<sup>4</sup>, cela sera vrai et également non-vrai<sup>5</sup>. Et, s'ils sont tous dans le faux et ne disent pas le vrai, celui qui parle ainsi ne parle pas, car, en même temps, il dit quelque chose [10] et ne dit rien. Et, s'il ne pense rien, mais ce qu'il pense et ce qu'il ne pense pas sont une seule chose, quelle différence y a-t-il entre lui et les plantes ?

### Commentaire 17, p. 394-396

**A (394)** Il veut dire : s'il a été établi à partir de toutes ces choses que si l'affirmation est vraie, la négation sera fausse, et si la négation est vraie, l'affirmation sera fausse, alors il n'est pas (395) vrai de dire que l'affirmation et la négation sont vraies en même temps au sujet d'une seule chose.

**B** Ensuite il dit : « *Et il est convenable qu'ils disent que c'est cela qui a été posé en premier* ». Il veut dire : il est approprié que chaque contemplateur et chaque interlocuteur admette que c'est cela qui a été posé en premier, je veux dire, que l'affirmation et la négation se partagent le vrai et le faux.

**C** Ensuite il a mentionné à nouveau les absurdités qui s'ensuivent nécessairement pour eux en disant : « *De plus, si celui qui croit savoir comment sont les choses ou comment elles ne le sont pas est affecté par le faux, <tandis que> celui qui pense les deux est dans le vrai, nous répondrons à cela que « la nature des êtres est dans cette situation »* ». Il veut dire : si celui qui croit que l'un des deux opposés est le vrai, c'est à dire, ou bien une chose est ainsi ou bien non ainsi, dit le faux, tandis que celui qui pense que c'est tous les deux dit le vrai, il est nécessaire que la nature des êtres sera dans cette situation, c'est à dire qu'elle existera et n'existera pas en même temps.

**D** Ensuite il a dit : « *Et s'il n'est pas dans le vrai, mais qu'il est davantage dans le*

---

<sup>1</sup>Cet argument que les adversaires du principe pourrait objecter est exposé également dans le traité *de l'interprétation*, 9, 18b18 : «

<sup>2</sup> C'est à dire, que les choses sont ainsi ou non ainsi.

<sup>3</sup> La forme interrogative ne figure nullement dans le texte arabe. « *Car, s'il est dans le vrai, que voudrait dire « telle est la nature des êtres » ?* ». En outre le texte arabe est différent, car nous comprenons qu'Aristote est d'accord avec celui qui pense que tout est ainsi et non ainsi. Or, la forme interrogative est une question rhétorique qui s'impose par l'évidence manifeste de son contenu, et qui par conséquent s'oppose au deuxième cas.

<sup>4</sup> Le texte arabe ne contient pas la proposition suivante « *Les êtres auraient déjà une certaine façon* », p. 162.

<sup>5</sup> Le sens de cette proposition est différent, car au moment où nous lisons que tout sera en même temps vrai et non vrai, toutes les éditions françaises disent le contraire : « *Et ce serait une vérité et non en même temps aussi une non vérité* », trad. A. Jaulin, p. 162-163. B. Cassin et M. Narcy traduisent également de la même manière : « *Et ce sera là quelque chose de vrai, qui ne sera pas simultanément non vrai* », p. 137. J. Tricot : « *Ce jugement du moins sera vrai, et ne sera pas en même temps non vrai* », p. 215.

*vrai que celui qui croit savoir comment sont les choses<sup>1</sup>, cela sera vrai et également non-vrai »* Il veut dire : si celui qui croit que l'affirmation et la négation sont vraies simultanément dit non seulement le vrai mais qu'il est davantage dans le vrai que celui qui pense que l'affirmation et la négation se partagent le vrai et le faux, et que les deux opposés qui sont le vrai et le non-vrai sont vrais en même temps, le propos de chacun d'eux, qui est vrai sera non vrai, de sorte qu'ils diront tous le vrai et le faux. <Or>, si cela est ainsi, il n'y aura pas d'élocution et l'homme sera au rang des plantes. **E)** C'est ce qu'il a signifié lorsqu'il a dit : « *Et, s'ils sont tous dans le faux et ne disent pas le vrai, celui qui parle ainsi ne parle pas* ». Il veut dire : s'ils étaient convaincus que chaque affirmation et négation se réunissent (**396**) et que chaque propos est indifféremment vrai et faux, celui qui a une telle conviction ne parle pas.

**F** Ensuite il a dit : « *Car, en même temps, il dit quelque chose et ne dit rien* ». Il veut dire : car, il parle en son nom et pourtant il ne dit rien, car s'il a dit quelque chose, il ne dit rien.

**G** Ensuite il a dit : « *Et, s'il ne pense rien, mais ce qu'il pense et ce qu'il ne pense pas sont une seule chose, quelle différence y a-t-il entre lui et les plantes ?* ». Il veut dire : s'il ne pense pas une chose plutôt qu'une autre, ni un état de choses plutôt qu'un autre, quelle différence y a-t-il entre lui, les plantes et les minéraux ? En effet, celui qui parle ne se distingue des minéraux que par les conceptions et les croyances déterminées, je veux dire, en pensant que ceci est ainsi ou n'est pas ainsi.

## Texte 18, 1008b12-1009a5, p. 396-398

### Aristote a dit :

A partir de là, nous allons montrer que personne ne tient cette opinion<sup>2</sup>, ni parmi les autres hommes, ni parmi ceux qui ont énoncé cet argument. En effet, pourquoi celui qui marche sans s'arrêter pense-t-il **[15]** qu'il doit marcher ?<sup>3</sup> Pourquoi n'emprunte-t-il pas le chemin qui mène vers un précipice ou un puits qu'il a rencontré sur sa route, alors qu'il est manifeste qu'il s'en éloignera, car il sait que y tomber et ne pas tomber n'est pas la même chose, et ne pense pas que ce qui est bon et ce qui est mauvais soient une seule chose ? Il est donc manifeste qu'il pense que l'un est bon, l'autre non.

---

<sup>1</sup> Le texte arabe ne contient pas la proposition suivante « *Les êtres auraient déjà une certaine façon* », p. 162.

<sup>2</sup> Le sens de cette proposition est approximatif, car Aristote affirmerait que personne ne soutient les contradictoires en même temps. Or, dans toutes les différentes éditions françaises, cette proposition reprend le raisonnement par analogie établi précédemment entre les adversaires du principe et les plantes, car Aristote va montrer que personne n'est conforme à la nature des plantes, puisque tous les exemples qui relèvent du bon sens seront niés par les détracteurs du principe de non-contradiction : « *A partir de là, il est aussi parfaitement manifeste que personne n'est dans une telle disposition, ni parmi ceux qui énoncent cet argument ni parmi les autres* », p. 163.

<sup>3</sup> « *Pourquoi quelqu'un marche-t-il vers Mégare au lieu de rester au repos en pensant qu'il est en marche ?* », p. 163. L'absence de cet exemple est vraisemblablement volontaire, car l'une des habitudes des traducteurs arabes est de substituer aux exemples grecs leurs propres exemples, lorsque c'est nécessaire afin de faciliter la compréhension des lecteurs, ou bien ne pas les substituer lorsque le sens est manifeste.

Et si cela est ainsi, il sait nécessairement que quelque chose est un homme, et que quelque chose d'autre n'est pas homme, [20] que quelque chose est sucré, et que quelque chose d'autre n'est pas sucré. En effet, il ne pense pas que toutes les choses soient une seule chose, ni ne recherche indifféremment toutes les choses, s'il pense qu'il est préférable de boire de l'eau et de voir un homme s'il recherchait cela, même si la même chose est nécessairement homme et non-homme, mais comme on l'a dit, nous ne verrons personne [25] se prémunir de certaines choses et non de d'autres. Nous avons donc montré qu'il existe une connaissance au sujet de toutes les choses, et si ce n'est pas pour toutes, elle est du moins pour ce qui est bon et mauvais. Et si cette connaissance n'est pas une science, mais une opinion, il est plus digne pour nous de rechercher<sup>1</sup> la vérité, de la même manière que le malade doit davantage rechercher la santé que le bien portant, [30] car, celui qui a une opinion, comparé au savant, n'accomplit pas de véritable investigation<sup>2</sup>. En outre, même si toutes les choses sont davantage dans cette situation<sup>3</sup> et autrement<sup>4</sup>, le plus et le moins font parties de la nature des êtres, car nous ne disons pas que deux et trois sont de manière identique des nombres pairs, et l'aveuglement de celui [35] qui pense que quatre est cinq n'est pas comme l'aveuglement de celui qui pense que c'est mille. Si donc leur aveuglement n'est pas semblable, il est manifeste que l'aveuglement de l'un des deux est moindre, et il est par conséquent davantage dans le vrai. Si donc [1009a] le plus est plus proche <du vrai>, il y aurait quelque chose de vrai dont le plus vrai se rapproche. Et même s'il n'en n'est pas ainsi, il y a <quelque chose> de plus sûr, de plus stable et de plus vrai, et nous serions débarrassés de ce raisonnement qui ne détermine rien et qui empêche l'intellect de [5] définir quoi que ce soit.

### Commentaire 18, p. 398-403

**A (398)** Après avoir montré les absurdités qui s'ensuivent nécessairement pour celui qui a soutenu que l'affirmation et la négation sont en même temps à cause de leurs convictions au sujet des choses existantes, il a entrepris de faire connaître les absurdités qui s'ensuivent nécessairement de leurs actions et de leurs efforts dans la vie d'ici-bas en disant : « *A partir de là, nous allons montrer que personne ne tient cette opinion, ni parmi les autres hommes, ni parmi ceux qui ont énoncé cet argument* ». Il veut dire : à partir de ce que je vais mentionné maintenant et à partir de ce qui précède, nous allons montrer que personne n'est convaincu par cette opinion, ni parmi les adversaires, ni parmi la masse<sup>5</sup>

**B** Ensuite il a dit : « *En effet, pourquoi celui qui marche sans s'arrêter pense-t-il qu'il doit marcher* ». Il veut dire : celui qui pense qu'il doit marcher pour une certaine chose, marche vers cette chose sans s'arrêter, car il pense que seul la marche le conduira. <Or>, s'il pensait que la marche le conduira et ne le conduira pas, il ne marchera pas, et

---

<sup>1</sup> A. Jaulin parle de « *Prendre soin* », p. 164.

<sup>2</sup> « *N'est pas dans une saine disposition à l'égard de la vérité* », p. 164.

<sup>3</sup> C'est à dire, « ainsi et non ainsi ».

<sup>4</sup> Nous ne trouvons cette proposition dans aucune des éditions françaises.

<sup>5</sup> Le commentaire d'Averroès est tributaire de l'erreur du traducteur, car il ne se rend absolument pas compte qu'il faut expliquer cette proposition avec ce qui a été dit précédemment, c'est à dire en rapport avec l'analogie établie entre les adversaires du principes de non-contradiction et les plantes.



s'il pensait que la marche et le repos étaient identiques, ni il marchera, ni il s'arrêtera.

**C** Ensuite il a dit : « *Pourquoi n'emprunte t-il pas le chemin qui mène vers un précipice ou un puits qu'il a rencontré sur sa route, alors qu'il est manifeste qu'il s'en éloignera, car il sait que y tomber et ne pas tomber n'est pas la même chose* ». Il veut dire : si quelqu'un était convaincu que tomber dans un puits (399) et ne pas y tomber était une seule chose, personne ne s'écartera de son chemin <à la vue> d'un puits ou d'un précipice par peur de tomber dedans.

**D** Ensuite il a dit : « *Et ne pense pas que ce qui est bon et ce qui est mauvais soient une seule chose* ». Il veut dire : il ne pense pas qu'une chose est bonne et mauvaise soit une seule opinion, car s'il en était ainsi, il ne recherchera pas ce qui est bon et ne fuira de ce qui est mauvais.

**E** Ensuite il a dit : « *Il est donc manifeste qu'il pense que l'un est bon, l'autre non* ». Il veut dire : il est donc manifeste, qu'en recherchant certaines choses et en fuyant d'autres, l'homme pense que certaines choses sont bonnes et d'autres mauvaises, non seulement en ce qui concerne des choses différentes et nombreuses, mais aussi en ce qui concerne les parties d'une même chose si elles avaient des puissances différentes<sup>1</sup>.

**F** Ensuite il a dit : « *Et si cela est ainsi, il sait nécessairement que quelque chose est un homme, et que quelque chose d'autre n'est pas homme* ». Il veut dire : si sa connaissance des choses utiles et nuisibles est acquise et ne voit pas en même temps les contradictoires, il en sera de même pour les sciences théoriques. Par exemple, quelque chose doit être pour lui un homme, et quelque chose d'autre un non-homme, et n'est pas convaincu que tout ce qui n'est pas un homme est un homme.

**G** Quand il dit : « *Que quelque chose est sucré, et que quelque chose d'autre n'est pas sucré* ». Il veut dire : il est nécessaire qu'il soit convaincu que certains mets sont naturellement sucrés et que d'autres sont naturellement non sucrés par relation à chaque dégustateur ayant un goût sain.

**H** Ensuite il a dit : « *En effet, il ne pense pas que toutes les choses soient une seule chose, ni ne recherche indifféremment toutes les choses, s'il pense qu'il est préférable de boire de l'eau* ». Il veut dire : celui qui a un naturel sain et inaltéré ne pense pas que toutes les choses soient une. C'est pourquoi (400) l'homme ne recherche pas indifféremment toutes les choses, mais recherche certaines sans d'autres. Par exemple, si l'homme pense qu'il est préférable de boire de l'eau que de boire de l'alcool, il recherchera l'eau sans l'alcool, et si boire de l'eau et ne pas boire étaient la même chose, il ne cherchera pas à boire de l'eau.

**I** Quand il a dit : « *Et de voir un homme s'il recherchait cela* ». Il veut dire : il ne regarde pas de manière identique un deuxième homme, sauf s'il doit le regarder, c'est à dire, l'amant.

**K** Ensuite il a dit : « *Même si la même chose est nécessairement homme et non-homme, mais comme on l'a dit, nous ne verrons personne se prémunir de certaines choses et non de d'autres* ». Il veut dire : si nous pensons que homme et non-homme étaient une seule chose, nous ne nous éloignons pas de certains hommes à l'exception des autres, ni nous craignons certains à l'exception des autres et ni nous faisons de

---

<sup>1</sup> En effet, ce que Averroès veut dire, c'est qu'il n'existe pas des choses bonnes et des choses mauvaises en soi. Mais, en réalité une chose n'est ni bonne ni mauvaise, car ses qualités dépendent uniquement du comportement des hommes. En effet, la nourriture n'est ni bonne ni mauvaise, car est considérée comme bonne lorsque je prends la quantité nécessaire pour mon corps et mauvaise lorsque j'en abuse.

différence entre les ennemis et les amis.

**L** Ensuite il a dit : « *Nous avons donc montré qu'il existe une connaissance de toutes les choses* » jusqu'à son propos : « *pour ce qui est bon et mauvais* ». Il veut dire : puisque nous avons montré qu'il y a une connaissance nécessaire, soit au sujet de toutes les choses, soit au sujet de celles qui sont bonnes et mauvaise, il y a donc une connaissance nécessaire qui existe<sup>1</sup>.

**M** Ensuite il a dit : « *Et si cette connaissance n'est pas une science, mais une opinion, il est plus digne pour nous de rechercher la vérité, de la même manière que le malade doit davantage rechercher la santé (401) que le bien portant, car, celui qui a une opinion, comparé au savant, n'accomplit pas de véritable investigation* ». Il veut dire : si un homme n'a qu'une opinion au sujet ces choses, il est plus convenable pour cet homme de rechercher le vrai, de la même manière qu'il est plus convenable pour le malade de rechercher la santé que le bien portant. En effet, la situation de celui qui a une opinion par rapport à celui qui a un savoir est celle du malade par rapport au bien portant. Par cela, il a seulement voulu montrer que si nous reconnaissons que les choses sont susceptibles d'être connues, nous devons les examiner et <les> apprendre, et si nous pensons que ce que nous avons des principes de la contemplation est de l'ordre de l'opinion, il est plus convenable d'examiner comment cette opinion nous est arrivée au sujet des choses qui sont les principes de la contemplation et d'où elle est arrivée.

**N** Ensuite il a dit : « *En outre, même si toutes les choses sont davantage dans cette situation et autrement, le plus et le moins font parties de la nature des êtres* ». Il veut dire : même si quelqu'un est convaincu que toutes les convictions de l'homme sont des croyances, celles-ci diffèrent par le plus et le moins dans le vrai. <Or>, le plus et le moins font parties de la nature de l'être. Il y a donc quelque chose qui est vrai en lui-même.

**O** Ensuite il a dit : « *Car nous ne disons pas que deux et trois sont des nombres pairs* ». C'est à dire, qu'il est manifeste que nous avons des connaissances premières, certaines et nécessaires. Par exemple, nous sommes convaincus que deux est un nombre pair et que trois est un nombre impair et qu'ils n'ont pas en commun d'être des nombres pairs.

**P** Ensuite il a dit : « *Et l'aveuglement de celui qui croit que quatre est cinq n'est pas comme l'aveuglement de celui qui croit que c'est mille* ». Il veut dire : Il est également manifeste pour nous, qu'il y a une erreur et une faute qui est davantage éloignée (402) du vrai qu'une autre, et dont il existe des degré chez les hommes, car l'erreur de celui qui pense que quatre est cinq n'est pas comme celle de celui qui pense que c'est mille.

**Q** Ensuite il a dit : « *Si donc leur aveuglement n'est pas semblable, il est manifeste que l'aveuglement de l'un des deux est moindre* ». Il veut dire : si donc, l'erreur de celui qui est convaincu que quatre est cinq n'est pas identique à l'erreur de celui qui est convaincu que c'est mille, l'erreur de l'un des deux est moindre, à savoir celui qui est convaincu que c'est cinq par rapport à celui qui est convaincu que c'est mille.

**R** Ensuite il a dit : « *Si donc le plus est plus proche <du vrai>, il y aurait quelque chose de vrai dont le plus vrai se rapproche* ». Il veut dire : s'il y a quelque chose dont l'erreur est moindre, il y a donc quelque chose qui est plus vraie et moins fausse, et si cela est ainsi, il y aura une certaine vérité nécessaire dont le plus vrai et le moins faux

---

<sup>1</sup> Averroès extrapole son commentaire, car à ce stade de l'argumentation, seul l'argument des choses bonnes et mauvaises a été établi.

est proche. <En d'autres termes> ce qu'il a dit est en soi manifeste, car s'il y a des choses dont les unes sont moins fausses que d'autres et plus vraies, il y aura quelque chose qui sera en lui-même absolument vrai. Par exemple, s'il existe des choses qui sont moins froides que d'autres et plus chaudes, il y aura quelque chose d'absolument chaud, dont le plus chaud et le moins froid seraient les plus proches.

**S** Ensuite il a dit : « *Et même s'il n'en n'est pas ainsi, il y a <quelque chose> de plus sûr, de plus stable* ». C'est ainsi que cela s'est trouvé et son interprétation est de dire que même s'il n'y a pas de vrai au sens absolu dont le plus vrai est affirmé par analogie, il y a un vrai qui est plus vrai que celui qui est dit par analogie **(403)** comme étant plus vrai que lui, et cela à l'infini, ou jusqu'à ce que la chose s'arrête à un vrai qui est absolument vrai en lui-même et non par analogie.

**Q** Ensuite il a dit : «*Et nous serions débarrassés de cet raisonnement qui ne détermine rien et qui empêche l'intellect de définir quoi que ce soit*». Il veut dire : s'il a été établi qu'il y a un vrai au sens absolu et que cette idée a été établie en tenant compte des absurdités dont elle a été accompagnées<sup>1</sup>, alors nous nous sommes débarrassés du raisonnement d'où ne résulte aucune connaissance, et qui empêche toutes choses d'avoir une définition.

## Texte 19, 1009a6-30<sup>2</sup>, p. 403-404

### Aristote a dit :

Le raisonnement de Protagoras provient des raisonnements de ceux qui soutiennent cette opinion et tous sont contraints d'affirmer que les choses sont ou ne sont pas<sup>3</sup>. En effet, si toutes les croyances et toutes les opinions étaient vraies<sup>4</sup>, toutes les choses seront nécessairement vraies et fausses en même temps, car, beaucoup

---

<sup>1</sup> C'est à dire, à partir des conséquences du raisonnement de Protagoras selon lequel il est tout a fait possible d'affirmer simultanément une chose et son contraire.

<sup>2</sup> Ce texte inaugure le début du chapitre 5 qu'Averroès a divisé en sept textes (t-19-25). Après avoir examiné au chapitre précédent les conséquences qui résultent du refus du principe de non-contradiction et montré que ces mêmes conséquences s'ensuivent nécessairement de la position de Protagoras, Aristote va examiner dans ce chapitre les causes d'une telle position, les raisons qui inclineraient à l'adopter et les argument qu'on peut lui opposer. Il commence donc dans ce passage par assimiler le discours de Protagoras à celui des physiciens ; opère ensuite la distinction entre deux types d'adversaires, à savoir ceux qui sont de bonne foi envers lesquels il faut user de persuasion, et ceux qui discourent pour le plaisir de discourir, envers lesquels il faut user de contrainte ; et expose la cause qui a poussée ces derniers à rejeter le principe de non-contradiction, à savoir la prédication simultanée des contraires et des contradictoires.

<sup>3</sup> « *Et il est nécessaire que les deux discours également soient ou ne soient pas* », p. 164. Alors que le texte d'Aristote évoque les deux types d'arguments, à savoir celui de Protagoras et celui des partisans de l'existence simultanée de l'affirmation et la négation dans une même choses, le texte arabe, quant à lui, évoque l'existence ou de la non existence des choses. C'est ce qui va conduire Averroès à se tromper lors de son commentaire à cette proposition, puisqu'il va substituer à la conjonction de coordination disjonctive « ou » qui sert à indiquer une alternative, la conjonction de coordination « et »

<sup>4</sup> Le texte arabe ne contient pas la digression que nous retrouvons dans le texte de A. Jaulin : « *C'est-à-dire tout ce qui apparaît est vrai* », p. 164.

[10] d'hommes pensent et croient le contraire de ce que d'autres croient, et pensent que ceux qui n'ont pas les mêmes opinions qu'eux sont dans l'erreur. Il est donc nécessaire que la même chose soit et ne soit pas, et s'il en est ainsi, toutes les opinions seront nécessairement vraies, car ceux qui sont dans l'erreur et ceux qui sont dans le vrai croient des choses contraires<sup>1</sup>. Si donc les êtres sont [15] dans cette situation, tout le monde sera dans le vrai. Il est donc manifeste que ces arguments et ceux qui leur sont semblables proviennent d'une seule pensée. <Cependant>, le stratagème pour débattre avec eux tous n'est pas un, mais certains ont besoin qu'on les persuade, d'autres qu'on les contraigne à admettre <le vrai>. En effet, ceux qui ont cette opinion à cause de la difficulté de compréhension et de son incertitude, leur ignorance a un remède, car la discussion avec eux n'aura pas pour effet [20] la correction du langage mais la correction du sens<sup>2</sup>. Quant à ceux qui argumentent par la correction du langage, leur guérison interviendra en corrigeant ce qui est dit dans les sons et dans les noms<sup>3</sup>. Cette opinion n'est arrivée qu'à ceux qui se sont détournés des choses sensibles<sup>4</sup>, qui étaient contraints d'affirmer la contradiction dans les choses et que les contraires sont simultanément, car ils pensaient que les contraires viennent à l'être à partir d'une même chose. Si donc [25] il n'est pas possible que le non-être vienne à l'être, la chose était auparavant communes aux deux<sup>5</sup>, comme Anaxagore qui disait que tout est mélangé au tout, et aussi Démocrite, car il a tenu un propos similaire au sujet de la partie qui est constituée du vide et du plein<sup>6</sup>, même si l'un d'eux est un être et l'autre [30] un non-être.

### Commentaire 19, p. 404-409

**A (404)** Quand il dit : « *Le raisonnement de Protagoras provient des raisonnements de ceux qui soutiennent cette opinion* », il veut dire : Protagoras est de ceux qui soutiennent cette opinion, je veux dire que l'affirmation et la négation sont vraies simultanément.

**B** Ensuite il a dit : « *Et tous sont contraints d'affirmer que les choses sont et ne sont*

---

<sup>1</sup> Avant son commentaire à cette proposition, Averroès cite une autre traduction, sans la nommer, et qui correspond davantage au texte édité par A. Jaulin : « *Si tout ce que l'homme pense est vrai, toutes les opinions seront nécessairement vraies* ». p. 406.

<sup>2</sup> « Car la réponse ne s'attaque pas à leur arguments mais à leurs pensées », p. 165.

<sup>3</sup> Cette proposition est différente du texte de A. Jaulin « *La guérison de tous ceux qui argumentent pour argumenter, est la réfutation de leur argument dans le langage, c'est à dire dans les mots* », p. 165.

<sup>4</sup> Le texte arabe dit exactement le contraire de toutes les éditions françaises. En effet, les adversaires du principe de non-contradiction ne sont parvenus à soutenir en même temps les contradictoires qu'à cause de ce qui apparaît dans les sensibles : « *Pour ceux qui éprouvent une difficulté, cette opinion que les contradictoires et les contraires existent en même temps leur est venue des sensibles* », p. 165.

<sup>5</sup> « *La chose se trouvait là auparavant en étant indifféremment les deux* », p. 165. M. Narcy et B. Cassin traduisent par : « *La chose qui a ces attributs contraires les avait déjà exactement de la même manière* », p. 141.

<sup>6</sup> La traduction de A. Jaulin est plus explicite : « *Le vide et le plein existe indifféremment en n'importe quelle partie* », p. 165.

pas ». Il veut dire : chacun de ceux qui ont soutenu ce raisonnement est contraint de dire que les choses existent et que rien n'existe.

**C (405)** Ensuite il a dit : « *En effet, si toutes les croyances et toutes les opinions étaient vraies, toutes les choses seront nécessairement vraies et fausses en même temps* ». Il veut dire : en effet, il s'ensuit nécessairement pour celui qui a soutenu que chaque croyance est vraie et que les choses suivent les croyances, que les choses seront en même temps vraies et fausses.

**D** Ensuite, il a entrepris de faire connaître comment cette consécution devient vraie en disant: « *Car, beaucoup d'hommes pensent et croient le contraire de ce que d'autres croient, et pensent que ceux qui n'ont pas les mêmes opinions qu'eux sont dans l'erreur* ». Il veut dire : les choses devraient être vraies et fausses seulement si elles suivaient les croyances des hommes, car beaucoup d'hommes ont des croyances contraires au sujet d'une même chose. C'est à dire, qu'untel est <non seulement> convaincu qu'elle existe et qu'elle est vraie, alors que pour un autre, elle n'existe pas, mais <aussi> que ce dernier est aveuglé, qu'il se trompe et qu'il dit le faux. De la même manière, celui qui est convaincu qu'elle n'existe pas est convaincu qu'il est dans le vrai et que celui qui est convaincu qu'elle existe est aveuglé et qu'il se trompe. <C'est pourquoi> il s'ensuit nécessairement qu'une même chose sera en même temps : vraie, parce que certains hommes sont convaincus qu'elle est vraie, et fausse parce que d'autres sont convaincus qu'elle est fausse.

**E** Ensuite il a dit : « *Il est donc nécessaire que la même chose soit et ne soit pas* ». Il veut dire : Il s'ensuit donc nécessairement de ce raisonnement, que la même chose existera et n'existera pas en même temps. Elle existera du fait de celui qui pense qu'elle existe, et n'existera pas du fait de celui qui pense qu'elle n'existe pas. C'est ce qu'ils conçoivent se produire dans chaque être. Je veux dire, que chaque chose dont un homme est convaincu qu'elle existe, un autre homme peut être convaincu à son sujet qu'elle n'existe pas.

**F (406)** Ensuite il a dit : « *Et s'il en est ainsi, toutes les opinions seront nécessairement vraies, car ceux qui sont dans l'erreur et ceux qui sont dans le vrai croient des choses contraires* ». « *Si tout ce que l'homme pense est vrai, toutes les opinions seront vraies* »<sup>1</sup>. Il veut dire : si l'affirmation et la négation étaient vraies en même temps, toutes les opinions et toutes les croyances seront nécessairement vraies. En effet ceux qui sont convaincus de quelque chose et leurs détracteurs au sujet de cette conviction ont des croyances contraires, si bien que si tout ce que chaque homme pense est vrai, toutes les opinions seront vraies.

**G** Ensuite il a dit : « *Si donc les êtres sont dans cet situation, tout le monde sera dans le vrai* ». Il veut dire : si les êtres suivaient les convictions des hommes, il s'ensuivraient nécessairement que tous les hommes seront dans le vrai.

**H** Ensuite il a dit : « *Il est donc manifeste que ces arguments et ceux qui leur sont semblables proviennent d'une seule pensée* ». Il veut dire : il est manifeste que ceux qui soutiennent cette opinion ont une même pensée, c'est à dire, que leur conviction est une.

**I** Ensuite il a dit : « *<Cependant>, le stratagème pour débattre avec eux tous n'est pas un* ». Il veut dire : cependant, même si leur pensée est une, le stratagème pour

---

<sup>1</sup> Averroès cite une autre traduction qui est beaucoup plus claire que celle d'Astât. Si on se réfère au document du *Kitab al-Fihrist*, il s'agirait probablement de la traduction d'Ishâq, car il est le seul à avoir traduit plusieurs livres.

débattre avec eux afin de les délivrer de cette conviction n'est pas un.

**K** Ensuite il a dit : « *Mais certains ont besoin qu'on les persuade, d'autres qu'on les contraigne à admettre <le vrai>* ». Il veut dire : les uns se détourneront de cette conviction (407) par les arguments qui les persuadent de résoudre l'incertitude à cause de laquelle cette conviction corrompue leur est arrivée, tandis que les autres ne se détourneront pas de ses maux. <C'est pourquoi>, le stratagème sera de les contraindre à s'opposer à certaines choses qu'ils ont posées jusqu'à ce qu'ils soient affectés par les remontrances et que leurs faiblesses apparaissent et cessent, car ils ne reconnaissent pas le langage intérieur. C'est pourquoi, il est nécessaire de les soumettre de force par le langage extérieur.

**L** Ensuite il a dit : « *En effet, ceux qui ont cette opinion à cause de la difficulté de compréhension et de son incertitude, leur ignorance a un remède* ». Il veut dire : celui qui parmi eux a cette croyance à cause d'une incertitude qui s'est emparé de lui du fait de la faiblesse de son naturel, sa maladie due à cette ignorance a un remède, à savoir, en résolvant cette incertitude qui lui a introduit cette corruption dans son naturel.

**M** Ensuite il a dit : « *Car la discussion avec eux n'aura pas pour effet [20] la correction du langage* ». Il veut dire : s'opposer à ceux-là ne se fera pas en convenant de la signification des expressions et l'usage de la dialectique jusqu'à ce qu'ils soient vaincus, mais uniquement en leur corrigeant le sens sur lequel ils se sont trompés afin de résoudre cette incertitude qui leur est arrivée au sujet de ce sens.

**N** Ensuite il a dit : « *Quant à ceux qui argumentent par la correction du langage, leur guérison interviendra en corrigeant ce qui est dit dans les sons et dans les noms* ». Il veut dire : quant aux Sophistes qui prétendent que les choses ne s'établissent que par le discours vrai et nous demandent de corriger ce principe, notre discussion avec eux au sujet de cette question se fera en corrigeant d'abord avec eux les significations des noms, de sorte que s'ils admettent que les noms ont des significations propres, il nous sera possible (408) de les affronter et de s'opposer à eux jusqu'à ce qu'ils cèdent. C'est ce qu' <Aristote> a fait au début de ce raisonnement, et c'est ce qu'il a voulu dire par son propos : « *Nous commencerons d'abord par la correction des significations des sons et des noms* ».

**O** Ensuite il a dit : « *Cette opinion n'est arrivée qu'à ceux qui se sont détournés des choses sensibles* ». Il veut dire : n'est convaincu par ce argument que celui qui a été conduit à discourir sans tenir compte de la correspondance du discours avec ce qui apparaît par la sensation<sup>1</sup>.

**P** Ensuite il a dit : « *Et qui sont contraints d'affirmer la contradiction dans les choses et que les contraires sont simultanément* ». Il veut dire : il s'ensuit nécessairement pour celui qui a soutenu cette doctrine et qui n'a pas pris soin des sens<sup>2</sup>, de se contredire au

---

<sup>1</sup> Averroès parvient d'une certaine manière à surmonter l'erreur de traduction, car au lieu de la cause qui a conduit les adversaires du principe à le rejeter, à savoir les sensibles, Averroès formule la solution qui permettrait de surmonter la thèse de la présence des contradictoire dans les choses à partir de la considération de ces mêmes sensibles, qui selon lui, ne sont nullement pris en considération par ces adversaires.

<sup>2</sup> C'est à dire, que si l'homme fait attention à ce que ces sens lui disent sur les choses, il ne pourra pas se contredire, car les sensibles propres ne se trompent jamais. C'est cet argument qu'Aristote va d'ailleurs utiliser aux passages 1009a38-1010a15 afin de convaincre les adversaires de bonne foi qui récusaient le principe de non-contradiction à cause des divergences des sens. En effet, une même perception ne peut en aucun cas présenter de divergence, car les sens prouvent que le oui et le

sujet des choses et d'être convaincu que les contraires existent en même temps.

**Q** Ensuite il a évoqué ce qui a incliné certains hommes à être convaincus que les contraires existent simultanément en disant : « *Car, ils pensaient que les contraires viennent à l'être à partir d'une même chose. Si donc, il n'est pas possible que le non-être vienne à l'être, la chose était auparavant commune aux deux* ». Il veut dire : plusieurs <philosophes> parmi les anciens ne sont parvenus à cette opinion que parce qu'ils pensaient que les contraires provenaient d'une seule chose. C'est pourquoi, ils étaient convaincus que la génération ne se produit pas à partir de quelque chose qui n'existe pas, c'est à dire à partir de la privation, si bien qu'ils ont soutenu que les contraires existent en même temps dans une même chose à partir desquels elle vient à l'être. **R**) C'est ce qu'il a signifié lorsqu'il a dit : « *La chose était auparavant commune aux deux* ». Il veut dire, la chose d'où provient la génération était composée des deux, c'est à dire de l'être et du non-être

**S** [409] Ensuite il a dit : « *Comme Anaxagore qui disait que tout est mélangé au tout* ». Il veut dire : c'est pourquoi Anaxagore a soutenu que les homéomères, qui sont pour lui les éléments, sont mélangés avec le tout, c'est à dire, que tout est mélangé à tout.

**T** Ensuite il a dit : « *Et aussi Démocrite, car il a tenu un propos similaire au sujet de la partie qui est constituée par le vide et le plein, même si l'un d'eux est un être et l'autre un non-être* ». Il veut dire : le raisonnement de Démocrite est proche de celui-ci quand il parle de l'atome, qui est pour lui constitué par le vide et le plein à partir du mélange des deux, même s'il pensait que l'un est un être, à savoir le plein, et l'autre un non-être, à savoir le vide.

## Texte 20, 1009a30-38<sup>1</sup>, p. 409-410

### Aristote a dit :

Nous dirons donc à ceux qui ont soutenu ces opinions hideuses<sup>2</sup> à partir de ces choses, que d'une certaine manière, leur propos est vrai, mais que de l'autre, il ne peut l'être, car l'être se dit de deux manières, si bien que d'une certaine manière, il est possible que quelque chose vienne à l'être à partir du non-être, et d'une autre manière cela n'est pas possible, et il est possible que l'être et le non-être existent en même temps et se divisent en deux sortes, (un non-être et un être existant, je veux dire, un homme devenu terre, et qui n'est pas dans l'état des êtres)<sup>3</sup>, mais ne sont pas une seule

---

non ne peuvent nullement être posés en même temps. C'est pourquoi, une chose est ce qu'elle est et son éventuelle divergence n'est due qu'à l'état de ceux qui la perçoivent.

<sup>1</sup> Aristote énonce dans ce texte un argument physique contre les adversaires « de mauvaise foi » qui soutiennent l'existence simultanée des contradictoires. Cet argument consiste à dire que les contradictoires et les contraires peuvent exister en même temps selon deux modalités différentes, à savoir selon la puissance et l'acte.

<sup>2</sup> Cet adjectif ne se trouve dans aucune des traductions françaises.

<sup>3</sup> Cette division de l'être et du non-être, ainsi que l'exemple de l'homme devenu terre, n'est présente dans aucune des deux éditions françaises. Or, si c'est un rajout de la part du traducteur, nous ne le comprenons pas, car le but d'Aristote dans ce passage est uniquement de montrer que l'être et le non être peuvent exister dans une même chose mais selon deux modalités différentes, à savoir selon

chose, car [35] il est possible que les contraires existent en même temps dans une seule chose en puissance et non en acte. En outre, laissons-les concevoir<sup>1</sup> qu'il y'a une autre substance des êtres, qui n'a en aucun cas de mouvement, ni de corruption ni de génération.

## Commentaire 20, p. 410-412

**A (410)** Il a dit : nous dirons à ceux qui, à partir de cette incertitude, ont pensé que les contraires existent en même temps, que leur propos est d'une certaine manière vrai et de l'autre faux.

**B** Ensuite il a dit : « *Car, la contrariété<sup>2</sup> se dit de deux manières* ». Il veut dire : car, nous ne disons pas de la contrariété qu'elle existe d'une seule manière mais de deux manières, l'une en puissance et l'autre en acte. En effet, si c'est en puissance, il est vrai de dire que les contraires existent en même temps, <mais> si c'est en acte, cela est faux.

**C** Ensuite il a dit : « *D'une certaine manière, il est possible que quelque chose vienne à l'être à partir du non-être, et d'une autre manière, cela n'est pas possible* ». Il veut dire : de la même manière, lorsqu'ils disent qu'il n'est pas possible que l'être soit engendré à partir d'un non-être, <nous répondrons> que cela se dit également de deux manières, de sorte que cela est possible d'une certaine manière et d'une autre non.

**D** Ensuite il dit : « *Et il est possible que l'être et le non-être existent en même temps (et se divisent en deux sortes, un non-être et un être existant, je veux dire, un homme devenu terre, et qui n'est pas dans l'état des êtres), mais ne sont pas une seule chose, car il est possible que les contraires existent en même temps dans une seule chose en puissance et non en acte* ». Il veut dire : chacun des deux termes « être » (411) et « non-être » se divise en deux espèces : l'être se divise en un être en acte et un être en puissance, de la même manière que le non-être se divise en un non-être en acte et un non-être en puissance. Je veux dire <dans ce dernier cas>, que si l'homme désigné est devenu par exemple terre, il n'est cet homme-ci ni en acte, ni en puissance que ce soit une puissance proche ou lointaine. **E)** C'est ce qu'il a signifié quand il dit: « *Et qui n'est pas dans l'état des êtres* ». Mais, si cette terre était un homme en puissance, il y aura un autre homme par le nombre et non le même homme corrompu.

**F** Ensuite il a dit : « *Mais, ne sont pas une seule chose* ». Il veut dire : mais le contraire qui existe en puissance et celui qui est en acte ne sont pas une seule chose.

**G** Ensuite il a dit : « *Car il est possible que les contraires existent en même temps dans une seule chose en puissance et non en acte* ». Il veut dire : la chose était obscure pour ce groupe au point de ne pas faire la différence entre la puissance et l'acte, c'est à dire que lorsqu'ils ont constaté que les contraires sont simultanément en puissance dans une seule chose, ils ont imaginé que leur existence en acte est admise. <Or>, il

---

la puissance et l'acte : « *La même chose est être et non être, mais non selon le même mode d'être* », p. 165. Idem pour B. Cassin et M. Narcy à la seule différence qu'ils emploient le terme « sens » au lieu de « mode ». Par ailleurs, Averroès commente cette digression sans aucune allusion à la seconde traduction, comme si cet éventuel rajout était présent dans les deux traductions.

<sup>1</sup> « *Nous leur demanderons d'admettre* », p. 142. Vérifier absolument le sens de ce verbe.

<sup>2</sup> Averroès a vraisemblablement sollicité l'autre traduction, puisqu'il a substitué « *la contrariété* » à « *l'être* ».



est impossible qu'ils existent en acte, alors que cela est nécessaire en puissance étant donné la situation de la génération.

**H** Ensuite il a dit : « *En outre, laissons-les concevoir qu'il y a une autre substance des êtres, qui n'a en aucun cas de mouvement, ni de corruption ni de génération* ». Il veut dire : C'est pourquoi, il est plus convenable pour eux de ne pas les empêcher de poser qu'il y a une substance autre que la substance sensible, qui n'a en aucun cas de mouvement, ni de génération, ni de corruption comme le concevait Platon, je veux dire, une substance **(412)** qui est l'objet de la science nécessaire. Cela est comme un soin par accident et un déplacement d'une erreur à une moindre erreur qui sera plus proche de la vérité, car il serait plus proche de la vérité en les déplaçant d'une moindre erreur que de les déplacer à partir de cette grande erreur<sup>1</sup>.

## Texte 21, 1009a38-1010a1<sup>2</sup>, p. 412-414

### Aristote a dit :

De la même manière, **[1009b]** certains hommes entreprennent de connaître la vérité des phénomènes à partir des sensibles, et <pensent> qu'il n'est pas possible de juger du vrai ni par le grand nombre ni par le petit nombre, car la même chose, qu'on goutte peut être sentie sucrée pour les uns et amère pour d'autres, et pensent que cela est ainsi<sup>3</sup>, de sorte que si tous les hommes étaient malades **[5]** ou que leurs esprits étaient altérés<sup>4</sup>, et que deux ou trois sont en bonne santé ou sains d'esprits, ils penseraient que c'est ceux-là qui sont malades et que leurs esprits sont altérés, et non les autres. En outre, <ils pensent> que les choses apparaissent à beaucoup d'animaux, ainsi qu'à nous, contraires à ce qu'elles sont<sup>5</sup>, et pour chaque individu en lui-même, les choses apparaissent, dans ses sens, contraires et différentes de ce que nous pensons et ne sont pas ce qu'elles sont. Lesquelles d'entre-elles sont donc vraies **[10]** ou fausses, ce n'est pas évident pour eux, car, celles-ci ne conduisent pas davantage vers le contraire<sup>6</sup> que celles-là, mais elles le sont semblablement. C'est pourquoi Démocrite a soutenu que ou bien le vrai n'existe en aucun cas, ou bien il n'est pas évident pour

---

<sup>1</sup> Le raisonnement d'Averroès consiste à dire qu'il serait moins difficile à convaincre une personne lorsqu'elle se trompe relativement que lorsqu'elle se trompe absolument.

<sup>2</sup> Aristote expose dans ce passage l'argument qui a incliné les sophistes, notamment Protagoras et les physiciens tels que Démocrite, Anaxagore et Empédocle à ne pas admettre le principe de non-contradiction, à savoir que la nature changeante des êtres implique nécessairement l'affirmation de la vérité des contradictoires.

<sup>3</sup> Cette proposition est absente des deux traductions françaises.

<sup>4</sup> A. Jaulin traduit par : « *Si tous étaient fous* », p. 166, tandis que B. Cassin et M. Narcy traduisent par : « *Si tous pensaient de travers* », p. 143.

<sup>5</sup> Le sens de cette proposition est différent des deux éditions françaises, que les choses apparaissent aux hommes et aux animaux d'une façon différente de ce qu'elles sont réellement, alors que dans les deux éditions françaises, il est question de deux visions des choses complètement différentes entre l'homme et l'animal : « *Il apparaît à beaucoup d'autres animaux le contraire de ce qui nous apparaît* », A. Jaulin, p. 166. Idem pour B. Cassin et M. Narcy.

<sup>6</sup> Les deux éditions françaises utilisent le terme « *vrai* », p. 216 pour A. Jaulin et p. 143 pour l'édition de B. Cassin et M. Narcy.

nous. En général, lorsqu'ils ont pensé que l'intellect est la sensation et que la sensation est la certitude<sup>1</sup>, ils ont affirmé que le vrai est nécessairement ce qui apparaît selon la sensation. [15] c'est de là qu'Empédocle et Démocrite ainsi que chacun des autres, étaient convaincus par ces opinions et sont devenus, pour ainsi dire, la cause de ces raisonnements<sup>2</sup>. En effet, Empédocle a soutenu que celui dont la constitution physique a changé, son intellect a changé<sup>3</sup>. Parménide tient également un propos similaire à celui-ci car il dit : « l'intellect est propre aux hommes en proportion du mélange des humeurs des membres de chaque homme aux multiples changements et toutes leurs intelligences sont en proportion de cela »<sup>4</sup>. Certains de nos<sup>5</sup> compagnons ont rapporté un des propos d'Anaxagore dans lequel il dit que les êtres sont pour les hommes en proportion des opinions qu'ils en ont. Et ils ont mentionné qu'Homère<sup>6</sup> concevait jadis cette opinion selon ce qui est apparu de son propos, car il a dit dans son poème que lorsque Hector fût frappé, [30] son esprit s'est envolé en prenant peur, de sorte qu'il a intelligé un autre intellect, comme s'il pensait que ceux dont l'intellect s'est envolé intellige aussi, <mais> cela n'est pas ainsi. Il est donc manifeste, que s'il y a un intellect dans les deux situations, il intellige que les êtres sont en même temps dans un état et dans un état opposé, de sorte qu'il en résulte une chose très difficile. En effet, si ceux-là sont ceux qui ont connu ce qu'il est possible de <connaître> au sujet du vrai davantage que les autres, à savoir [35] ceux qui sont les plus assidus dans la recherche, et si leurs opinions sont proportionnelles à cette différence, et que leurs raisonnements au sujet du vrai sont ceux-là, comment celui qui veut entreprendre de philosopher ne cessera-t-il pas ses efforts ? Car, si cela est ainsi, la recherche du vrai serait similaire à celui qui court derrière ce qui vole<sup>7</sup>.

---

<sup>1</sup> Dans les deux éditions françaises, il est question « d'altération », p. 167 et p. 143.

<sup>2</sup> « Car de là vient qu'Empédocle et Démocrite et chacun des autres, pour ainsi dire, sont tenus par de telles opinions », p. 166.

<sup>3</sup> Le texte arabe fait passer sous silence les deux citations d'Empédocle que nous retrouvons par ailleurs dans les deux éditions françaises : « Car d'après ce qui est présent, l'intelligence croît dans les humains et ailleurs » ; « Autant ils étaient devenus autres, autant aussi des pensées différentes se présentaient sans cesse à eux », p. 166-167. Quant au premier passage cité, il s'agit du fragment 106 : « L'intelligence croît chez les hommes selon ce que présentement ils peuvent percevoir », *Les Présocratiques*, les Editions de la Pléiade, Paris, 1988, p. 416.

<sup>4</sup> J'ai jugé utile de reproduire la traduction d'A. Jaulin, car la citation arabe est incomplète : « En effet, de même qu'à chaque moment il possède le mélange des membres aux multiples flexions, de même l'esprit est présent chez les humains, car ce qui précisément pense chez les humains est le même que la nature de leur membres chez tous et tout un chacun ; en effet, ce qui prédomine est la pensée », p. 167. Par ailleurs ce fragment est le fragment 16, qui se trouve dans *Les Présocratiques*, Les Editions de la Pléiade, p. 270.

<sup>5</sup> Dans les deux éditions françaises, il est question des compagnons d'Anaxagore. Ce que le texte arabe ne dit pas clairement.

<sup>6</sup> « Le divin Epéos s'élança, et frappa Euryale, quoiqu'il l'épiât à la joue ; et plus longtemps il ne tint debout, car ses membres brillants défailirent...Mais le magnanime Epéos le prenant dans ses bras, le redressa ; ses compagnons l'entourèrent et l'emmenèrent à travers l'assemblée, les pieds traînants, crachant un sang épais, la tête rejetée de côté. Privé de sentiment, ils le placèrent au milieu d'eux et l'emmenèrent », Homère, *L'Illiade*, trad. E. Lasserre, Paris, Garnier-Flammarion, 1984, XXIII, 698, p. 393. Toutefois, comme cela a été si bien suggéré par toutes les traductions françaises, il s'agit d'Euryale et non d'Hector.

<sup>7</sup> « Chercher la vérité serait courir après les oiseaux », p. 167.

## Commentaire 21, p. 414-420

**A (414)** Après avoir montré et résolu l'incertitude qui a conduit à dire que les contraires existent en même temps chez ceux qui ont soutenu cela, il a entrepris de mentionner également une autre incertitude à cause de laquelle d'autres hommes ont récusé l'étude en disant qu'il n'y a pas de vérité. Il a donc dit : « *De la même manière, certains hommes entreprennent de connaître la vérité des phénomènes à partir des sensibles* ». Il veut dire : de la même manière, certains hommes ont nié le fait que ce que les sens perçoivent des sensibles puisse être vrai, en disant, que ce qu'ils perçoivent par la sensation n'a pas de vérité<sup>1</sup>.

**B** Ensuite, il a mentionné la cause qui les a conduit vers cela en disant : « *Et <pensent> qu'il n'est pas possible de juger du vrai ni par le grand nombre ni par le petit nombre, car la même chose, qu'on goûte peut être sentie (415) sucrée pour les uns et amère pour d'autres* ». Il veut dire : ils ont dit que la raison pour laquelle ce qui est perçu des sensibles n'a pas de vérité par soi, consiste dans le fait que certaines choses lorsqu'on les goûte sont perçues comme sucrées par certains hommes et amères par d'autres, si bien qu'il n'y a pas de différence entre elles. <Or>, ceux qui sentent les choses qui sont dites sucrées sont le plus grand nombre, je veux dire ceux qui sont en bonne santé, alors que ceux qui les trouvent amères sont un petit nombre, je veux dire ceux qui sont malades. <Toutefois>, on ne juge pas une chose comme étant vraie par le témoignage du grand nombre à l'exclusion du petit nombre.

**C** Ensuite il a mentionné la raison qu'ils ont apporté pour répondre à celui qui leur a objecté que le vrai est perçu par ceux qui sont en bonne santé et le faux est ce qui est perçu par ceux qui sont malades, car ceux qui sont en bonne santé sont les plus nombreux : « *De sorte que si tous les hommes étaient malades ou que leurs esprits étaient altérés, et que deux ou trois sont en bonne santé ou sains d'esprits, ils penseraient que c'est ceux-là qui sont malades et que leurs esprits sont altérés, et non les autres* ». Il veut dire : ils ont dit qu'il ne faut pas faire confiance à l'opinion de ceux qui sont en bonne santé, selon laquelle les sens et les intellects des malades ont été altérés puisqu'ils perçoivent et pensent des choses autres que celles que perçoivent et pensent les biens portants, car la cause de cela n'est due qu'au grand nombre et au petit nombre. En effet, si par exemple on pouvait faire en sorte que le grand nombre soit les malades et le petit nombre ceux qui sont en bonne santé, on inverserait cette opinion de sorte que nous dirions au sujet **(416)** de ceux qui sont en bonne santé qu'ils sont malades et que leurs sens et leurs intellects ont été altérés, alors que ceux qui restent sont ceux qui sont en bonne santé et dont les perceptions sont vraies.

---

<sup>1</sup> Averroès s'éloigne du texte, car le but d'Aristote dans ce passage est de montrer que certains hommes, notamment les adversaires du principe de non-contradiction érigent comme vérité de la pensée ce qui découle de la sensation. C'est ce que la suite du texte énonce explicitement, notamment avec les citations de Démocrite, Empédocle et Parménide, dont la finalité est d'illustrer cette thèse selon laquelle le vrai est ce qui apparaît à la sensation. C'est pourquoi, l'explication d'Averroès selon laquelle la vérité est propre à l'entendement et non à la sensation, même si elle n'est nullement fautive, ne correspond en aucun cas au sens de ce passage, puisqu'Aristote ne fait qu'exposer la thèse des physiciens.

**D** Ensuite, il a mentionné une autre de leur objection en disant : « *En outre, <ils pensent> que les choses apparaissent à beaucoup d'animaux, ainsi qu'à nous, contraires à ce qu'elles sont, et pour chaque individu en lui-même, les choses apparaissent dans ses sens, contraires et différentes de ce que nous pensons qu'elles sont* ». Il veut dire : Ils ont protesté énergiquement contre cette signification en disant qu'il apparaît que beaucoup d'animaux perçoivent les mêmes choses senties comme étant contraires, car il y a ceux qui se détournent d'une même chose parce qu'elle doit être répugnante et nuisible, alors que pour d'autres, elle est succulente et utile. Et ce qui arrive à l'animal nous arrive aussi avec l'animal, car nous constatons que beaucoup d'animaux se délectent de mets qui peuvent nous nuire, alors que les choses qui pourraient leur nuire, nous les trouvons succulentes.

**E** Quand il dit : « *Et pour chaque individu en lui-même, les choses apparaissent dans ses sens, contraires et différentes de ce que nous pensons qu'elles sont* ». Il veut dire : ce qui arrive à l'animal arrive aussi à l'homme, car un homme peut se délecter de ce qui nuit à un autre, et cela n'arrive pas seulement aux hommes différents mais <aussi> au même homme, car il pourrait penser que ce qu'il perçoit au sujet d'une chose en elle-même est contraire à la croyance qu'il a au sujet de cette chose. Et si cela est ainsi, les choses sensibles n'ont en elles-mêmes aucune vérité perceptible et ne sont qu'en fonction de celui qui perçoit.

**F** Quand il dit : « *Et ne sont pas ce qu'elles sont* ». Il veut dire : Il est manifeste qu'elles ne sont pas selon ce que (417) nous percevons.

**G** Quand il dit : « *Lesquelles d'entre-elles sont donc vraies ou fausses, ce n'est pas évident pour eux* ». Il veut dire : du fait de l'existence de tout cela, ils disent ne pas distinguer clairement au sujet de ces choses ce qui est vrai ou faux.

**H** Ensuite il a exposé la cause de cela en disant : « *Car, celles-ci ne conduisent pas davantage vers le contraire que celles-là, mais elles le sont semblablement* ». Il veut dire : car, la sensation qui juge au sujet d'une seule chose en faveur de l'un des deux contraires n'est pas plus stable que le jugement de l'autre sensation en faveur de l'autre contraire au sujet de cette même chose. Par exemple, le jugement de la sensation qui chez l'animal prononce que cela est succulent n'est pas plus stable que la sensation qui le juge comme étant répugnant et nuisible.

**I** Ensuite il a dit : « *C'est pourquoi Démocrite a soutenu que ou bien le vrai n'existe en aucun cas, ou bien il n'est pas évident pour nous* ». Il veut dire : c'est pourquoi Démocrite a douté en disant qu'il s'ensuit nécessairement de cela l'une des deux choses : ou bien, rien n'a de vérité par soi en dehors de la pensée, ou bien il y a quelque chose qui a une vérité par soi et nous n'avons pas de moyen pour la saisir.

**K** Ensuite il a dit : « *En général, lorsqu'ils ont pensé que l'intellect est la sensation et que la sensation est la certitude, ils ont affirmé que le vrai est nécessairement ce qui apparaît selon la sensation* ». Il veut dire : la raison de leurs erreurs réside dans le fait (418) qu'ils croyaient que l'intellect est la sensation, qu'il n'y pas de différence entre eux, et que la science certaine est saisie par la sensation, de sorte qu'ils étaient convaincus à partir de cet état de fait que s'il y a une science certaine, elle sera saisie par la sensation. Et lorsqu'ils ont vu que les sensibles apparaissent selon différents états à la sensation, ils étaient convaincus qu'il n'y a en aucun cas de science certaine.

**L** Ensuite il a dit : « *C'est de là qu'Empédocle et Démocrite ainsi que chacun des autres, étaient convaincus par ces opinions et sont devenus, pour ainsi dire, la cause de ces raisonnements* ». Il veut dire : du fait de cette incertitude que nous avons mentionné, ces hommes ont tenu ces croyances, et dont la plus répandue était pour eux une cause <suffisante> pour la soutenir. Je veux dire, qu'ils croyaient que toutes les

choses étaient des croyances et qu'il n'y a en aucun cas de vérité.

**M** Ensuite il a dit : « *Ainsi, Empédocle a soutenu que celui dont la constitution physique a changé, son intellect a changé* ». Il veut dire : Empédocle soutenait qu'il y a beaucoup d'intellects dont les jugements sont différents, et que chaque intellect suit un mélange d'humeurs propre. C'est pourquoi, il a affirmé que celui dont le mélange d'humeur a changé, son intellect a changé, c'est à dire, que celui qui a été transporté d'un mélange d'humeurs vers un autre a été transporté d'un intellect à un autre. <En effet>, il défend cette position à partir ce qui apparaît dans le changement de l'intellect des malades à cause du changement du mélange d'humeur.

**N** Ensuite il a dit : « *Parménide tient également un propos similaire à celui-ci car il dit : « l'intellect est propre aux hommes en proportion du mélange des humeurs des membres de chaque homme aux multiples changements et toutes leurs intelligences sont en proportion de cela »* ». Il veut dire : Il disait que (419) chaque intellect est propre à chaque homme en proportion de sa constitution physique et de son mélange d'humeurs.

**O** Ensuite il a dit : « *Certains de nos compagnons ont rapporté un des propos d'Anaxagore dans lequel il dit que les êtres sont pour les hommes en proportion des opinions qu'ils en ont* ». Il veut dire : ils étaient convaincus que les êtres dépendaient des croyances des hommes, et qu'ils n'ont d'existence en dehors de l'âme que selon ce que chaque homme intellige à leur sujet.

**P** Ensuite il a dit : « *Et ils ont mentionné qu'Homère concevait jadis cette opinion selon ce qui est apparu de son propos, car il a dit dans son poème que lorsque Hector fût frappé, son esprit s'est envolé en prenant peur, de sorte qu'il a intelligé un autre intellect* ». Il veut dire : on pourrait croire au sujet du poète Homère que selon ce qu'il a dit, il était convaincu qu'il y a plusieurs intellects et qu'ils suivent les espèces des mélanges d'humeurs. C'est ce qu'il a mentionné dans son poème à propos d'un homme connu chez eux, qui lui est arrivé un événement connu. En effet, il a dit que lorsqu'il a été frappé, son intellect s'est envolé en prenant peur de sorte qu'il a intelligé un autre intellect.

**Q** Quand il dit : « *Comme s'il pensait que ceux dont l'intellect s'est envolé intellige aussi* ». Il veut dire : car nous imaginons à propos du poète Homère qu'il pensait que chaque personne, dont l'intellect s'est envolé à cause du changement du mélange d'humeurs, intellige un autre intellect autre que le premier.

**R** Ensuite il a dit : « *Et cela n'est pas ainsi* ». Il veut dire : ce qu'ils ont cru à ce sujet n'est pas vrai.

**S (420)** Ensuite il a entrepris de faire connaître leur erreur en disant : « *Il est donc manifeste, que s'il y a un intellect dans les deux cas, il intellige que les êtres sont en même temps dans un état et dans un état opposé* ». Il veut dire : il est manifeste que même si un intellect est différent dans les deux situations, il n'intelligera pas dans l'une que les êtres sont un seul être ou qu'ils sont en même temps dans un état et dans un état contraire. <En d'autres termes>, Il a voulu seulement montrer par cela que le propre de l'intellect n'est pas d'intelliger que les êtres contraires existent en même temps ou qu'ils sont une seule chose.

**T** Quand il dit : « *Et Il en résulte une chose très difficile* ». Il veut dire : l'absurdité s'ensuit nécessairement de n'importe quel situation dans laquelle l'intellect est posé : soit selon le cas de cet intellect existant, soit selon son opposé.

**U** Ensuite il dit : « *En effet, si ceux-là sont ceux qui ont connu ce qu'il est possible de <connaître> au sujet du vrai davantage que les autres, à savoir [35] ceux qui sont les plus assidus dans la recherche* » jusqu'à son propos : « *Derrière ce qui vole* ». Il veut

dire : si ceux-là pensent qu'ils ont recherché le vrai davantage que les autres et que leurs raisonnements au sujet du vrai sont semblables à ces raisonnements impossibles, comment celui qui a fixé son attention sur cette recherche ne mettra-t-il pas un terme à ces efforts dans la recherche du vrai, en pensent que celui qui cherche le vrai est similaire à celui qui court pour saisir ce qui vole, je veux dire qu'il ne le saisira jamais ?

Texte 22, 1010a1-25<sup>1</sup>, p. 421-422

**Aristote a dit :**

**[1010a]** Quant à la cause des opinions de ces hommes, elle réside dans le fait qu'ils cherchaient à examiner la vérité des êtres en pensant que les êtres étaient uniquement les sensibles<sup>2</sup>, que la nature de ces sensibles est indéterminée<sup>3</sup> et que la divergence à leur sujet est considérable<sup>4</sup>, <y compris> aussi pour les êtres qui sont dans cette situation comme nous l'avons dit<sup>5</sup>. **[5]** C'est pourquoi, ce qu'ils disent ressemble au vrai et ne disent pas le vrai, car il faut tenir ce propos comme ce que disaient ceux qui étaient dans l'embarras au sujet de Xénophane<sup>6</sup>. En outre, lorsqu'ils ont vu que cette

---

<sup>1</sup> Aristote expose dans ce passage la cause pour laquelle les sophistes, c'est à dire ceux qui « discourent pour le plaisir de discourir » ont rejeté le principe, à savoir l'absence de critère de vérité pour les sensibles puisqu'ils sont perpétuellement en mouvement. Autrement dit, les sensibles ne sont jamais les mêmes.

<sup>2</sup> En principe, l'exposition de l'argument qui a poussé les adversaires du principe à le rejeter doit s'arrêter à ce stade, puisque la proposition suivante correspond dans toutes les éditions françaises au début de la réponse d'Aristote. Pourtant, le traducteur va lier les différentes propositions entre elles, si bien qu'il est difficile d'entrevoir l'objection d'Aristote selon laquelle il y a effectivement quelque chose d'indéterminé dans les choses sensibles, à savoir l'être en puissance qui est à la fois être et non-être, et qui a été évoqué au passage 1009a32.

<sup>3</sup> La traduction de cette proposition est approximative, car dire que la nature des êtres est indéterminée, c'est dire qu'ils ne peuvent en aucun cas faire l'objet d'une connaissance certaine. Or, Aristote veut seulement dire qu'il existe beaucoup d'indétermination dans les sensibles, alors que comme on l'a vu dans la note précédente, le traducteur attribue cette proposition aux adversaires du principe.

<sup>4</sup> La traduction de cette proposition est erronée en comparaison avec toutes les éditions françaises. En effet, il est dit que nous pouvons avoir plusieurs avis divergents sur la nature des choses du fait du changement permanent qui les affecte, alors qu'Aristote évoque seulement l'idée qu'il existe une part d'indéterminé dans les choses

<sup>5</sup> Aristote fait allusion à l'être en puissance évoqué en 1009a32 et qui est à la fois être et non-être. Par ailleurs le sens de cette proposition est différent de deux éditions françaises, car pendant que le texte arabe fait allusion à une autre catégorie d'êtres semblable aux sensibles par leur indétermination, A. Jaulin et B. Cassin introduisent cette proposition comme une digression qui permet d'expliquer la proposition précédente, c'est à dire que cette indétermination qui existe dans la nature des sensibles est l'être en puissance : « *C'est à dire, de la nature de l'être au sens où nous l'avons dit* », p. 167. D'ailleurs Averroès dans son commentaire à cette proposition suit fidèlement le texte, car il écrit : « *La différence qui existe dans les sensibles est considérable, ainsi que dans tous les êtres qui sont du fait des choses sensibles* », p. 423.

<sup>6</sup> Le sens de cette proposition est légèrement différent des deux éditions, car pendant que le texte arabe produit une comparaison, les deux éditions françaises produisent une préférence : « *Il*

nature toute entière est en mouvement et que rien ne se dit véritablement sur les choses qui changent, ils ont pensé qu'il n'est en aucun cas possible de dire quelque chose de vrai au sujet des choses qui se transforment en totalité et de toutes les manières. [10] C'est à partir de cette opinion que se sont répandues les opinions de ceux qui pensent comme Héraclite et ceux qui tiennent son propos, tel que Cratyle<sup>1</sup>. En effet, il pensait à la fin de sa vie, qu'il ne faut rien dire, (422) mais seulement bouger son doigt, et Héraclite s'est trompé en disant que personne ne peut désigner deux fois de suite l'eau d'un cours d'eau<sup>2</sup>, car [15] il disaient que cela n'est possible pas même une seule fois. <Quant à nous>, nous disons aussi au sujet de cet argument, que ce qui change, au moment où il change, que <nous pouvons tenir> un propos vrai à son sujet et de penser <que cette chose> n'existe pas, même si c'est douteux<sup>3</sup>. En effet, celui qui nie quelque chose possède nécessairement un être par lequel il est possible de le nier<sup>4</sup>, et ce qui vient à l'être a nécessairement un être, et, en général, [20] si quelque chose se corrompt, elle a un être, et si elle est entrain de venir à l'être, il est nécessaire qu'il existe un être d'où elle vient à être et par quoi elle sera engendrée, faute de quoi, cela ira à l'infini. Mais laissons cela et disons que le changement selon la quantité n'est pas le même que le changement selon la qualité, et la science n'est pas seulement selon la quantité<sup>5</sup>, [25] mais que toutes les choses sont connues par les formes.

### Commentaire 22, p. 423-428.

**A** (423) Après avoir mentionné le doute qui a conduit certains hommes à dire que toutes les choses sont vraies, et ce qui a conduit d'autres à rejeter la contemplation en disant qu'il n'y a absolument ni connaissance ni vérité, il veut mentionner la cause de leur erreur et son origine. Il a donc dit : « *Quant à la cause des opinions de ces*

---

*convient mieux de parler ainsi que comme Epicharme contre Xénophane* », p. 421. Cependant, cela n'a pas d'incidence majeure pour la compréhension de ce passage. Nous empruntons à J. Tricot le contenu de ce reproche : « *Dans le présent passage, Epicharme, selon Aristote, peut avoir dit de Xénophane que ces vues étaient vraies mais paradoxales* », *Métaphysique*, n° 2, p. 223.

<sup>1</sup> Le traducteur utilise le même nom pour parler de Cratyle et Héraclite. Ce qui n'empêche pas Averroès de dépasser cette erreur, sans pour autant dire de quel présocratique il s'agit, se contentant seulement de dire que c'est un des anciens.

<sup>2</sup> La véritable citation est : « *On ne peut entrer deux fois dans le même fleuve* », fragment 91, Les Editions de La Pléiade, Paris, 1988, p. 167

<sup>3</sup> Le sens de cette proposition est différent de toutes les éditions françaises, car Aristote affirmerait dans ce passage, contre les adversaires qui refusent d'accorder le vrai aux choses sensibles, qu'il est possible de tenir un discours vrai sur ce qui change. Ce qui en soi n'est pas faux, sauf que le texte dit autre chose, à savoir que ces adversaires ont en quelque sorte raison de ne pas affirmer l'être sur ces choses, sauf que cette position est contestable. D'ailleurs, c'est ce caractère insoutenable de cette thèse qui sera démontré à partir de la proposition suivante : « *Quant à nous, nous dirons, contre cet argument aussi, que ce qui change au moment où il change, leur donne quelque raison de ne pas croire qu'il est. Pourtant, c'est au moins contestable* », p. 168. Or, si on garde le sens du texte arabe, on ne comprendrait pas dès lors la signification de la fin de la proposition : « *Même si cela est contestable* ». D'ailleurs, Averroès ne la commente pas.

<sup>4</sup> « *Ce qui subit une perte garde quelque chose de ce qui se perd* », p. 168.

<sup>5</sup> « *Que donc, selon la quantité, il n'y ait pas permanence, admettons-le* », p. 169 ;

hommes, elle réside dans le fait qu'ils cherchaient à examiner la vérité des êtres en pensant que les êtres étaient uniquement les sensibles » jusqu'à son propos : «*La nature de ces sensibles est indéterminée* ». Il veut dire : la cause de la confusion qui est arrivée à ce groupe réside dans le fait qu'ils voulaient, contrairement aux sophistes, examiner la vérité des êtres, et croyaient que les êtres étaient uniquement les sensibles et dont la nature est changeante et ne demeure guère dans un seul état, alors que s'il y a connaissance des choses, elle doit être établie dans des choses stables, si bien qu'ils étaient embarrassés à cause de cela au point de nier la science. **B)** C'est ce qu'il a signifié par son propos : «*Et la divergence à leur sujet est considérable, y compris pour tous les êtres qui sont dans cet état comme nous l'avons dit* ». Il veut dire : la divergence au sujet de tous les sensibles est considérable ainsi que dans tous les êtres qui sont du fait des choses sensibles<sup>1</sup>.

**C (424)** Ensuite il a dit : «*C'est pourquoi, ce qu'ils disent ressemble au vrai et ne disent pas le vrai* ». Il veut dire : d'un côté, leur propos ressemble au vrai lorsqu'ils disent que les sensibles sont changeants, instables, et qu'ils ne sont pas objet de connaissance, et tout cela est vrai, <mais>, lorsqu'ils disent que les choses connues sont les sensibles, cela est faux.

**D** Quand il dit : «*Car il faut tenir ce propos comme ce que disaient ceux qui étaient dans l'embarras au sujet de Xénophane* ». Il veut dire : il faut prendre garde de ce doute comme l'avait fait ceux qui étaient dans l'embarras à l'égard des raisonnements de Xénophane en faisant connaître par la suite la nature de l'erreur qu'ils contenaient.

**E** Ensuite il a dit : «*En outre, lorsqu'ils ont vu que cette nature toute entière est en mouvement et que rien ne se dit véritablement sur les choses qui changent, ils ont pensé qu'il n'est en aucun cas possible de dire quelque chose de vrai au sujet des choses qui se transforment en totalité et de toutes les manières*». Il veut dire : en général, ils se sont appuyés sur deux choses. La première, c'est qu'ils ont constaté que cette nature sensible se transforme et change par soi ; la deuxième, est qu'ils étaient convaincus que rien de vrai n'est dit sur les choses qui se transforment en totalité, mais que tout ce par quoi elles sont caractérisées (**425**) se trouve être faux à cause de la vitesse de leur changement. C'est pourquoi, il n'y a pas de connaissance stable ni toujours ni à un moment donné.

**F** Ensuite il a dit : «*C'est à partir de cette opinion que se sont répandues les opinions de ceux qui pensent comme Héraclite et ceux qui tiennent son propos* ». Il veut dire : c'est à partir de cette opinion que se sont répandues les opinions de ceux qui pensent comme Héraclite.

**G** Ensuite il mentionné l'opinion de Cratyle en disant : «*En effet, il pensait à la fin de sa vie, qu'il ne faut rien dire, mais seulement bouger son doigt*». Il veut dire : cet homme est parvenu à la fin de sa vie à accentuer la prétention de son prédécesseur, <en disant> que personne ne doit répondre s'il est interrogé sur quoi que ce soit ni par un oui ni par un non, parce qu'il mentirait, puisqu'il n'aurait pas fini de répondre que la chose s'est déjà transformée en son contraire. <C'est pourquoi>, s'il est interrogé <sur quelque chose>, il la désignait par son doigt et ne parlait pas.

---

<sup>1</sup> Averroès ne parvient à se rendre compte que ces êtres dont il est question renvoient à l'être en puissance.



**H** Ensuite il a dit : « *Untel<sup>1</sup> s'est trompé en disant que personne ne peut désigner deux fois de suite l'eau d'un cours d'eau* ». Il veut dire : un homme parmi les anciens qui l'avait précédé s'est trompé en soutenant cette opinion selon laquelle il n'est possible pour personne de se baigner deux fois de suite dans un cours d'eau, ni le toucher à deux reprises, car, (426) il soutenait qu'il aurait dû dire qu'il n'est possible pour personne de toucher une même eau pas même une seule fois au lieu de deux. Par tout cela, Il a uniquement voulu montrer que tel est la situation des êtres dans leur écoulement, et qu'on n'acquiert guère de science à leur sujet, pas même dans un temps à l'extrême de la rareté.

**I** Ensuite il a dit : « *Nous disons aussi au sujet de cet argument, que ce qui change, au moment où il change, que <nous pouvons tenir> un propos vrai à son sujet et de penser <que cette chose> n'existe pas* ». Il veut dire : nous disons en réponse à ceux-là, qu'il existe un propos vrai qui se dira sur ce qui change en tant qu'il change, par exemple, dire qu'il n'est pas stable, et que son opposé sera faux, à savoir lorsque nous disons qu'il est stable. C'est ce qu'il a signifié lorsqu'il a dit : « *et de penser <que cette chose n'existe pas* ». C'est à dire : juger qu'il n'est pas stable et ceci est une sentence stable. Il n'a dit cela que parce qu'ils nient le changement <en disant> que c'est un non-être.

**K** Ensuite il a dit : « *Même si on peut douter de cela. En effet, celui qui nie quelque chose, possède nécessairement un être par lequel il est possible de le nier* ». Il veut dire : en général, celui qui nie quelque chose d'une chose, ce qui est nié doit obligatoirement avoir une certaine nature acquise, et en général, un être doit obligatoirement venir d'un être. Il veut dire que ceux qui nient la science, la science devra avoir pour eux une certaine nature déterminée, (427) de sorte qu'un être viendra inévitablement d'un être, faute de quoi, rien ne sera en aucun cas nié.

**L** Ensuite il a dit : « *Et ce qui vient à être a nécessairement un être, et, en général, si quelque chose se corrompt, elle a un être, et si elle est entrain de venir à l'être, il est nécessaire qu'il existe un être d'où elle vient à être et par quoi elle sera engendrée, faute de quoi, cela ira à l'infini* ». Il veut dire : en général, si quelque chose est entrain de venir à l'être, il doit nécessairement avoir un être à partir duquel il sera, à savoir sa matière, et un être par lequel il sera, faute de quoi, celui-ci sera corruptible et la chose ira à l'infini. Il en est de même pour la corruption qui doit nécessairement s'arrêter à une chose qui ne se corrompt pas<sup>2</sup>.

**M** Ensuite il dit : « *Mais laissons cela et disons que le changement selon la quantité n'est pas le même que le changement selon la qualité, et la science n'est pas seulement selon la quantité, mais toutes les choses sont connues par les formes* ». Il veut dire : mais laissons cette opposition et passons à ce qui est plus explicite qu'elle, à savoir, que le changement qu'ils pensent être permanent dans les êtres est dans la quantité et non dans la qualité et la forme, et que la science nécessaire concernant les choses

---

<sup>1</sup> Averroès n'est pas tombé dans l'erreur du traducteur, car non seulement, il a bien vu qu'il n'était pas question de Cratyle, d'où l'usage du pronom « *untel* », mais en plus, il a réussi à citer exactement le fragment d'Héraclite, alors qu'il n'a pas été cité correctement par le traducteur.

<sup>2</sup> Autrement dit, c'est le sujet qui garantit la permanence de ce qui change. Ce que dit Averroès peut être mis en rapport avec ce que dit Aristote dans le traité *De la génération et de la corruption* : « *Une chose naît absolument d'une autre, ainsi que nous l'avons établi ailleurs, et sa cause efficiente est soit une chose en acte (de même espèce, ou de même genre par exemple, le feu est engendré par le feu, et un homme par un homme), soit une entéléchie* », I, 5, 320b18-21, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 2005, p. 67

n'est pas seulement du fait de leurs quantités mais de leurs formes, car si les formes sont stables, leur connaissance le sera <également>.

### Texte 23, 1010a25-1010b1, p. 428

#### Aristote a dit :

En outre, il faut blâmer ceux qui soutiennent ces opinions, car en voyant qu'un nombre infime de choses sensibles sont dans cette situation, ils ont prononcé une telle sentence sur la totalité du ciel. En effet, la région du sensible qui contient la génération et la corruption [30] est uniquement ce qui nous entoure, et cette région est comme celui qui dirait qu'il est possible pour cette partie sensible de ne pas être si elle est mesurée au tout<sup>1</sup>. Il est donc plus convenable de nier du tout ce qui est en petit nombre que d'obliger le tout selon ce qui est rendu nécessaire par <le petit nombre>. En outre, il est manifeste de dire à ceux-là ce que nous avons dit précédemment aux autres<sup>2</sup>, en leur montrant qu'il existe une certaine nature immobile et les en convaincre, [35] même s'il arrive qu'il soit plus convenable pour ceux qui soutiennent en même temps l'affirmation et la négation de dire que toutes les choses sont en repos que de dire qu'elles sont en mouvement, car il n'y a rien en quoi une chose se transforme, puisque toutes les choses sont dans [1010b] chaque chose.

### Commentaire 23, p. 428-430

**A (428)** Il a dit : la première chose que nous devons répondre à ce groupe, qui en voyant que quelques êtres qui sont en petit nombre, à savoir ceux qui sont dans la génération et la corruption, sont dans cette situation, (429) je veux dire selon le changement, ils ont appliqué un tel jugement sur le grand nombre, à savoir les cieux, que le lieu qui contient la génération et la corruption dans lequel nous sommes par relation au tout, est une partie non sensible, et cela si nous leur concédons que ces choses qui contiennent la génération et la corruption ne sont pas objet de science.

**B** Ensuite il a dit : « *Il est donc plus convenable de nier du tout ce qui est en petit nombre* ». Il veut dire : il est donc plus convenable de ne pas juger le tout par le jugement qui est appliqué à la partie non-sensible qui est par relation au tout, et d'écarter à son sujet le changement qui existe dans la partie.

**C** Ensuite il a dit : « *En outre, il est manifeste que nous dirons à ceux-là ce que nous avons dit précédemment aux autres, en leur montrant qu'il existe une certaine nature immobile et les en convaincre* ». Il veut dire : le plus digne avec ceux-là, c'est de les convaincre avec ce que nous avons utilisé plus d'une fois avec les autres, en leur montrant qu'il y a une nature immobile. Par cette nature, Il est probable qu'il veuille dire,

---

<sup>1</sup> « *Mais cette région est une partie pour ainsi dire nulle du tout* », p. 169.

<sup>2</sup> A savoir qu'il existe une substance qui échappe au mouvement, à la corruption et à la génération, car elle est un acte pur qui ne contient nullement les contraires, pas même en puissance (*Gamma 5, 1009a36-38*).

soit les espèces et les genres, soit les substances séparées et le principe le plus manifeste.

**D** Ensuite il a dit : « *Même s'il arrive qu'il soit plus convenable pour ceux qui soutiennent en même temps l'affirmation et la négation de dire que toutes les choses sont en repos que de dire qu'elles sont en mouvement* ». Il veut dire : même s'il est plus convenable pour la position de ceux qui posent que la négation et la l'affirmation **(430)** sont simultanément vraies pour tout, que toutes les choses seront en repos au lieu d'être en mouvement.

**E** Ensuite il a exposé la cause de cela en disant : « *Car il n'y a rien en quoi une chose se transforme, puisque toutes les choses sont dans chaque chose* ». Il veut dire : car ceux-là n'ont pas une chose qui se distingue d'une autre et vers laquelle elle <une chose> se transforme, mais toutes les choses sont pour eux mélangées et chaque chose est dans une autre. C'est pourquoi, toutes les choses devraient être en repos.

## Texte 24, 1010b1-14, p. 430-431

### Aristote a dit :

Quand à ce qu'ils disent au sujet du vrai, <nous disons que> tout ce qui apparaît n'est pas vrai<sup>1</sup>. D'abord, le faux n'est pas propre à la sensation, mais à l'imagination<sup>2</sup> qui n'est pas la même chose que la sensation. En outre, c'est à juste titre qu'on s'étonne de ceux qui sont dans l'embarras au sujet de ces choses en se demandant si les grandeurs **[5]** et les couleurs sont-elles telles qu'elles apparaissent de loin ou telles qu'elles apparaissent de près<sup>3</sup> ? Sont-elles telles qu'elles apparaissent aux hommes bien portants ou aux malades ? Les <choses> lourdes sont-elles telles qu'elles apparaissent aux faibles ou bien aux forts ? Le vrai et le faux sont-ils tels qu'ils apparaissent à ceux qui dorment ou à ceux qui veillent ? Il est manifeste que cela est impossible, **[10]** car personne ne peut à un moment donné croire cela (*manque en grec*)<sup>4</sup>, comme <le dit> aussi Platon, l'opinion du médecin qui excelle dans la vérité de la chose, n'est pas semblable à celle de l'ignorant au sujet de celui qui sera guéri et celui qui ne le sera pas.

---

<sup>1</sup> Cette thèse qu'Aristote va développer dans le chapitre six est une réfutation de la thèse de Protagoras, selon laquelle tout ce qui apparaît est vrai.

<sup>2</sup> Le traducteur utilise un terme d'emprunt calqué du grec « *phantasma* » afin de rendre compte de l'idée d'imagination. Par ailleurs, cette idée selon laquelle la sensation ne peut se tromper lorsqu'elle porte son attention sur son objet propre est exposée dans les *Premiers analytiques*, III, 3, 428b18.

<sup>3</sup> Le texte arabe met sur le même plan les couleurs et les grandeurs, ce qui n'est pas le cas du texte établi par A. Jaulin : « *Si les grandeurs sont aussi grandes et les couleurs telles qu'elles nous apparaissent de loin ou de près* », p. 169.

<sup>4</sup> Le texte arabe ne mentionne pas l'exemple du sommeil pour illustrer que l'imagination est source d'erreurs. Nous empruntons le texte manquant à la traduction établie par A. Jaulin : « *Personne en tout cas, s'il lui arrive de rêver la nuit qu'il est à Athènes alors qu'il est en Libye, ne se rend à l'odéon. De plus en ce qui concerne l'avenir* », p. 170. Averroès souligne dans son commentaire cet arrêt brutal sans pour autant solliciter une autre traduction, alors qu'il l'avait fait pour le texte 19, tout comme il le fera pour les derniers textes, notamment le texte 27 et 29. C'est pourquoi, nous ne comprenons pas pourquoi il n'a pas pallié à cette lacune, à moins que les deux traductions contiennent les mêmes lacunes, ce qui serait une fâcheuse coïncidence.

## Commentaire 24, p. 431-433

**A (431)** Quand il a dit : « *Tout ce qui apparaît dans la sensation n'est pas vrai* ». Il veut dire : quand ils disent que tout ce qui apparaît n'est pas vrai, cela est un propos vain.

**B** Ensuite il a dit : « *D'abord, le faux n'est pas propre à la sensation, mais à l'imagination qui n'est pas la même chose que la sensation* ». Il veut dire : cela est vain selon plusieurs points de vue : d'abord, le faux n'est pas propre à la sensation et ne lui survient que par accident, <mais> à l'imagination. Telle est ce qu'il convient de dire à son sujet, à savoir, que le vrai ne peut résulter de l'imagination. Il n'a dit cela, que parce que c'est par cette puissance que des choses sont imaginées, alors que leur existence est impossible.

**C** Ensuite il a dit : « *En outre, c'est à juste titre qu'on s'étonne de ceux qui sont dans l'embarras au sujet de ces choses en se demandant si les grandeurs et les couleurs* » jusqu'à son propos « *Ou à ceux qui veillent* ». Il veut dire : puisqu'il y a des situations où nous pensons que la sensation contient le vrai et des situations où elle contient le faux, par exemple, parmi ces choses, celles qui apparaissent à la vue de près et de loin, celles qui apparaissent à la sensation lorsque nous sommes **(432)** en bonne santé et malades, forts et faibles, et davantage encore, celles qui apparaissent dans le sommeil et à l'état de veille, nous devons nous étonner de celui qui doute au point de se demander si le vrai au sujet des grandeurs des corps est ce qui apparaît de près ou bien de loin, car la même chose paraît grande de près et petite de loin. Il en est de même pour celui qui se demande si le vrai au sujet des couleurs consiste dans ce qui apparaît de loin ou bien de près ; ou bien si les véritables mets sont ceux qui sont sentis par les bien portants ou bien par les malades ; Ou si la véritable pesanteur est ce qui est perçu par les hommes forts ou bien par les faibles. Et davantage que cela, est le fait de douter si le vrai est ce que perçoit celui qui dort ou celui qui est éveillé, car la chose que nous percevons durant le sommeil est contraire à ce qu'elle est dans l'état de veille.

**D** Il dit : « *Il est manifeste que cela est impossible, car personne ne peut à un moment donné croire cela* » son propos est coupé. La signification de son intention consiste dans le fait que nous avons une connaissance première, qui nous permet de séparer ce qui est vrai de ce qui est faux dans la sensation, car, nous ne sommes pas convaincus que ce que nous voyons de loin est véritablement comme ce que nous voyons de près, ni ce que nous sentons des mets alors que nous sommes malades n'est véritablement comme ce que nous sentons lorsque nous sommes en bonne santé, ni ce que nous sentons de la pesanteur alors que nous sommes faibles n'est comme ce que nous sentons lorsque nous sommes forts. Davantage que cela, c'est de mettre sur le même pied d'égalité ce que nous saisissons des choses **(433)** à l'état de veille et pendant le sommeil. <En d'autres termes>, il a voulu dire, que celui qui doute au sujet de ce qui distingue le senti qui est connu comme faux du senti qui est connu comme vrai, est semblable à celui qui a douté au sujet de ces choses, c'est à dire, est ce que nous sommes à présent endormis ou éveillés, existants ou morts. De la même manière, personne ne doute au sujet de la vérité des mesures des grandeurs et des couleurs, car c'est ce qui apparaît de près et non de loin, et que le vrai au sujet des sensibles est ce qui apparaît à ceux qui sont en bonne santé à l'exclusion des malades. **E)** C'est pourquoi, ils s'empressent de les soigner. <Or>, si tout ce qui apparaît était vrai, comme

certaines le soutiennent, il n'y aura pas non plus de différence entre un propos ignorant et un propos savant, de sorte que, comme le disait Platon, l'opinion du médecin qui excelle dans la vérité de la chose sera semblable à celle de l'ignorant au sujet des malades qui seront susceptibles d'être guéris de ceux qui ne le seront pas, et ce qui va les guérir de ce qui ne le sera pas, et tout cela est impossible.

## Texte 25, 1010b14-1011a2, p. 433-435

### Aristote dit :

De plus, nous disons des sens eux-mêmes, **[15]** que le sens propre à une chose ne ressemble pas en vérité à ce qui appartient à un autre <sens>, ni le sens proche <ne ressemble> à ce qui est le sien de loin et qui appartient à un autre sens<sup>1</sup>. En effet, le sens de la vue est pour les couleurs et non pour les saveurs, et celui du goût est pour les saveurs et non pour les couleurs. Chacun d'eux sent une seule chose au même moment et jamais aucun sens n'exige qu'une chose soit en même temps dans un état et dans un état contraire, pas même à un autre moment<sup>2</sup>. **[20]** Quant à la controverse au sujet des affections, comme lorsque je dis qu'on pense que le changement provient <soit> de la chose elle-même, par exemple la saveur du vin, soit de la différence du mélange des humeurs de celui qui goutte, de sorte qu'il semblera doux à un moment et non-doux à un autre moment. <Or>, la controverse ne porte pas sur le doux lui-même s'il est tel qu'il est ni quand il a changé, mais si <le sens> dit **[25]** vrai à son sujet, ce qui est tel sera nécessairement doux, bien que tous ces arguments nient toutes les choses qui sont dans cet état. De même qu'ils nient aussi l'existence d'une substance pour quoi que ce soit, <de même qu'ils nient> catégoriquement que quelque chose existe nécessairement, car ce qui est nécessairement ne peut être d'une autre manière. Par conséquent, si une chose existe nécessairement, il n'est pas possible qu'elle soit dans cet état et **[30]** dans un état contraire. En général, s'il est un relatif, le sensible seul ne sera <relatif> à rien s'il n'est pas <relatif> aux êtres animés<sup>3</sup>, car il ne sera pas un

---

<sup>1</sup> L'objet de ces deux premières propositions est de montrer que l'autorité d'un sens s'applique au sens absolu lorsque celui-ci porte son attention sur son objet propre, par exemple, la vue pour la couleur, mais non lorsqu'il porte son attention sur un objet qui n'est pas le sien, autrement dit, sur l'objet d'un autre sens, même si cet autre sens est dit plus proche. L'enjeu de cette thèse est de convaincre les adversaires de bonne foi que les sens ne se trompent pas lorsqu'ils portent leur attention sur objet propre. Cette idée du sensible propre est exposée dans le traité *De l'Âme* : « j'entends par sensible propre celui qui ne peut être senti par un autre sens et au sujet duquel il est impossible de se tromper : par exemple, la vue est sens de la couleur, l'ouïe, du son, le goût, de la saveur, le toucher, à lui, pour objet plusieurs différences. Mais chaque sens du moins, juge des sensibles propres et ne se trompe sur le fait même de la couleur ou du son » II, 6, 418a10-15, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, p. 103-104.

<sup>2</sup> C'est à dire, qu'il est impossible qu'un même sens soit en désaccord avec lui-même en toute circonstance.

<sup>3</sup> « En général, s'il est vrai que seul existe le sensible, rien n'existerait si les être animés n'existaient pas », p. 170.

sensible<sup>1</sup>, et d'une certaine manière, il est vrai aussi que les choses sensibles n'existeront pas, car elles sont les affections du sujet sentant. <Cependant>, il n'est pas possible que les substrats produisant la sensation existent si les sensations n'existaient pas [35], parce que la sensation n'est pas en elle-même celle qui les reçoit<sup>2</sup>, mais cela appartient à quelque chose d'autre qu'elle<sup>3</sup>, et qui lui est nécessairement antérieur. En effet, le moteur est par nature antérieur à ce qui est mû, [1011a] et même si ces choses<sup>4</sup> se disent par relation, aucune d'elles n'existerait sans rien<sup>5</sup>.

## Commentaire 25, p. 435-440

**A (435)** L'intention d'Aristote dans ce passage est de résoudre l'absurdité qui leur est survenue à cause des sensations. Il a donc dit : «*De plus, nous disons des sens eux-mêmes, que le sens propre à une chose ne ressemble pas en vérité à ce qui appartient à un autre <sens>*». Il veut dire : de plus, nous disons (436) à ceux qui doutent au sujet des sens et qui établissent que tout ce qui en résulte est indifféremment vrai, que le jugement d'un sens sur le sensible propre ne ressemble pas à son jugement sur un sensible qui appartient à un autre sens, à savoir le sensible commun. C'est à dire, qu'il est davantage vrai <lorsqu'il porte son attention> sur le sensible propre que sur le sensible qui lui est commun et qui appartient à un autre <sens>.

**B** Ensuite il a dit : «*Ni le sens proche <ne ressemble> à ce qui est le sien de loin et qui appartient à un autre sens*». Il veut dire : davantage que cela, la perception d'un sens de son sensible propre de près n'est pas équivalente à sa perception du sensible commun de loin. Il n'a dit cela que parce que l'erreur ne se produit qu'au sujet du sensible commun, particulièrement si c'est de loin.

**C** Ensuite, il a entrepris de mentionner les sensibles propres à chaque sens en disant : «*En effet, le sens de la vue est pour les couleurs et non pour les saveurs, et celui du goût est pour les saveurs et non pour les couleurs*». Il veut dire : le sensible propre à la vue et qui est toujours vrai est la couleur et non la saveur, et celui du goût qui est toujours est la saveur et non la couleur. Il en est de même de l'ouïe pour le son, de l'odorat pour le senti et du toucher pour les choses concrètes.

**D** Ensuite il a dit : «*Chacun d'eux sent une seule chose au même moment* ». Il veut dire : chacun des cinq sens s'occupe d'un seul sensible qu'il perçoit au même moment, c'est à dire, d'un seul coup.

**E (437)** Ensuite il a dit : «*Et jamais aucun sens n'exige qu'une chose soit en même temps dans un état et dans un état contraire, pas même à un autre moment* ». Il veut dire : à aucun moment, nous n'avons remarqué un des sens juger différemment son sensible propre, ni au même moment, ni à deux moments différents.

---

<sup>1</sup> Autrement dit, il n'y aura pas de connaissance, car son premier stade étant la sensation, cette dernière n'a lieu qu'à partir du moment où le sensible et le sentant ne font qu'un (*Les Catégories*, 7, 7b35-b38 ; *De l'Âme*, III, 2, 425b26). Or, réduire la connaissance au seul sentant à la manière des adversaires du principe de non-contradiction, c'est ruiné l'essence même de toute connaissance

<sup>2</sup> « *La sensation n'est certes pas sensation d'elle-même* », p. 171.

<sup>3</sup> « *Mais il y a aussi autre chose en dehors de la sensation* », p. 171.

<sup>4</sup> C'est à dire, la sensation et le sensible.

<sup>5</sup> « *Et même s'ils se disent l'un relativement à l'autre, il n'en n'est rien moins antérieur* », p. 171. B. Cassin et M. Narcy traduisent par : « *Cela n'enlève rien* », p. 149.

**F** Mais puisque ce raisonnement pourrait être sujet au doute à cause de ce qui apparaît dans le sens du goût lorsqu'on est malade et en bonne santé, il a mentionné cela en disant : « *Quant à la controverse au sujet des affections, comme lorsque je dis qu'on pense que le changement provient <soit> de la chose elle-même, par exemple la saveur du vin, soit de la différence du mélange des humeurs de celui qui goûte* ». Il veut dire : quant au doute qui survient dans l'affection du goût, par exemple, que quelqu'un dise qu'un homme trouvera le même vin doux à un moment donné et amère à un autre moment, on pourrait douter à son sujet, car il est probable que cela soit dû à la transformation de la nature de ce qui a été goûté, soit à cause du changement du mélange des humeurs de celui qui goûte, de sorte que n'avons pas de possibilité ni pour imposer que cette chose est naturellement douce à un moment donné, ni qu'elle est naturellement amère.

**G** Après avoir évoqué cette difficulté, il a exposé la réponse à son sujet en disant : « *<Or>, la controverse ne porte pas sur le doux lui-même s'il est tel qu'il est ni quand il a changé, mais si <le sens> dit vrai à son sujet, ce qui est tel sera nécessairement doux* ». Il veut dire : Il ne faut pas que (438) cette difficulté soit relative à ce qui est naturellement doux, car si on le trouve amère à cause de son changement, il est manifeste que la nature du doux a été altérée et qu'il a une nature propre qui n'existe pas pour d'autres, et qu'il sera <à nouveau> doux si cette nature lui revient. <Mais>, si c'est à cause du changement du mélange des humeurs de celui qui goûte, cela est plus manifeste, je veux dire, que ce qui est doux possède une nature propre. Ce n'est donc pas cette controverse que nous avons visée mais uniquement celle-ci, à savoir si le doux est devenu amer à cause du changement qui s'est produit en lui-même, ou bien à cause du changement du mélange des humeurs de celui qui goûte. C'est ce qu'il a signifié lorsqu'il a dit : « *<Or>, la controverse ne porte pas sur le doux lui-même s'il est tel qu'il est ni quand il a changé* ». Il veut dire : la controverse n'est pas de savoir si le doux s'est altéré en amertume à cause du changement qui s'est produit en lui-même ou à cause du mélange des humeurs de celui qui goûte, ni de savoir quand il a changé si cela est dû à un changement en lui-même, car ce qui est doux doit nécessairement avoir une telle nature avant de changer. C'est ce qu'il a signifié lorsqu'il a dit : « *Mais si <le sens> dit [25] vrai à son sujet, ce qui est tel sera nécessairement doux* ». Il veut dire : mais s'il est vrai de dire qu'il était doux à un moment donné, tout ce qui était dans cet état est nécessairement doux ou le sera.

**K** Ensuite il a dit : « *Bien que tous ces arguments nient toutes les choses qui sont dans cet état. De même qu'ils nient aussi l'existence d'une substance pour quoi que ce soit, <de même qu'ils nient> catégoriquement (439) que quelque chose existe nécessairement* ». Il veut dire : de même que ces arguments nient tous les êtres, de même qu'ils nient l'existence de substance pour quoi que ce soit et qu'il n'y a absolument rien de nécessaire.

**L** Ensuite il a dit ; « *Car, ce qui est nécessairement ne peut être d'une autre manière* ». Il veut dire : car ces arguments obligent à ce que chaque chose soit d'une manière autre que ce qu'elle est. <Or>, nécessairement, rien ne peut être d'une manière autre que ce qu'il est.

**M** Ensuite il a dit : « *Par conséquent, si une chose existe nécessairement, il n'est pas possible qu'elle soit dans cet état et dans un état contraire* ». Il veut dire : car s'il y a quelque chose qui est nécessairement, elle ne peut être selon ce qu'elle est et d'une autre manière.

**N** Ensuite il a dit : « *En général, s'il est un relatif, le sensible seul ne sera <relatif> a rien s'il n'est pas <relatif> aux êtres animés, car il ne sera pas un sensible* ». Il veut dire

: puisque le sensible est un relatif, c'est à dire qu'il n'a de nature en lui-même que celle de la relation, ils s'ensuit nécessairement que les sensibles n'auraient aucune existence si les animaux sentant n'existaient pas, car le sensible n'est pas relatif à quelque chose autre que le sens, et si les sens n'existaient pas, il n'y aura absolument aucun sensible.

**O** Quand il a dit : « *Et d'une certaine manière, il est vrai aussi que les choses sensibles n'existeront pas, car elles sont les affections du sentant* ». Il veut dire : cette consécution est vraie d'un autre point de vue, (440) je veux dire, si nous supposons que les sensibles sont des relatifs, car le sensible doit être le sens et le sens est une affection dans le sentant, c'est à dire un accident, de sorte que le sensible ne devrait pas exister si celui qui sent n'existe pas, puisque l'accident ne peut exister sans son substrat.

**P** Ensuite il a dit : « *<Cependant>, il n'est pas possible que les substrats produisant la sensations existent si les sensations n'existaient pas* ». Il veut dire : il s'ensuit nécessairement de ce propos que si les sens n'existaient pas, les sensibles n'existeraient pas <non plus>.

**Q** Ensuite il a exposé la cause de cela en disant : « *Parce que la sensation n'est pas en elle-même celle qui les reçoit<sup>1</sup>, mais cela appartient à quelque chose d'autre qu'elle* ». Il veut dire : car la sensation n'appartient pas aux sens, mais à quelque chose d'autre qu'elles.

**R** Quand il dit: « *Et qui lui est nécessairement antérieur*». Il veut dire : mais la sensation appartient à quelque chose d'autre qui lui est nécessairement antérieur, c'est à dire, qui lui est naturellement antérieur.

**S** Ensuite il a exposé la cause de cela en disant : « *En effet, le moteur est par nature antérieur à ce qui est mû* ». Il veut dire : la cause de cela consiste dans le fait que les sensibles sont ceux qui meuvent les sens et le moteur est naturellement antérieur à ce qui est mû.

**T** Ensuite il a dit : « *Et même si ces choses<sup>2</sup> se disent par relation, aucune d'elles n'existerait sans rien* ». Il veut dire : si les sens et les sensibles étaient des relatifs, les sensibles n'existeraient pas sans les sens tout comme les sens n'existeraient pas sans les sensibles.

Texte 26, 1011a3-b1<sup>3</sup>, p. 441-442

### **Aristote dit :**

Ceux qui sont persuadés par ces choses et <ceux> qui énoncent uniquement ces raisonnements<sup>4</sup>, se trouvent en difficulté et se demandent [5] qui jugera véritablement de la santé, et en général, qui connaît toutes les chose avec exactitude. <Mais, celui qui

---

<sup>1</sup> « *La sensation n'est certes pas sensation d'elle-même* », p. 171.

<sup>2</sup> C'est à dire, la sensation et le sensible.

<sup>3</sup> Ce texte correspond au début du chapitre six, dans lequel Aristote poursuit sa réfutation des détracteurs du principe de non-contradiction, en commençant par convaincre les philosophes qui sont de bonne foi.

<sup>4</sup> Cette distinction entre deux catégories d'adversaires a été introduite par Aristote au passage 1009a16-22 du chapitre 5. Il s'agit des adversaires de bonne foi qui peuvent être persuadés et des adversaires « de mauvaises foi » qu'il faut contraindre, car ils ne discutent que pour « le plaisir de discourir ».



pose> ces questions confuses est semblables à celui qui est en difficulté en ce moment <pour savoir> si nous dormons ou si nous sommes éveillés. La force de toutes ces questions difficiles est une<sup>1</sup>. En effet, leurs auteurs pensent que toutes les choses ont des causes<sup>2</sup>, car ils recherchent un certain principe et veulent [10] le saisir ensuite par voie de démonstration<sup>3</sup>. <Pourtant>, il est manifeste de leurs actions, qu'ils n'en sont pas persuadés<sup>4</sup>. Mais ils comprennent ce que nous avons dit<sup>5</sup>, à savoir, qu'ils recherchent une définition pour ce qui n'a pas de définition<sup>6</sup>, car le principe de la démonstration n'a pas de démonstration, et il est aisé de les convaincre, <car> [et] ce n'est pas difficile à comprendre. [15] Quant à ceux qui cherchent seulement la contrainte par le discours, ils recherchent l'impossible, car, ils veulent tenir des arguments contraires alors qu'ils tiennent des arguments contradictoires<sup>7</sup>. Et si toutes les choses ne se disent pas par relation, mais que certaines choses existent aussi par soi, tout ce qui apparaît n'est pas vrai, car ce qui apparaît, apparaît à quelqu'un. Par conséquent, celui qui dit que tout ce [20] qui apparaît est vrai, fait de tous les êtres des relatifs. C'est pourquoi, ceux qui recherchent la contrainte par le discours doivent éviter de soutenir que ce qui apparaît ne fait pas apparaître ce qui est, mais <préciser> que ce qui apparaît est, pour celui à qui il apparaît, au moment où il lui apparaît<sup>8</sup>. Et s'ils pensent dire quelque chose, alors que <cette chose> n'est pas ainsi [25], il leur arrivera rapidement de se contredire, car il est possible qu'une même chose apparaisse du miel à la vue, et non au goût. De la même manière, si les yeux qui sont deux étaient différents, ils ne verraient pas la même chose<sup>9</sup>. Ceux qui ont donc soutenu les causes qui ont été énoncées au sujet de ce qui apparaît<sup>10</sup> (*manque en grec*)<sup>11</sup> celles-ci apparaissent et n'apparaissent jamais <les mêmes> au même ni à tous<sup>12</sup>, mais les

---

<sup>1</sup> « Mais les difficultés de cette sorte ont toutes <une> même signification », p. 171.

<sup>2</sup> « En effet, ces gens-là réclament un argument sur tout », p. 171.

<sup>3</sup> Pour Aristote, il est impossible de démontrer les principes, car s'engager dans une telle entreprise a pour conséquence de produire des démonstrations à l'infini, de sorte qu'il y aura le principe du principe, et ainsi de suite à l'infini. *Seconds analytiques*, I, 3, 72b15-18.

<sup>4</sup> « Et cependant ils manifestent dans leurs actions que, du moins ils ne croient pas vraiment <à ces difficultés> », p. 171.

<sup>5</sup> B. Cassin et M. Narcy traduisent différemment : « Mais comme nous l'avons dit, tel est leur mal », p. 151. Il en est de même pour J. Tricot : « Nous avons déjà signalé l'erreur où ils tombent », p. 230.

<sup>6</sup> A. Jaulin traduit par « Argument », p. 171, tandis que B. Cassin et M. Narcy utilisent le terme de « raison », p. 151.

<sup>7</sup> Selon A. Jaulin, cette formule elliptique a donné lieu à plusieurs interprétations (commentaire de Ross, p. 280). Nous reproduisons son explication à ce passage : « Il est impossible de chercher la seule contrainte de l'argument, quand on pose en principe ce qui détruit tout argument ; de fait, ceux qui réclament cette contrainte ne produisent pas d'argument, mais une pétition de principe », note 1, p. 172. Le sens de cette proposition consiste à dire que ceux qui discutent pour le plaisir de discuter demandent l'impossible, puisque leur thèse les autorise à se contredire, alors qu'ils veulent qu'on les mette en contradiction avec eux-mêmes.

<sup>8</sup> Le texte arabe omet la proposition suivante : « En tant que et comme il lui apparaît », p. 172.

<sup>9</sup> Une même chose peut apparaître différente dans le cas où un œil est sain et l'autre malade.

<sup>10</sup> C'est à dire, les adversaires de bonne foi.

<sup>11</sup> Le texte arabe ne contient pas la proposition suivante : « Que ce qui apparaît est vrai et que, pour cette raison, tout est indifféremment faux et vrai, car », p. 172.

<sup>12</sup> « Car les mêmes choses n'apparaissent pas <les mêmes> à tous ni toujours les mêmes au même », p. 172.

contraires apparaissent souvent au même moment, car le toucher indique deux choses lorsque nous croisons les doigts, et la vue, une seule, mais non pour ce qui est par un seul sens, qui est d'une seule espèce, [35] et en même temps, [1011b], <car> c'est cela le vrai.

## Commentaire 26, p. 442-447

**A (442)** Quand il a dit : « *Ceux que sont persuadés par ces choses et <ceux> qui énoncent uniquement ces arguments, se trouvent en difficulté et se demandent qui jugera véritablement de la santé, et en général, qui connaîtra toutes les chose avec exactitude* ». (443) Il veut dire : il y a deux catégories d'hommes qui ont recours à ces arguments : ceux qui recherchent par eux la victoire, et ceux qui sont en difficulté du fait de la persuasion qui est dans ces choses, et doutent de ces perceptions, en cherchant à distinguer véritablement les perceptions contradictoires. Ceux-là, comme il le dira par la suite, seront guéris facilement de cette maladie.

**B** Ensuite il a dit : « *<Mais, celui qui pose> ces questions confuses est semblables à celui qui est en difficulté en ce moment <pour savoir> si nous dormons ou si nous sommes éveillés* ». Il veut dire : celui qui éprouve des difficulté au sujet de ces questions empruntées à la sensation, et se demande si le vrai est ce qui est perçu par ceux qui sont en bonne santé ou par ceux qui sont malades, et si ce qui apparaît à la sensation est ce qui est de près ou de loin, est comme celui qui se demande si nous sommes, au moment au nous tenons ce discours, endormis ou éveillés.

**C** Ensuite il a dit : « *La force de toutes ces questions difficiles est une. En effet, leurs auteurs pensent que toutes les choses ont des causes, car ils recherchent un certain principe et veulent le saisir ensuite par voie de démonstration* ». Il veut dire : la force de ces questions embarrassantes, en ce qu'elles sont source de doute et de difficulté, est une, car ils étaient persuadés que toutes les choses ont des causes à partir desquelles <ces choses> sont connues, et recherchent des principes qui seront objet de démonstration. <Or>, s'ils avaient distingué ce qui est connu par lui-même de ce qui ne l'est pas, cette erreur sera supprimée pour eux et cette difficulté sera dissipée.

**D (444)** Ensuite il a dit : « *<Pourtant>, il est manifeste de leurs actions, qu'ils n'en sont pas persuadés. Mais ils comprennent ce que nous avons dit, à savoir, qu'ils recherchent une définition pour ce qui n'a pas de définition, car le principe de la démonstration n'a pas de démonstration* ». Il veut dire : cette catégorie d'hommes ne nient pas ces choses par obstination et par opposition comme les dialecticiens, mais uniquement parce qu'il leur est arrivé de ne pas avoir de certitude à leurs sujets. C'est ce qui est manifeste à partir des situations de ce groupe et de leurs propos, je veux dire, leurs doutes à l'égard de ces choses, mais comprennent qu'ils recherchent une définition pour ce qui n'a pas de définition et une démonstration pour le principe de la démonstration.

**E** Ensuite il a dit : « *Et Il est aisé de les convaincre, <car> [et] ce n'est pas difficile à comprendre* ». Il veut dire : du fait qu'ils n'ont pas douté de ces choses dans le but de l'emporter, contrairement à ceux dont l'intention est la victoire, il est facile de les convaincre et de leur résoudre cette incertitude.

**F** Ensuite il a dit : « *Quant à ceux qui cherchent seulement la contrainte par le discours, ils recherchent l'impossible* ». Il veut dire : quant à ceux qui doutent de ces choses et ne veulent que vaincre leurs ennemis, ce à quoi ils aspirent par cela est quelque chose d'impossible, dont ils sont incapables.

**G** Ensuite il a dit : « *Car, ils veulent tenir des arguments contradictoires alors qu'ils tiennent des arguments contraires* ». Il veut dire : la raison pour laquelle ils ne peuvent vaincre leur ennemis réside dans le fait qu'ils cherchent à être contraints par des arguments contradictoires, alors qu'ils produisent des arguments contradictoires, de sorte qu'il s'ensuit nécessairement pour eux le blâme, par lequel ils voulaient contraindre leurs ennemis, car la nature du vrai l'exige.

**H (445)** Ensuite il a dit : « *Et si toutes les choses ne se disent pas par relation, mais que certaines choses existent aussi par soi, tout ce qui apparaît ne saurait être vrai* ». Il veut dire : mais, il est manifeste que si toutes les choses qui sont perçues par les sens ne sont pas des relatifs, mais contiennent quelque chose qui existe par soi et non par relation à ce qui en est senti, tout ce qui nous apparaît ne serait pas vrai, comme ce groupe l'avait cru.

**I** Ensuite il a dit : « *Par conséquent, celui qui dit que tout ce qui apparaît est vrai fait de tous les êtres des relatifs* ». Il veut dire : car, il s'ensuit nécessairement pour celui qui soutient que tout ce qui apparaît à chaque homme est vrai, que tous les êtres seront pour lui des relatifs.

**K** Ensuite il a dit : « *C'est pourquoi, ceux qui recherchent la contrainte par le discours doivent éviter de soutenir que ce qui apparaît ne fait pas apparaître ce qui est, mais <préciser> que ce qui apparaît est, pour celui à qui il apparaît, au moment où il lui apparaît* ». Il veut dire : étant donné le caractère corruptible de cette conviction et son caractère néfaste pour la sagesse, ce groupe qui recherche la victoire par le discours au sujet de cette notion doit faire attention, car il se contredit lui-même. En effet, ils disent que ce qui apparaît d'une chose n'est pas ce qu'est la chose, mais uniquement ce qui apparaît chez celui à qui elle apparaît, au moment où elle lui apparaît, de sorte, qu'ils suppriment absolument l'existence des choses qui sont en dehors de l'âme<sup>1</sup>.

**L** Ensuite il a dit : « *Et s'ils pensent dire quelque chose, alors que <cette chose> n'est pas ainsi, il leur arrivera rapidement de se contredire* ». Il veut dire : s'ils veulent dire ce qu'est une chose, il leur arrivera de dire à ce moment là qu'elle n'est pas.

**M (446)** Ensuite, il a entrepris de faire connaître comment cela s'ensuit nécessairement pour eux en disant : « *Car il est possible qu'une même chose apparaisse du miel à la vue, et non au goût* ». Il veut dire : en effet, il arrivera à celui qui en est persuadé de juger une même chose par la vue que c'est du miel, et juger pourtant par le goût que ce n'est pas du miel, de sorte qu'il se contredira lui-même.

**N** Ensuite il a dit : « *De la même manière, si les yeux qui sont deux étaient différents, ils ne verraient pas la même chose* ». Il veut dire : lorsque dans une situation <donnée>, un œil diffère d'un autre, il lui arrivera de voir deux choses au lieu d'une. C'est ce qui est manifeste lorsque l'homme regarde quelque chose avec ces deux yeux, en faisant cligner la partie inférieure de l'un des deux yeux avec son doigt jusqu'à ce que la position de cet œil différera de l'autre œil.

**O** Ensuite il a dit : « *Ceux qui ont donc soutenu les causes qui ont été énoncées au*

---

<sup>1</sup> Comme nous l'avons dit plus haut, le rajout de la négation à la thèse des adversaires de mauvaise foi, selon laquelle tout ce qui apparaît est vrai a conduit Averroès à s'éloigner du sens du texte. En effet, ces adversaires érigent en vérité ce qui apparaît par le biais de la sensation, alors que celle-ci est par définition divergente. C'est pourquoi Aristote leur demande dans la seconde proposition de préciser leurs pensées s'ils ne veulent pas se contredire, à savoir dire que ce qui apparaît m'apparaît à moi. Or, Averroès assigne cette explication aux adversaires qui récusent le principe de non-contradiction, ce qui est totalement absurde.

*sujet de ce qui apparaît* ». Le texte est coupé<sup>1</sup>. Il est probable qu'il ait voulu dire : nous avons donc montré qu'il arrive à ceux, qui ont soutenus au sujet de ces choses les causes et les objections que nous avons mentionnées, que les deux contradictoires soient vraies en même temps, non seulement chez des hommes différents mais chez le même homme, car à ce qu'il me semble, ils n'admettent pas que les contraires puissent apparaître à un seul homme dans une seule chose et dans une seule situation<sup>2</sup>.

**P** C'est pourquoi il a dit : « *Celles-ci apparaissent et n'apparaissent jamais <les mêmes> au même* ». Il veut dire : car, ils prétendent que les contraires apparaissent en même temps, mais non pour un seul homme en tant que tel, mais pour deux hommes et en deux moments.

**Q (447)** Ensuite il a dit : « *Mais les contraires apparaissent souvent au même moment* ». Il veut dire : mais il s'ensuit nécessairement pour eux que les contraires apparaîtront simultanément et souvent pour un seul homme au même moment.

**R** Ensuite il a dit : « *Car la sensation<sup>3</sup> indique deux choses lorsque nous croisons les doigts, et la vue, une seule* ». Il veut dire : même s'il y a une seule sensation et un seul sensible, la cause de cette erreur réside dans le fait que la vue qui est dans la situation de ce qui voit une chose unique n'est pas dans la situation de ce qui voit cette chose comme deux. Mais si elle perçoit une chose par un seul état, par un seul sens et par un seul senti, c'est cela le vrai.

**S** C'est ce qu'il a signifié quand il dit : « *Mais non pour ce qui est, par un seul sens, qui est d'une même espèce, et en même temps, <car> c'est cela le vrai* ». Il veut dire : quant à la perception qui résulte d'une seule sensation, par une seule espèce de sensation et dans un seul état, elle est toujours et nécessairement vraie et n'est pas différente dans sa définition.

## Texte 27, 1011b1-1012a17<sup>4</sup>, p. 447-450

---

<sup>1</sup> Si Averroès avait plusieurs manuscrits comme l'atteste le *Grand Commentaire*, cela veut-il dire que tous ces manuscrits sont altérés aux mêmes endroits ? Pourtant, ce n'est pas le cas, car comme nous allons le voir dans les textes suivants, les deux traductions sont différentes.

<sup>2</sup> En véritable aristotélicien, Averroès reprend l'argument exposé par Aristote au chapitre cinq, selon lequel Il est possible que les contraires apparaissent dans une même chose mais selon deux modalités différentes, à savoir selon la puissance et l'acte. Par ailleurs, l'absence de ce passage dans lequel Aristote expose la cause qui a poussée les adversaires de bonne foi à rejeter le principe de non-contradiction a pour conséquence d'éloigner Averroès du sens du texte et de ne pas saisir qu'il est question de ces adversaires. En effet, ces derniers soutenaient que c'est parce que le vrai et le faux peuvent se réunir dans une seule chose que tout est vrai et tout est faux, puisqu'une même chose peut être non seulement différente pour plusieurs personnes mais aussi pour une seule, de sorte que les contraires coexisteraient dans une seule chose.

<sup>3</sup> Averroès substitue au sens du « *touché* », le terme générique de « *sensation* ».

<sup>4</sup> Après avoir montré dans le texte précédent qu'il est possible de s'entendre avec les adversaires de bonne foi, qui rejetaient le principe de non-contradiction à cause de des divergences des sens, en leur expliquant que les sens ne se trompent jamais lorsqu'ils portent leur attention sur un objet propre, car une même perception ne présente jamais de divergence, Aristote se tourne à présent vers les adversaires « de mauvaise foi », qui refusent d'admettre le principe, car tout est pour eux relatif à la sensation et à l'opinion.

## Aristote dit :

Il est approprié de contraindre à soutenir ce propos<sup>1</sup>, non pas ceux qui discourent à cause de la difficulté, mais seulement pour parler, de dire que cela n'est pas vrai, mais est vrai par celui-là. Et comme nous l'avons dit au début, le partisan de cet argument sera contraint de faire de toutes les choses des relatifs [5] pour les mettre en relation à l'opinion et à la sensation, si bien que rien n'a été ni ne sera, si personne n'a formulé d'opinion au préalable. <Mais> [et] si les choses ont été engendrées ou viendront à l'être, il est manifeste qu'elles ne seront pas toutes relatives à l'opinion. En outre, l'un est relatif à l'un, au déterminé et à une même chose, de la même manière <que si une chose est> double et égale, l'égal ne sera pas relatif au double<sup>2</sup>. Si donc, [10] l'homme et ce qui est objet d'opinion sont relatifs à celui qui a une opinion et sont tous une seule chose, l'homme ne sera pas celui qui a une opinion, mais ce qui est objet d'opinion. Et si chaque chose est relative à celui qui a une opinion, celui qui a une opinion sera relatif à des choses infinies par la forme<sup>3</sup> (*manque en grec*)<sup>4</sup>. Tel est donc ce que nous disons au sujet de leurs raisonnements et pourquoi leur discours est dans cette situation. Et, puisqu'il n'est pas possible que les contradictoires soient en même temps vrais, il est manifeste que les contraires ne peuvent pas non plus appartenir en même temps à une seule chose, car l'un des contraires est privation, et la privation n'est pas sans la substance. <Or> la privation est négation à partir [20] d'un genre déterminé. Si donc il n'est pas possible de dire que l'affirmation et la négation sont en même temps, il est à juste titre impossible que les contraires existent en même temps, mais, il se peut qu'ils soient affirmés tous les deux sur quelque chose, <ou> [et] il se peut que c'est l'un des deux qui soit affirmé d'une manière simple<sup>5</sup>. Il<sup>6</sup> n'est pas possible non plus qu'il y ait

---

<sup>1</sup> C'est à dire, qu'une même perception ne présente jamais de divergence.

<sup>2</sup> Le raisonnement d'Aristote est le suivant : par définition, un relatif n'est relatif qu'à son corrélatif, par exemple l'égal à l'égal, le double à la moitié et l'esclave à son maître. C'est pourquoi, même si une chose a plusieurs relatifs, par exemple qu'elle soit égale et double, elle n'est égale que par rapport à l'égal et double que par rapport au double, de sorte que le double ne sera pas relatif à l'égal : « *Tous les relatifs ont leurs corrélatifs : l'esclave est dit esclave du maître, et le maître, maître de l'esclave ; le double, double de la moitié, et la moitié, moitié du double* », *Les Catégories*, 7, b28-30, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1997, p. 31-32.

<sup>3</sup> C'est à dire, que le sujet pensant ne sera pas relatif, comme nous l'avons dit à un seul corrélatif mais à une infinité de choses, de sorte qu'il ne fera qu'un avec toute cette infinité et il sera impossible de la définir.

<sup>4</sup> Le texte arabe est incomplet, car nous ne retrouvons pas la reformulation du principe de non-contradiction qui permet de valider la réfutation des adversaires de ce principe : « *Donc sur le fait que l'opinion la plus sûre de toutes, c'est à dire que les affirmations opposées ne sont pas vraies en même temps, sur ceux qui disent qu'elles le sont et sur la raison qui leur fait dire* », trad. A. Jaulin, p. 173. Par ailleurs, Averroès ne mentionne nullement cette lacune dans son commentaire, ni ne sollicite une autre traduction, alors qu'il en avait une autre.

<sup>5</sup> Le texte arabe ne mentionne pas l'autre possibilité, à savoir qu'il soit d'une autre manière, c'est à dire en puissance, tandis que l'autre contraire existe absolument, c'est à dire en acte.

<sup>6</sup> C'est ici que commence le chapitre 7, dans lequel Aristote pose le principe du tiers exclu, selon lequel il est impossible qu'il existe un intermédiaire entre les contradictoires. Pour établir ce principe, il va procéder de deux manières. L'argumentation d'Aristote va se déployer en trois moments. D'abord, il va le démontrer d'un point de vue logique à partir de la considération des définitions du vrai et du faux qu'il est impossible qu'un intermédiaire puisse exister (1011b26-29).

quelque chose<sup>1</sup> entre les contradictoires, mais il y aura nécessairement soit l'affirmation, soit la négation d'une seule chose. <C'est ce qui sera manifeste> [25] après avoir défini <la nature> du vrai et du faux. En effet, dire que l'être n'est pas ou que le non-être est, c'est faux ; dire que le non-être est, c'est vrai<sup>2</sup>, de sorte que celui qui dit que « ceci est » ou « ceci n'est pas », dira vrai ou se trompera, et ne dira pas que « l'être n'est pas » ou que « le non-être est ». En outre, [30] s'il existe quelque chose entre les contradictoires comme le gris entre le blanc et le noir, cela sera également vrai pour l'homme<sup>3</sup>. En effet, ce n'est pas de la sorte qu'il y aura du changement ou que nous verrons le non-bien se transformer en bien, ou celui-ci en non-bien. <Mais> en réalité, cela n'est pas manifeste, car il n'y a pas de changement vers les choses opposées par la position [35] et les intermédiaires<sup>4</sup>. Et si <d'autre part>, il existe un intermédiaire de cette sorte<sup>5</sup>, [1012a] la génération de ce qui est devenu blanc ne viendrait pas du non-blanc, ce qui en réalité ne s'observe pas. En outre, tout ce qui relève de la réflexion et qui est intelligé par la réflexion est ou bien affirmé ou bien nié ; c'est ce qui est manifeste à partir de la définition du vrai et du faux. En effet, si elle s'accorde de cette manière<sup>6</sup>, par l'affirmation ou la négation, elle dit vrai, et [5] si elle s'accorde par une autre manière, elle dit faux<sup>7</sup>.

---

Ensuite, il va expliquer cette impossibilité d'un point de vue physique (1011b29-1012a1). Et enfin, il va tirer les conséquences absurdes de l'existence d'un tel intermédiaire entre les contradictoires (1012a2-1012a16) et énoncer les causes qui poussent certains philosophes à rejeter ce principe (1012a17-28). Par ailleurs, il est rare de voir Averroès ne pas respecter la division des chapitres, car d'une façon général, ces textes correspondent aux divisions des différents chapitres, à l'exception, comme nous l'avons dit plus haut, du chapitre quatre qui commence en plein milieu du texte 9.

<sup>1</sup> C'est à dire, un intermédiaire.

<sup>2</sup> Nous observons une erreur de traduction dans ce passage, car il est faux de dire que le non-être existe. En effet, le but d'Aristote dans ce passage est de définir la nature du vrai après avoir défini celle du faux. D'ailleurs, c'est peut-être pour cette raison qu'Averroès ne commente pas cette proposition. En outre la première proposition de cette définition, à savoir que l'être existe, est également absente. C'est ce que nous lisons dans toutes les éditions françaises : « *Dire que l'être est et que le non-être n'est pas, c'est vrai* », trad. A. Jaulin, p. 174. C'est vraisemblablement pour cette raison qu'Averroès ne l'a pas commenté.

<sup>3</sup> Le texte arabe ne contient pas le deuxième cas de figure de l'existence d'un intermédiaire neutre entre les contradictoire, à savoir entre l'homme et le cheval que nous retrouvons dans toutes les éditions françaises : « *Ou bien comme ce qui n'est aucun des deux, ni être humain ni cheval* », p. 174. Or, l'absence de cet intermédiaire ne permet pas vraiment de saisir la pensée d'Aristote, car qu'il s'agisse d'un intermédiaire réel ou neutre, en postulant l'existence d'une telle nature, il n'y aura jamais de changement, puisque le changement a lieu d'un contraire à un autre. En effet, il y a passage du gris au noir uniquement en tant que le gris est non-noir, mais si on considère le gris comme n'étant pas non-noir, il est manifeste qu'il n'y aura pas de changement de ce qui n'est pas non-noir au noir. Pourtant, c'est uniquement selon cette deuxième définition qu'il faut définir le gris. Il en est de même pour l'homme et le cheval, car mettre un intermédiaire qui n'est ni homme ni cheval implique qu'il n'y aura en aucun cas de changement vers l'un ou l'autre.

<sup>4</sup> Le texte arabe dit absolument le contraire, car il n'y a de changement pour Aristote que vers les opposés ou les intermédiaires : « *Mais en réalité, un changement se manifeste toujours (car il n'y a pas de changement sauf vers les opposés et les intermédiaires)* », p. 174

<sup>5</sup> C'est à dire, un intermédiaire réel, comme le gris entre le noir et le blanc.

<sup>6</sup> C'est à dire, lier le prédicat avec le sujet.

<sup>7</sup> Cette argumentation permet de démontrer la nécessité du principe du tiers exclu, et par conséquent de la nécessité de l'admettre, car la pensée ne fait qu'affirmer ou nier.

De plus, cela<sup>1</sup> doit être dans tous les contradictoires, si on ne parle pas que pour parler. Il en résultera donc que personne ne devra être ni dans le vrai ni dans le non-vrai, et qu'il y aura un intermédiaire entre l'être et le non-être, de sorte qu'il y aura <aussi> un certain changement autre que la génération et la corruption. En outre, il devrait exister un intermédiaire [10] dans tous les genres où le contraire provient de la négation. Par exemple, il y aura dans les nombres un nombre qui ne sera ni pair, ni impair, ce qui est impossible<sup>2</sup>. <De plus>, Il est manifeste que le nombre ira à l'infini et les choses ne seront ni un tout ni seulement une moitié (*manque en grec*)<sup>3</sup>. En outre, si celui à qui l'on demande si <un objet> est blanc, répond que ce n'est pas autre chose<sup>4</sup>, il a répondu par la négation, parce que la négation est un non-être.

## Commentaire 27, p. 450-460

**A** Par son propos : « *Il est approprié de contraindre à soutenir ce propos, non pas ceux qui discourent à cause de l'incertitude, mais seulement pour parler* ». Il veut dire : (451) il est approprié de contraindre, non pas ceux qui ne soutiennent pas ce raisonnement à cause des difficultés antérieures, je veux dire, en raison d'une incertitude qui leur est arrivée à partir de ce raisonnement, mais ceux qui ont soutenu par opposition et par dispute que cela n'est pas vrai, de dire l'impossibilité qui s'ensuit nécessairement <de son propos>.

**B** Ensuite il a mentionné quelles est cette impossibilité en disant : « *Et comme nous l'avons dit au début, le partisan de cet argument sera contraint de faire de toutes les choses des relatifs pour les mettre en relation à l'opinion et à la sensation* ». Il veut dire : Il s'ensuit nécessairement pour le partisan de cet argument que tous les êtres seront relatifs à la sensation et à l'opinion. C'est ce qu'il signifié lorsqu'il a dit : « *Pour de les mettre en relation à l'opinion et à la sensation* ».

**C** Ensuite il a dit : « *Si bien que rien n'a été ni ne sera, si personne n'a formulé d'opinion au préalable* ». Il veut dire : Il s'ensuit nécessairement de ce raisonnement, que rien n'a jamais été ni ne sera, si personne n'a formulé une opinion auparavant. Il n'a dit cela, que parce que suivant cette opinion, les êtres seront les croyances des hommes.

---

<sup>1</sup> C'est à dire, l'intermédiaire.

<sup>2</sup> Le texte arabe ne contient pas la proposition suivante que nous retrouvons dans les deux éditions françaises : « *C'est évident d'après la définition* », A. Jaulin, p. 175 et p. 155 pour l'édition de B. Cassin et M. Narcy.

<sup>3</sup> Nous trouvons une fois de plus la formule : « *Manque en grec* ». Cette fois ci, Averroès nous signale dans son commentaire que le texte est corrompu mais ne lui substitue pour autant une autre traduction, Pourtant, comme nous l'avons signalé, il a sollicité à diverses reprises cette deuxième traduction, y compris pour ce texte. Le passage manquant est : « *Car, à nouveau, on pourra refuser l'affirmation et la négation de cela et ce sera quelque chose. En effet, la substance de ce quelque chose est autre chose* », p. 175.

<sup>4</sup> Même si le texte est légèrement différent, puisque celui à qui l'on demande si une chose est blanche répond qu'elle n'est pas autre chose, alors que dans les éditions françaises, il est question de « *non, elle n'est pas blanche* », cela n'a aucune incidence sur la compréhension de la pensée d'Aristote, car dans les deux cas on comprend aisément que le but est de montrer qu'il n'existe pas d'intermédiaires entre les contradictoires. D'ailleurs, c'est à cette réponse que parvient Averroès dans son commentaire à cette proposition.

**D** Ensuite il a dit : « *<Mais> [et] si les choses ont été engendrées ou viendront à l'être, il est manifeste qu'elles ne seront pas toutes relatives à l'opinion* ». Il veut dire : mais, du fait de ce qui est, il est manifeste qu'il y a des choses qui ont été engendrées et qui existent en dehors de l'âme, et si elles n'ont été l'objet d'aucune opinion, il est manifeste que les êtres ne sont pas des opinions, car, il n'y aurait eu absolument pas de génération, ni celui qui parle au moment où il parle n'aurait existé si personne n'a pensé qu'il existe et qu'il n'existe pas.

**E (452)** Ensuite il a dit : « *En outre, l'un est relatif à l'un, au déterminé et à une même chose, de la même manière <que si une chose est> double et égale, l'égal ne sera pas relatif au double* ». Il veut dire : en outre, si tous les êtres étaient relatifs aux opinions des hommes et que le relatif est en relation avec quelque chose de déterminé, l'homme, dont les êtres sont relatifs à son opinion, doit exister par soi et n'est absolument pas un relatif.

**F** Ensuite il a dit : « *Si donc, l'homme et ce qui est objet d'opinion sont relatifs à celui qui a une opinion et sont tous une seule chose, l'homme ne sera pas celui qui a une opinion, mais ce qui est objet d'opinion* ». Il veut dire : si l'homme qui pense n'existe pas par soi mais qu'il est relatif à ce qu'il pense, celui qui pense sera relatif à un autre, et cela à l'infini. C'est ce qu'il a signifié lorsqu'il a dit : « *Et si chaque chose est relative à celui qui a une opinion, celui qui a une opinion sera relatif à des choses infinies par la forme* ».

**G** Ensuite il a dit : « *Tel est donc ce que nous disons au sujet de leurs raisonnements et pourquoi leur discours est dans cette situation* ». Il veut dire : tels sont donc les arguments que nous formulons en réponse à ceux-là et au sujet des causes de leurs erreurs. C'est à dire, que nous avons exposé tout ce qu'il faut exposer de tout ce qu'il y a de convaincant à ce sujet et que personne ne l'a formulé ni ne l'a établi de cette manière.

**H (453)** Ensuite il a dit : « *Et, puisqu'il n'est pas possible que les contradictoires soient en même temps vrais, il est manifeste que les contraires ne peuvent pas non plus appartenir en même temps à une seule chose* ». Il veut dire : s'il est en soi manifeste que celui qui nie cela sera contraint par ces arguments, il est donc manifeste qu'il n'est pas possible que la négation et l'affirmation se réunissent dans le vrai au sujet d'une seule chose en elle-même, et si cela n'est pas, il est également manifeste que les deux contraires ne peuvent pas se réunir dans une même chose.

**I** Ensuite il a exposé la cause de cela en disant : « *Car, l'un des contraires est privation, et la privation n'est pas sans la substance* ». Il veut dire : la cause en est que l'un des contraires est privation de l'autre contraire, et non pas parce qu'il s'oppose à l'être à la différence de la privation qui s'oppose à la substance.

**K** <Toutefois>, au lieu de cela, <nous lisons> dans une autre traduction : « *Quant aux contraires, l'un est privation et n'est pas contradictoire, car la privation appartient à la substance* ».

**L** Ensuite il a dit : « *<Or> la privation est négation à partir d'un genre déterminé* ». Il veut dire : la raison pour laquelle cette privation est équivalente à la privation qui est dans la substance au sujet de l'impossibilité de son existence avec la chose qui lui appartient, est que cette privation est une négation propre à un genre propre, comme c'est le cas dans la privation de la substance.

**M** Ensuite il a dit : « *Si donc il n'est pas possible de dire que l'affirmation et la négation sont en même temps, il est à juste titre impossible que les contraires existent en même temps* ». Il veut dire : car, le contraire est une négation propre à un genre, comme c'est le cas dans la privation de la substance, puisque ce qui est nié **(454)** du



genre, je veux dire la négation absolue, est nié de l'espèce, je veux dire la négation propre.

**N** Ensuite il dit : « *Mais, il se peut qu'ils soient affirmés tous les deux sur quelque chose* ». Il veut dire : mais, il se peut qu'ils existent tous les deux pour une seule chose en elle-même, à savoir les contraires qui ont un intermédiaire entre eux mais en puissance, par exemple, l'existence du blanc et du noir dans le gris mais cela n'est ni en acte ni en entéléchie.

**O** Ensuite il a dit : « *Ou [et] il se peut que c'est l'un des deux qui soit affirmé d'une manière simple* ». Il veut dire : il se peut que l'un d'eux existe dans la chose absolument, c'est à dire achevé, et si cela est ainsi, l'autre <contraire> n'existe pas <dans cette chose>, si ce n'est dans deux moments différents.

**P** Nous substituons tout cela par ce qui est plus clair dans une autre traduction<sup>1</sup> : « *Si donc il n'est pas possible en même temps de nier et d'affirmer le vrai, il n'est pas possible que les contraires existent en même temps, mais tantôt l'un, tantôt l'autre* »<sup>2</sup>.

**Q** Ensuite il a dit : « *Il n'est pas possible non plus qu'il y ait quelque chose<sup>3</sup> entre les contradictoires, mais il y aura nécessairement soit l'affirmation, soit la négation d'une seule chose. <C'est ce qui sera manifeste> après avoir défini <la nature> du vrai et du faux* ». Il veut dire : du fait que la définition de ce qui est vrai consiste dans ce qui n'est pas faux et que celle de ce qui est faux consiste dans ce qui n'est pas vrai, et si la définition de chacun des deux est nécessaire, il est manifeste que le vrai et le faux ne peuvent se réunir.

**R (455)** Ensuite il a dit : « *En effet, dire que l'être n'est pas ou que le non-être est, c'est faux* ». Il veut dire : si nous avons montré que la définition du vrai est autre que celle du faux, celui qui dit que l'être n'est pas et que le non-être est, est un menteur. Il veut dire qu'une affirmation ou une négation vraie est en dehors de l'âme conformément à ce qui en est dans l'âme, tandis que le faux est contraire à cela.

**S** Ensuite il dit : « *De sorte que celui qui dit que « ceci est » ou « ceci n'est pas », dira vrai ou se trompera* ». Il veut dire : s'il n'est pas possible que le vrai et le faux se réunissent dans une seule chose, celui qui dit d'une certaine chose qu'elle est ainsi ou n'est pas ainsi, dit nécessairement soit le vrai, soit le faux, car, si ce qu'il juge est selon ce qui est en dehors de l'âme en terme d'être et de non-être, il dit nécessairement vrai, mais si cela ne coïncide pas, il se trompe nécessairement.

**T** Quand il dit : « *Et ne dira pas que « l'être n'est pas » ou que « le non-être est »* ». Il veut dire : celui qui a une telle conviction n'est ni convaincu que l'être n'existe pas ni que le non-être existe.

**U** Ensuite il a dit : « *En outre, s'il existe quelque chose entre les contradictoires comme le gris entre le blanc et le noir, cela sera également vrai pour l'homme* ». Il veut dire : s'il existe **(456)** un intermédiaire entre les contradictoires, il existera un intermédiaire entre l'homme et le non-homme, c'est à dire, sa privation.

---

<sup>1</sup> Encore une preuve de l'existence d'une autre traduction qu'il ne sollicite pourtant pas afin de pallier aux corruptions du texte d'Astât.

<sup>2</sup> Nous ne comprenons pas la préférence que donne Averroès à cette deuxième traduction, car elle ne correspond pas au sens réel de ce passage. En effet, elle ne tient pas compte de l'existence éventuelle des deux contraires dans une même chose selon deux modalités différentes, à savoir en puissance et en acte.

<sup>3</sup> C'est à dire, un intermédiaire.

**X** Ensuite il a dit : « *En effet, c'est de la sorte<sup>1</sup> qu'il y aura du changement ou que nous verrons le non-bien se transformer en bien, ou celui-ci en non-bien* ». Il veut dire : s'il existe un intermédiaire entre l'homme et sa privation, et que les opposés qui ont un intermédiaire sont ceux qui se transforment les uns dans les autres, il y aura un changement du non-être à l'être, par exemple, le non-bien se transformera en bien, et le bien en non-bien.

**Y** Ensuite il a dit : « *<Mais> en réalité, cela n'est pas manifeste, car il n'y a pas de changement vers les choses opposées par la position et les intermédiaires* ». Il veut dire : car parmi les premières choses connues est que le changement n'a lieu qu'à partir de deux choses opposés, dont chacune existe et qui est à l'extrême de l'éloignement de l'autre opposé, comme c'est le cas de l'opposé qui est à l'extrême de l'éloignement dans le lieu, et à partir duquel la définition a été transférée à l'autre opposé ou à partir des intermédiaires qui sont entre eux.

**Z** Ensuite il a dit : « *Et si <d'autre part>, il existe un intermédiaire de cette sorte, la génération de ce qui est devenu blanc ne viendrait pas du non-blanc, ce qui en réalité ne s'observe pas* ». Il veut dire : s'il existe un intermédiaire entre l'affirmation et la négation, la génération de ce qui a été transporté vers blanc (457) n'a pas été transporté à partir du non-blanc, c'est à dire du noir, mais uniquement à partir de non-être du blanc. <Or>, il est impossible que la privation se transforme en être et l'être en privation.

**Aa** Ensuite il a dit : « *En outre, tout ce qui relève de la réflexion et qui est intelligé par la réflexion est ou bien affirmé ou bien nié* ». Il veut dire : en outre, il est connu que chaque chose qui est imaginé dans la réflexion est ou bien affirmée par quelque chose ou bien niée par quelque chose, ou bien elle est affirmée elle-même ou bien elle est nié.

**Bb** Ensuite il a dit : « *C'est ce qui est manifeste à partir de la définition du vrai et du faux* ». Il veut dire : les définitions du vrai et du faux montrent qu'ils n'ont pas d'intermédiaires entre eux.

**Cc** Ensuite il a dit : « *En effet, si elle s'accorde de cette manière, par l'affirmation ou la négation, elle dit vrai, et si elle s'accorde par une autre manière, elle dit faux* ». Il veut dire : si la chose qui est en dehors de l'âme coïncide par l'affirmation ou la négation, cela est vrai, et si c'est différent, cela est faux.

**Dd** Ensuite il a dit : « *De plus, cela doit être dans tous les contradictoires, si on ne parle pas que pour parler* ». Il veut dire : de plus, s'il est nécessaire qu'il existe un intermédiaire entre les contradictoires affirmative et négative, il faudrait que cela existe <également> dans tous les contradictoires, car ce qui existe par nature pour quelque chose, n'existe pas pour quelque uns à l'exception des autres, à moins que cela ne soit que dans l'expression et non dans la notion.

**Ee (458)** Ensuite il a dit : « *Il en résultera donc que personne ne devra être ni dans le*

---

<sup>1</sup> Averroès ne tient pas compte de la négation qui est pourtant utilisée dans le texte. C'est ce qui va le conduire à s'éloigner du texte, car le but d'Aristote à travers les deux sortes d'intermédiaires est de montrer qu'ils ne conduisent en aucun cas au changement. En effet, le gris ne pourra se transformer en blanc que s'il est non-blanc. Or, son être est précisément ce qui n'est pas non-blanc. C'est pourquoi il n'y a jamais de changement de ce qui n'est pas non-blanc au blanc. Il semblerait donc qu'Averroès n'a pas compris que le but d'Aristote n'est pas de montrer que le changement se produit au sein d'un même nature, par exemple de non-blanc au blanc, mais plutôt de montrer l'impossibilité du changement lorsqu'on introduit un intermédiaire de nature différente, c'est à dire ce qui n'est pas non-blanc au blanc

*vrai ni dans le non-vrai, et qu'il y aura un intermédiaire entre l'être et le non-être*». Il veut dire : s'il existe un intermédiaire entre chaque couple de contradictoire, l'homme ne devra pas dire le vrai sur l'un des deux contradictoires et le faux sur l'autre, mais dira le faux sur tous les deux, comme c'est le cas dans les opposés qui ont un intermédiaire.

**Ff** Ensuite il a dit : «*De sorte qu'il y aura <aussi> un certain changement autre que la génération et la corruption*». Il veut dire: Il s'ensuivra nécessairement qu'il y aura un changement autre que celui qui est appelé génération, et en général, un changement autre que les quatre sorte de changements<sup>1</sup>. Et dans une autre traduction, <nous lisons> : «*entre la génération et la corruption*».

**Gg** Ensuite il a dit : «*En outre, il devrait exister un intermédiaire dans tous les genres où le contraire provient de la négation. Par exemple, il y aura dans les nombres un nombre qui ne sera ni pair, ni impair, ce qui est impossible. <De plus>, Il est manifeste que le nombre ira à l'infini et les choses ne seront ni un tout ni seulement une moitié* ». Il veut dire : étant donné cette situation, il devrait exister un intermédiaire entre les contraires, dont la puissance est celle de l'affirmation et de la négation, à savoir ceux qui n'ont pas de contraires entre eux, un intermédiaire, de telle sorte qu'il y aura entre le pair et l'impair un nombre qui ne sera ni pair ni impair.

**Hh** Quand il dit : «*<De plus>, Il est manifeste que le nombre ira à l'infini* » : Il veut dire : cela n'est pas possible, car s'il y a un nombre entre le pair et l'impair, ce nombre sera divisé en pair et impair, et il y aura également un nombre entre le pair **(459)** et l'impair sur lesquels le nombre second sera divisé, et le troisième aura un quatrième, de sorte que la division des nombres ira vers des espèces infinies<sup>2</sup>.

**li** Quand il dit : «*Les choses ne seront ni un tout ni seulement une moitié* ». C'est ainsi <que ce passage> se trouvait dans une traduction, et il se trouve dans une autre traduction : «*Le nombre ne sera ni seulement la moitié d'un tout ni d'autres espèces non plus* ». Le sens de ce passage est difficile à saisir. Selon moi, il veut dire qu'il s'ensuit nécessairement de cet argument, que la nature du nombre sera divisée à l'infini, à la manière de la division de la quantité continue en moitié, c'est à dire, à chaque fois que nous supposons qu'une <quantité> continue est divisible en deux moitiés et que nous prenons cette moitié en tant que tout pour la diviser en deux moitiés, et cela à l'infini. C'est à dire, que le nombre est divisible en des espèces infinies uniquement s'il faisait partie de la nature de la quantité continue<sup>3</sup>. <Or>, il est manifeste

---

<sup>1</sup> Le changement pourrait être défini comme un terme générique qui s'applique à toute modification et qui a lieu selon quatre catégories. Le changement selon la catégorie de la substance est la génération et la corruption, le changement selon la catégorie de la qualité est l'altération, le changement selon la quantité est l'accroissement et le changement selon la catégorie du lieu est l'altération, *Physique*, I.

<sup>2</sup> Averroès s'éloigne du sens de ce passage, car Aristote a seulement voulu montrer l'impossibilité logique d'introduire un intermédiaire entre les nombres, puisque cela impliquerait que ce nombre serait ni pair ni impair. En effet, la définition du nombre sur laquelle tout le monde s'accorde confirme cette impossibilité, car le nombre est soit un nombre pair soit un nombre impair. Or, même si on admet cette possibilité, il serait impossible de parler de division comme le fait Averroès, puisque la nature même de cet intermédiaire ne le permettrait pas.

<sup>3</sup> Averroès a pris le parti de commenter la deuxième traduction, alors que c'est la première qui est juste, car après avoir montré la conséquence de l'existence d'un intermédiaire entre les nombres, Aristote applique cette inférence absurde à toutes les choses, de sorte qu'au lieu que chaque chose soit au nombre de deux (être et non être), cela impliquerait non pas trois choses (être, non-être et intermédiaire) mais un nombre beaucoup plus important. Par exemple, si entre A et non-A, on pose

que le nombre n'est pas toujours divisible en moitié, ni selon d'autres manières, puisque cela n'existe que pour le continu<sup>1</sup>.

**Kk** Après ce qui a été détruit<sup>2</sup>, il a dit : «*En outre, si celui à qui l'on demande si <un objet> est blanc, répond que ce n'est pas autre chose, il a répondu par la négation, parce que la négation est un non-être* ». Il veut seulement dire que si celui à qui l'on demande si cet objet est blanc répond que ce n'est pas autre chose, il a admis que ce n'est pas autre chose que du blanc. **(460)** <Or> cela constitue un aveu de sa part au sujet de la non existence d'intermédiaire entre l'affirmation et la négation, qui sera vrai par l'affirmation et la négation.

## Texte 28, 1012a17-1012b9, p. 460-461

### Aristote dit :

Cette opinion n'est arrivée à certains, comme d'autres opinions impensables, que parce qu'ils ne pouvaient résoudre les arguments de ceux qui les disputaient<sup>3</sup>, si bien que lorsqu'ils étaient mis en difficulté en logique, ils ont soutenu leurs arguments et validé leurs raisonnements et ce qu'ils en ont rassemblé<sup>4</sup>[20]. Certains soutiennent donc ces arguments pour cette raison, et d'autres parce qu'ils recherchent un argument pour tout. <Contre tous ceux-là>, le commencement<sup>5</sup> au sujet de toutes ces choses aura lieu à partir de la définition et la définition est ce qui signifie nécessairement la chose, car l'énoncé qui est signifié par le nom est une définition. Il semble que le propos d'Héraclite [25] qui établit que toutes les choses sont vraies et ne sont pas vraies, <fait que tout est vrai>, tandis que celui d'Anaxagore, exigeant qu'il y ait quelque chose entre les deux extrémités de la contradictoire, fait donc que tout est faux. En effet, si <les choses> sont

---

un intermédiaire B qui n'est ni A ni non-A, entre B et non-B, il y aura un autre intermédiaire C, qui ne sera ni B ni non-B, et cela à l'infini.

<sup>1</sup> C'est sur la définition du continu, élaborée par Aristote, qu'Averroès s'appuie afin de montrer que le nombre n'est pas une quantité continue mais discontinue, car étant nombrable, il est une multiplicité finie, puisqu'il est par définition limité. C'est pourquoi, il lui refuse le statut d'une quantité continue : « *Quantité se dit de ce qui est divisible en deux ou plusieurs éléments intégrants, dont chacun est, par nature, une chose une et individuelle. Une multiplicité est une quantité si elle est nombrable, une grandeur, si elle est mesurable. On appelle multiplicité, ce qui est, en puissance, divisible en partie continues...Une multiplicité finie, c'est un nombre* », *Métaphysique*, livre Delta, 13, 1020a5-13, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1986, p. 288-289.

<sup>2</sup> Comme nous l'avons constaté précédemment, Averroès se contente seulement de souligner l'absence d'un passage, sans pour autant pallier à cette difficulté, alors qu'il sollicite dans la proposition précédente une autre traduction.

<sup>3</sup> Littéralement, « *ceux avec lesquels ils sont en conflit* », A. Jaulin traduit par : « *Car chaque fois qu'ils ne peuvent dénouer les arguments éristiques* », p. 175.

<sup>4</sup> « *Chaque fois qu'ils ne peuvent dénouer les arguments éristiques, ils s'abandonnent à l'argument et accordent la vérité de la conclusion* », A. Jaulin, p. 175. Quant à B. Cassin et M. Narcy, ils traduisent par : « *Lorsqu'ils ne peuvent résoudre des arguments éristiques, cédant à l'argument, ils consentent à déclarer vrai ce qui résulte de l'argumentation* »

<sup>5</sup> Le texte arabe ne contient pas la propositions qui précède le début de l'argumentation d'Aristote : « *Contre tous ceux-là* », p. 175.

mélangées, le mélange n'est ni bon ni non-bon, de sorte qu'on ne peut rien dire de vrai. Puisque<sup>1</sup> nous avons distingué ces choses, nous avons également montré qu'il n'est pas possible que les choses qui se disent d'une seule manière se disent d'une seule manière [30] et sur tout, comme certains hommes le soutiennent. En effet, les uns disaient que rien n'est vrai (*manque en grec*)<sup>2</sup>. Ces raisonnements sont les mêmes que ceux d'Héraclite, car celui qui dit [35] que tout est vrai et que tout est faux, ne fait pas de différence entre ces des deux énoncés et soutient chacun d'eux, de sorte que [1012b] si l'affirmation <d'Héraclite> est impossible, celles-ci apparaissent également comme impossibles. En outre, c'est ce qui apparaît clairement des contradictoires, car elles ne peuvent pas être toutes vraies en même temps, ni toutes fausses, même si on pense que ce deuxième cas est possible d'après ce qui a été dit<sup>3</sup>. [5] Mais, à tout ceux qui sont comme ceux-là, il faut leur poser des conditions, comme nous l'avons dit dans les raisonnements précédents<sup>4</sup>, non pas que la chose est ou n'est pas, mais qu'elle signifie quelque chose, de sorte que nous débattons avec eux à partir de la définition si nous avons trouvé ce que signifie le vrai.

### Commentaire 28, p. 461-466

**A (461)** Quand il a dit : « *Cette opinion n'est arrivée à certains, comme d'autres opinions impensables, que parce qu'ils ne pouvaient résoudre les arguments de ceux qui les disputaient* ». Il veut dire : cette opinion étrange est arrivée à certains homme à la manière de toutes les autres opinions étranges au sujet desquelles on ne pense pas qu'un homme les soutiendrait, car lorsqu'ils ont entendu les doutes de ceux qui soutenaient cette opinion corrompue contre les partisans du vrai, ils n'ont pas pu résoudre leurs difficultés.

**B** Ensuite il a dit : « *Si bien que lorsqu'ils étaient mis en difficulté en logique, ils ont soutenu leurs arguments* ». Il veut dire : lorsqu'ils ne pouvaient pas (462) résoudre les difficultés et les doutes par lesquels ils ont défendu cette opinion, ils l'ont soutenu en

---

<sup>1</sup> C'est ici que débute le chapitre 8, dans lequel Aristote expose l'impossibilité que tout soit faux ou que tout soit vrai. En effet, après avoir réfuté aux chapitres 4-6 les négateurs du principe de non-contradiction, et montrer la nécessité de poser le principe du tiers exclu au chapitre 7 après avoir réfuté ces contradicteurs, Aristote, par le biais du même procédé argumentatif, va poursuivre sa réfutation en s'attaquant aux deux thèses selon lesquelles tout est faux ou tout est vrai afin de poser définitivement le principe du tiers exclu.

<sup>2</sup> Le texte est une fois de plus incomplet, car il ne contient ni l'argument par analogie utilisé par les partisans de la thèse selon laquelle tout est faux, ni la deuxième thèse selon laquelle tout est vrai: « *Les uns prétendent que rien n'est vrai (Car, affirment-ils, rien n'empêche que tout ne soit comme la commensurabilité de la diagonale) et les autres que tout est vrai* », p. 176. Par ailleurs, Averroès sollicite, pour la première fois, une autre traduction afin de surmonter cette corruption, mais comme nous allons le voir, cette seconde traduction est incomplète, car elle ne contient pas l'exemple de l'incommensurabilité de la diagonale.

<sup>3</sup> Aristote fait allusion à ce qui a été dit des doctrines d'Héraclite et d'Anaxagore, qui admettaient que tout est faux. En effet, le flux permanent des choses et le mélange universel ne permettent nullement d'énoncer une vérité quelconque. Pourtant, Averroès, dans son commentaire à cette proposition, pense qu'il est question de la première proposition, à savoir que tout est vrai.

<sup>4</sup> C'est à dire, que l'adversaire dise, non pas qu'une chose est ou n'est pas, mais qu'il dise quelque chose qui a une signification pour lui-même et pour autrui (4, 1006a18)

étant convaincus à son sujet, et ils ont persévéré dans toutes les choses qui l'établissent ainsi que dans la validation de leurs raisonnements.

**C** Ensuite il a dit : « *Certains soutiennent donc ces arguments pour cette raison, et d'autres parce qu'ils recherchent un argument pour tout* ». Il veut dire : certains d'entre eux soutenaient ces raisonnements du fait du doute qui leur est survenu à partir de la sensation et de ce qui apparaît de la génération et de la corruption, tandis que d'autres les soutenaient car ils étaient convaincus que toutes les choses devraient avoir des définitions nécessaires si le vrai existe. <Or>, lorsqu'ils n'ont pas trouvé de définitions nécessaires pour les sensibles, ils ont nié la science. Par cela, il faisait allusion à Héraclite.

**D** Ensuite il a dit : « *Le commencement au sujet de toutes ces choses aura lieu à partir de la définition* ». Il veut dire : le commencement pour débattre avec ceux-là au sujet de tous ces arguments aura lieu à partir de la correction des définitions, je veux dire, que les choses différentes ont des définitions différentes. En effet, s'ils admettent cela, leurs arguments seront détruits, et s'ils ne l'admettent pas, la discussion avec eux sera vaine, car si les définitions sont supprimées, les noms seront supprimés, et si les noms sont supprimés, le discours le sera aussi.

**E** Ensuite il a dit : « *Et la définition est ce qui signifie nécessairement la chose, car l'énoncé qui est signifié par le nom est une définition* ». Il veut dire : la définition indique ce qui est signifié par le nom, car l'énoncé qu'il signifie est nécessairement une définition, qui provient des espèces et non des individus. Il a dit cela uniquement pour montrer que si nous admettons que les espèces **(463)** ont des noms propres, il s'ensuit nécessairement qu'elles ont des définitions propres et nécessaires étant donné que l'espèce est nécessaire. Et, si cela est ainsi, la définition de l'affirmation sera autre que celle de la négation. C'est pourquoi, il n'est pas possible que l'affirmation et la négation soient une seule chose, ni que tout soit dans tout, de la même manière qu'il n'est pas possible que toutes les sciences soient fausses. <En effet>, les choses ne sont pas dans un changement permanent comme le prétendait celui qui s'est trompé, en croyant qu'il n'y a rien qui possède une définition nécessaire du fait que les choses sont dans un changement permanent.

**F** Ensuite il a dit : « *Il semble que le propos d'Héraclite qui établit que toutes les choses sont vraies et ne sont pas vraies, <fait que tout est vrai>* ». Il veut dire : il s'embles que ce qui s'ensuit nécessairement du propos d'Héraclite selon lequel toutes les choses sont dans un changement permanent, est que tous les raisonnements seront vrais et faux, et non pas que tout est faux comme le prétendaient Héraclite. En effet, étant donné que le changement est un intermédiaire entre l'être et le non-être, il a statué à son sujet que ni il existe ni il n'existe pas et en même temps qu'il n'existe pas et qu'il existe, car le mouvement est composé d'être et privation. C'est pourquoi, il est dit de sa définition que c'est l'accomplissement de ce qui est en puissance du point de vue où il est en puissance<sup>1</sup>.

**G** Quand il dit : « *Tandis que celui d'Anaxagore, exigeant qu'il y ait quelque chose entre les deux extrémités de la contradictoire, fait donc que tout est faux* ». Il veut dire : étant donné que l'intermédiaire n'est pas l'une des deux extrémités **(464)** et qu'Anaxagore soutenaient le mélange qui est ni un être ni un non-être, il doit

---

<sup>1</sup> Cette définition du mouvement par Averroès reprend presque mot à mot la définition exposée par Aristote au livre 3, de *La Physique* : « *L'entéléchie de l'étant en puissance en tant que tel est un mouvement* », III, 1, 201a10 Garnier-Flammarion, p. 162.

nécessairement soutenir un intermédiaire entre l'être et le non-être.

**H** Ensuite il a dit : « *Fait donc que tout est faux, car le mélange n'a pas de définition* ». Il veut dire : l'affirmation et la négations sont en même temps fausses au sujet du mélange, de sorte que toutes les convictions seront fausses.

**I** Ensuite il a dit : « *Puisque nous avons distingué ces choses, nous avons également montré qu'il n'est pas possible que les choses qui se disent d'une seule manière se disent d'une seule manière et sur tout, comme certains hommes le soutiennent. En effet, les uns disaient que rien n'est vrai* ». Il veut dire : nous avons donc montré qu'il n'est pas possible pour les choses particulières et universelles d'être comme ce que certains hommes ont soutenu, à savoir qu'aucune n'est vraie et qu'elles sont toutes fausses.

**K** Nous avons trouvé ce qui manque dans une autre traduction<sup>1</sup> : « *Quant aux autres, elles sont toutes vraies* ». Il veut dire : nous avons montré que le propos de celui qui dit que toutes les choses sont fausses est faux au même titre que celui qui dit qu'elles sont toutes vraies. Il semble que ce passage est incomplet<sup>2</sup>. Et s'il est faux de dire que tous les principes sont faux et qu'ils sont tous vrais, dire qu'ils sont en même temps vrais et faux est également faux comme c'est le cas des raisonnements d'Héraclite.

**L** Quand il a dit : « *Car celui qui dit que tout est vrai et que tout est faux, ne fait pas de différence entre ces des deux énoncés et soutient chacun d'eux* ». Il veut dire : le partisan de ce raisonnement pourrait réunir les deux propos et ne pas les qualifier de contradictoires.

**M (465)** Ensuite il a dit : « *De sorte que si l'affirmation <d'Héraclite> est impossible, celles-ci apparaissent également comme impossibles* ». Il veut dire : il est impossible que les mêmes choses vraies soient fausses ou le contraire<sup>3</sup>.

**N** Ensuite il a dit : « *En outre, c'est ce qui apparaît clairement des contradictoires, car elles ne peuvent être toutes vraies en même temps* ». Il veut dire : dire qu'elles sont en même temps vraies et fausses apparaît clairement à partir de ce que nous avons montré, <à savoir>, que les contradictoires se partagent le vrai et le faux et que l'une doit être nécessairement vraie et l'autre fausse.

**O** Ensuite il a dit : « *Même si on pense que ce deuxième cas est possible d'après ce qui a été dit* ». Il veut dire : même si on pourrait penser à partir du doute qui a été évoqué que cela est possible, je veux dire, le sophisme de celui qui a soutenu que toutes les contradictoires sont vraies.

**P** Ensuite il a dit : « *Mais, à tout ceux qui sont comme ceux-là, il faut leur poser des conditions, comme nous l'avons dit dans les raisonnements précédents, non pas que la chose est ou n'est pas, mais qu'elle signifie quelque chose* ». Il veut dire : si nous voulons discuter avec eux au sujet de ces trois opinions, nous devons, comme nous

---

<sup>1</sup> Comme nous l'avons dit plus haut, c'est la première fois qu'Averroès remplace un passage manquant par un autre. Toutefois, cette traduction est incomplète, car elle ne contient pas l'argument mis en avant par ceux qui soutiennent que tout est faux : « *Car, affirment-ils, rien n'empêche que tout ne soit comme la commensurabilité de la diagonale* », trad. A. Jaulin, p. 176

<sup>2</sup> C'est à juste titre qu'Averroès signale que cette seconde traduction est incomplète, car il manque effectivement l'exemple de l'incommensurabilité de la diagonale qui a incliné certains adversaires du principe du tiers exclu à soutenir que tout est faux.

<sup>3</sup> J'adresse mes sincères remerciements à Mr Rémi Brague qui a traduit cette explication d'Averroès à partir d'une édition latine, car l'édition arabe du *Grand commentaire* en était dépourvue.

l'avons fait précédemment, leur poser des conditions auxquelles soit ils se soumettront soit ils les rejetteront, en leur demandant est-ce que chacun de nos énoncés, lorsque nous disons d'une chose « *qu'elle est* » et « *qu'elle n'est pas* » signifie une notion qui a une définition autre que la définition de la notion qui est signifiée par l'autre énoncé ou si aucune n'a de notion ? S'ils reconnaissent que notre propos signifie une autre notion, nous les interrogerons au sujet de la définition de cette notion (466) et nous débattons avec eux. C'est pourquoi il a dit : « *De sorte que nous débattons avec eux à partir de la définition si nous avons trouvé ce que signifie le vrai* ». Il veut dire : s'ils reconnaissent que les termes signifient des choses déterminées, nous débattons avec eux à partir des définitions, c'est à dire, à partir de la définition du vrai et du faux et à partir des définitions de ces termes.

Texte 29, 1012b 8-13 et 1012b 16-30, p. 466-468

**Aristote a dit :**

Nous disons que le vrai n'est pas autre chose, sinon que, si l'affirmation est vraie, la négation sera fautive, de sorte qu'il n'est donc pas possible [10] que tout soit faux, car il est nécessaire que l'un des deux membres de la contradiction soit vrai. En outre, si l'affirmation ou la négation se disent nécessairement sur toutes les choses, il est nécessaire qu'elles ne soient pas toutes vraies, car un des membres de la contradiction est faux (*manque en grec*)<sup>1</sup>.

***Le texte de cette traduction est coupé<sup>2</sup> et nous avons trouvé la contrepartie manquante dans une autre traduction.***

Mais<sup>3</sup>, celui qui soutient le contraire<sup>4</sup> pense que tout ce qu'il dit est vrai et que tout ce qui s'y oppose est faux, et < pense > être dans le vrai<sup>5</sup>. En effet,<sup>6</sup> s'il détruit les énoncés contraires, il est manifeste que l'énoncé n'est pas vrai, car il établit que son

---

<sup>1</sup> Le texte principal est incomplet, car nous retrouvons une fois de plus l'expression « *il manque en grec* ». Cependant, bien qu'Averroès sollicite le secours d'une autre traduction, cette dernière semble incomplète car elle ne contient pas la proposition que nous retrouvons dans les différentes éditions françaises : « *Il arrive donc encore à tous les arguments de cette sorte ce qu'on répète à satiété : ils [15] se détruisent eux-mêmes* », p. 176. Pourtant, Averroès fait remarquer (p. 469, 7) que cette seconde traduction est complète, puisqu'elle commence là où la première s'est arrêtée.

<sup>2</sup> Littéralement, perforer, percer, faire un trou, laisser un blanc dans le texte.

<sup>3</sup> Les deux éditions françaises emploient le connecteur logique de causalité « *en effet* ».

<sup>4</sup> C'est à dire, que tout est vrai

<sup>5</sup> La construction grammaticale de cette proposition est différente de celle que nous lisons dans le texte établi par A. Jaulin : « *Celui qui dit que tout est vrai rend vrai aussi l'argument contraire au sien, de sorte qu'il rend non vrai son propre argument* », p. 176-177.

<sup>6</sup> Le texte est incomplet, car il manque la proposition suivante : « *Car l'argument contraire nie qu'il soit vrai, tandis que l'argument qui dit que tout est faux rend lui-même faux son propre argument* », p. 177.



énoncé n'est pas faux<sup>1</sup>, et [20] ce qui se produit ne contredit pas ce que nous leur demandons à chaque fois que <les énoncés> vrais et faux sont en nombre infinis<sup>2</sup>, et celui qui dit qu'un énoncé est vrai dit vrai, et cela ira à l'infini. Il est donc manifeste que ni ceux qui disent que tout est vrai, ni ceux qui disent que tout est en mouvement ne disent vrai<sup>3</sup>. En effet, si toutes les choses sont en mouvement<sup>4</sup>, elles seront toujours les mêmes<sup>5</sup>. [25] Or, nous constatons qu'elles changent et nous disons de celui-là qu'il ne sera pas<sup>6</sup>. En outre, celui qui dit que tout est <en mouvement> implique que rien ne sera vrai et tout sera donc faux, mais on a montré que cela est possible<sup>7</sup>, car l'être change nécessairement et le changement se fait à partir de quelque chose. Tout n'est pas non plus en repos et en mouvement<sup>8</sup> (*manque en grec*).<sup>9</sup>

**Ce qui est contenu dans la première traduction après ce qui manque<sup>10</sup> est ceci :**

En effet, Il n'est pas vrai, et <l'argument> contraire ne dit pas que le vrai est ce que celui-là énonce comme vrai, ni que tout est faux, et s'il nie <l'argument> contraire, celui qui parle se contredit lui-même comme étant non-vrai et constatera qu'il n'est absolument pas lui-même dans le vrai, et qu'il n'est pas dans le premier cas à la différence de celui qui est dans le deuxième cas<sup>11</sup>. [20] Il leur arrivera donc de demander des arguments vrais et faux en nombre infini, car celui qui dit qu'un argument

---

<sup>1</sup> Le texte est une fois de plus incomplet : « *Mais s'ils excluent, l'un l'argument contraire en prétendant qu'il est le seul à n'être pas vrai, l'autre son propre argument en prétendant qu'il est le seul à n'être pas faux* », p. 177.

<sup>2</sup> « *Il ne leur arrivera pas moins de réclamer un nombre infini d'argument vrais et faux* », p. 177.

<sup>3</sup> La traduction de ce passage est différente, car A. Jaulin traduit par : « *Ni ceux qui disent que tout est en repos ni ceux qui disent que tout est en mouvement ne disent vrai* », p. 177. Toutefois, cela est sans incidence véritable, car Averroès va substituer le « *repos* » « *vrai* ».

<sup>4</sup> Il est bien entendu question du « *repos* », mais il était préférable de garder le texte tel quel afin de montrer les divergences de traduction.

<sup>5</sup> « *En effet, si tout est en repos, les mêmes choses seront toujours vraies et les mêmes toujours fausses* », p. 177.

<sup>6</sup> « *Or manifestement il y a changement, car celui qui parle n'existait pas lui-même à un moment et à nouveau n'existera pas* », p. 177.

<sup>7</sup> Outre l'aridité de cette traduction, ce texte s'éloigne du sens rendu par les deux éditions françaises, car nous lisons dans le texte établi par Jaulin : « *Mais on a montré que c'est impossible* », p. 177.

<sup>8</sup> « *Il n'est pas vrai non plus que tout est parfois en repos ou parfois en mouvement* », p. 177.

<sup>9</sup> Ni cette deuxième traduction ni le texte principale ne contiennent la fin du chapitre 8, à la seule différence que nous lisons à la fin du texte d'Astât l'expression « *manque en grec* », p. 468, que nous ne retrouvons pas cependant dans cette deuxième traduction. C'est donc au texte d'A. Jaulin que nous empruntons ce qui nous manque de la fin du chapitre : « *Et que rien ne l'est toujours, car il y a quelque chose qui meut sans cesse ce qui est mû et le premier moteur est lui même immobile* », p. 177.

<sup>10</sup> La traduction d'Astât est effectivement déficiente concernant le début de ce dernier texte, car il lui manque une dizaine de lignes, soit de 1012b8 à 1012b16 : « *Si affirmer le vrai n'est rien d'autre...rend aussi vrai l'argument contraire au sien, de sorte que* ». Cependant, et en dépit de cette carence, la suite du texte est de loin la plus fidèle à la pensée d'Aristote. Du reste, c'est en faveur de ce même avis qu'Averroès se range à la fin de son commentaire à ce dernier passage (Voir paragraphe q, p. 472).

<sup>11</sup> Jusqu'à ce passage, l'expression est parfois difficile et le sens est par endroit inintelligible. Mais à partir de 1012b20, le texte correspond dans sa quasi totalité aux deux éditions françaises.

vrai est vrai est dans le faux<sup>1</sup>, et cela ira à l'infini. Il est donc manifeste que ni ceux qui disent que toutes les choses sont en repos, ni ceux qui disent qu'elles sont toutes en mouvement ne disent vrai. En effet, si toutes les choses étaient en repos, les mêmes choses seront toujours vraies et [25] fausses. Or, il apparaît que ceci change, car celui qui dit qu'il n'existait pas à un moment donné, pourra ne pas exister aussi. Et, si toutes les choses sont en mouvement, rien ne sera vrai, de sorte que tout sera faux. Mais nous avons montré que cela est impossible, parce que le changement est nécessairement dans l'être, car le changement a lieu d'une chose à une autre, et tout ne se meut pas non plus vers le repos [30].<sup>2</sup>

## Commentaire 29, p. 468-472

**A** Il a dit : s'ils sont d'accord avec nous sur le fait que « le vrai » signifie quelque chose de particulier, à savoir, qu'il s'oppose au faux, nous leur dirons qu'il n'y a de vrai que si l'affirmation est vraie et la négation est fausse, et si l'affirmation est fausse, la négation est vraie, car il est impossible de réunir en même moment l'existence d'une chose et sa privation.

**B (469)** Ensuite il a dit : « *De sorte qu'il n'est donc pas possible que tout soit faux, car il est nécessaire que l'un des deux membres de la contradiction soit vrai* ». Il veut dire : il est donc impossible de soutenir que tous les énoncés sont faux, car l'un des membres de la contradiction doit être toujours vrai.

**C** Ensuite il a dit : « *En outre, si l'affirmation ou la négation se disent nécessairement sur toutes les choses, il est nécessaire qu'elles ne soient pas toutes vraies, car un des membres de la contradiction est faux* »<sup>3</sup>.

**D** Le texte est coupé et <nous avons> trouvé la suite dans une autre traduction : « *Mais, celui qui soutient le contraire pense que tout ce qu'il dit est vrai et que tout ce qui s'y oppose est faux, et <pense> être dans le vrai* ». Il veut dire : mais celui qui est convaincu que tous les opposés sont vrais est en outre convaincu que l'argument contraire est faux et pense être dans le vrai en disant que tous les opposés sont vrais. Il veut dire qu'il se ment à lui-même en soutenant que tous les opposés sont vrais, car l'opposé de cela n'est pas vrai pour lui.

**E** Ensuite il a dit : « *En effet, s'ils détruisent les énoncés contraires, il est manifeste que l'énoncé ne sera pas vrai* ». Il veut dire : en effet, si ceux qui disent que tous les opposés sont vrais, alors qu'ils détruisent l'énoncé opposé, à savoir que rien n'est vrai, il est manifeste que l'énoncé qui dit que tous les opposés sont vrais n'est pas vrai, car celui qui dit (470) que tous les opposés sont vrais ou faux ne fait qu'établir son propos selon lequel l'énoncé opposé au sien est faux. **F)** C'est ce qu'il a signifié lorsqu'il a dit : « *car il établit que son énoncé n'est pas faux* ». Il veut dire : car celui qui corrige son

---

<sup>1</sup> A. Jaulin traduit par : « *Il est dans le vrai* », p. 177.

<sup>2</sup> C'est ici que s'achève le texte, puisque nous retrouvons l'expression « *lacune en grec* ». Ce qui est étrange, c'est le fait que les deux manuscrits utilisés par Averroès s'arrêtent au même endroit. Toutefois, une chose est sûre : la première traduction est plus intelligible et davantage plus proche du texte d'A, Jaulin, alors que la seconde traduction est presque intraduisible et parfois fausse.

<sup>3</sup> Averroès ne commente pas ce passage, vraisemblablement parce que le sens est exactement le même que celui qui est exposé au sujet de la proposition précédente. En effet, si l'une des deux parties de la contradictoire est nécessairement vraie, l'autre sera nécessairement fausse.

énoncé le corrige uniquement comme n'étant pas faux, de sorte qu'il arrive à celui qui pose que tous les opposés sont vrais qu'ils ne soient pas tous vrais, <tandis> qu'il arrive à celui qui les pose comme faux qu'ils ne soient pas tous faux.

**G** Ensuite il a dit : « *Ce qui se produit ne contredit pas ce que nous leur demandons à chaque fois que les <énoncés> vrais et faux sont en nombre infini* ». Il veut dire : ce qui arrive à ce groupe d'admettre le contraire de ce qu'ils ont posé n'est pas interdit, car s'ils sont interrogés au sujet de la définition du vrai, ils admettent l'existence d'arguments opposés vrais et faux en nombre infini.

**H** Ensuite il nous a informé comment cela s'ensuit nécessairement pour eux à partir de la définition du vrai en disant : « *Et celui qui dit qu'un énoncé est vrai dit vrai, et cela ira à l'infini* ». Il veut dire : car celui qui est convaincu que l'énoncé est vrai est convaincu qu'il est dans le vrai et que la conviction de cette conviction est vraie, et cela ira à l'infini. Et pour chacune de ces convictions, il est convaincu que son opposé est faux, de sorte qu'il est convaincu de l'existence d'énoncés faux en nombre infini, conjointement à la conviction selon laquelle tous les énoncés sont vrais. Or cela est impossible et absurde.

**I (471)** Ensuite il a dit : « *Il est donc manifeste que ni ceux qui disent que tout est vrai, ni ceux qui disent que tout est en mouvement ne disent vrai* ». Il veut dire : il est manifeste que ni ceux qui disent que tous les opposés sont vrais du fait que les êtres sont à l'origine en repos et immobiles, ni ceux qui disent qu'ils sont tous faux du fait qu'ils se meuvent tous, ne disent vrai.

**K** Ensuite il a dit : « *En effet, si toutes les choses sont en mouvement, elles seront toujours les mêmes* ». Il veut dire : celui qui dit que tous les êtres sont vrais ne dit pas toujours vrai, car nous constatons qu'ils sont parfois toujours vrais s'ils sont dans un état, et parfois il est faux de les décrire ainsi.

**L** Ensuite, il exposé la cause de cela en disant : « *<Or>, nous constatons qu'ils changent* ». Il veut dire : car les choses déterminées se transforment en passant d'un état à un autre.

**M** Ensuite il a dit : « *Et nous disons de celui-là qu'il ne sera pas* ». Il veut dire : car nous voyons des choses au sujet desquelles nous disons qu'elles n'étaient pas engendrées à un moment donné et qu'elles le sont par la suite.

**N** Ensuite il a dit : « *En outre, celui qui dit que tout est <en mouvement> implique que rien ne sera vrai, et tout sera donc faux* ». Il veut dire : ni ne dit vrai non plus celui qui dit que tous les opposés sont faux du fait qu'ils sont tous en mouvement.

**O (472)** Ensuite il a dit : « *Mais on a montré que cela est possible<sup>1</sup>, car l'être change nécessairement et le changement se fait à partir de quelque chose* ». Il veut dire : la raison en est qu'ils ne peuvent pas tous être en mouvement, car le changement a lieu d'une chose en repos vers une chose en repos, c'est à dire, selon le changement permanent.

**P** Ensuite il a dit : « *Tout n'est pas non plus en repos et en mouvement* ». Il veut dire : il n'est pas vrai non plus de dire que les êtres sont parfois en mouvement et parfois en repos. Il veut dire : mais certains ont cette caractéristique, d'autres sont toujours en repos et d'autres sont toujours en mouvement comme nous l'avons vu dans la science physique<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Outre l'aridité de cette traduction, ce texte s'éloigne du sens rendu par les deux éditions françaises, car nous lisons dans le texte établi par A. Jaulin : « *Mais on a montré que c'est impossible* », p. 177.

<sup>2</sup> Averroès fait allusions aux différents genres d'êtres décrits par Aristote dans *La Physique*, à savoir les êtres en mouvement, objet de la science physique, et qui ont pour principe le mouvement et le

**Q** C'est ici que s'achève ce livre<sup>1</sup>, et ce que nous avons expliqué dans cette traduction n'est pas aisé à comprendre à partir de la première traduction. C'est pourquoi, nous avons confronté l'ensemble des deux traductions et Dieu est celui qui nous accorde l'exactitude et nous guide vers le vrai.

---

repos, les êtres immobiles dont s'occupent les mathématiques, et les êtres qui ne sont ni en mouvement ni en repos dont s'occupe la métaphysique.

<sup>1</sup> Averroès ne mentionne nullement l'expression que nous retrouvons à la fin du texte d'Astât, qui témoigne du caractère inachevé du texte. Or, ce qui est incompréhensible, c'est son affirmation selon laquelle le texte serait complet et ne souffrirait d'aucune lacune.

*Au nom de Dieu le Clément, le Miséricordieux.*

**IV. Commentaire du sixième *Livre de ce qui est après la physique*, décrit par la lettre Haa**

## Texte1, 1025b 3-28, p. 697-698

### Aristote dit :

**[1025b3]** Il est manifeste que les principes et les causes des êtres sont recherchés en tant qu'êtres<sup>1</sup>. Il y a, en effet, une certaine cause de la santé et de la guérison, et **[5]** les objets<sup>2</sup> mathématiques ont <également> des principes, des éléments et des causes ; et, en général, tout savoir qui relève de la réflexion ou toute saisie d'une chose qui relève de la réflexion, possède des causes et des principes soit pour une recherche qui va au fond des choses, soit pour une recherche moins rigoureuse. Et étant donné que chacune de celles-ci contient un certain être et<sup>3</sup> un certain genre, elle traite de cette chose, Mais ce dont elle traite et ce qu'elle recherche n'est ni l'être total<sup>4</sup>, ni l'être en tant qu'être **[10]** et aucune n'examine en aucun cas le ce que c'est<sup>5</sup>, mais certaines n'établissent ce sens que par la sensation<sup>6</sup>, et d'autres par hypothèse<sup>7</sup>, et c'est de la sorte qu'elles démontrent et expliquent, soit nécessairement soit plus simplement [que cela], les choses qui appartiennent par soi au genre qui les englobe. C'est pourquoi, il est manifeste à partir de ce raisonnement que ni la substance ni le ce que c'est ne sont objets de démonstration<sup>8</sup>, **[15]** mais une autre démonstration d'une certaine manière. De la même manière, elles ne disent en aucun cas si le genre dont elles traitent existe ou n'existe pas, car il appartient à une seule pensée de démontrer le ce que c'est et le si

---

<sup>1</sup> J. Tricot considérait que les principes des être ne désignent pas ce qu'il y 'a de commun à tous les êtres, à savoir la substance mais l'être divin : « *L'être en tant qu'être désigne les substances non-sensibles (à savoir Dieu, les Intelligences des sphères, et cette partie de l'âme humaine appelée intellect actif, qui peut vivre séparé du corps)* » Aristote, *La Métaphysique*, Paris, Vrin, 1986, p. 171, note 1.

<sup>2</sup> Littéralement : « *Des choses* ».

<sup>3</sup> A. Jaulin traduit : « *C'est à dire* ». Par contre, le texte d'E. Berti corrobore le texte arabe, puisque nous retrouvons la conjonction de coordination « *et* », p. 65.

<sup>4</sup> Dans les deux éditions françaises, il est question de « *l'être pris simplement* ».

<sup>5</sup> « *Elles ne produisent non plus elles mêmes aucun énoncé du ce que c'est* », p. 65. Cette idée selon laquelle l'essence n'est en aucun cas objet de démonstration est exposée par Aristote au chapitre 4-8 du livre II des *Seconds analytiques* (trad. J. Tricot, p. 175-193. En effet, il n'est pas possible de démontrer l'essence, car toute démonstration a pour objet de montrer qu'un prédicat appartient en propre à un sujet. Par exemple, pour que dans la conclusion, A appartienne en propre à C, par le moyen B, il faut que dans la majeur que A soit propre à B, et dans la mineur que B soit propre à C. cette démonstration est rendu possible grâce aux définitions qui jouent le rôle de principes et qui sont établis par l'induction. Or, ces principes sont précisément indémonstrables, car si tel était le cas, on ira à l'infini. *Seconds analytiques*, I, 3, 72b18-25, trad. J. Tricot, p. 16-17.

<sup>6</sup> Par exemple, les quatre éléments qui sont connus par les sens et non par l'intellect.

<sup>7</sup> C'est le cas notamment de la géométrie qui pose le point comme substance et de l'arithmétique qui pose le nombre comme substance.

<sup>8</sup> Le texte arabe ne contient pas la proposition « *À partir d'une telle induction* », que nous retrouvons dans les deux éditions françaises. Pour Aristote, les sciences particulières ne démontrent que les propriétés essentielles du genre étudié.

c'est<sup>1</sup>. Et puisque la science physique porte aussi sur un certain genre de l'être, car elle traite [20] de la substance qui contient en elle le principe du mouvement et du repos, il est manifeste qu'elle n'est ni pratique ni productrice. En effet, le principe des choses qui produisent est dans l'artisan, car c'est soit l'intellect, soit l'art, soit une certaine puissance, <tandis que> le principe des <choses> pratiques est dans l'agent, c'est à dire le choix, car ce qui est fait et choisi sont une même chose. [25] Si donc, toute pensée est <ou> pratique <ou> productrice <ou> théorique, elle<sup>2</sup> est d'une certaine manière théorique, à savoir qu'elle examine un être qui ne peut se mouvoir et une substance, qui est davantage comme l'expression<sup>3</sup>, non séparée<sup>4</sup>.

## Commentaire 1, p. 699-705

**A (699)** Etant donné que son intention dans ce livre est d'examiner parmi les espèces de l'être, l'être par accident, puisque la première division de l'être est l'être par soi et l'être par accident, il a entrepris de rappeler ce qui a été démontré dans le livre *Gamma* en confirmant qu'il appartient à cette science de considérer toutes les espèces d'êtres en tant qu'êtres<sup>5</sup>. C'est ce qu'il atteste par des preuves manifestes et évidentes.

**B** Il a donc commencé en disant : « *Il est manifeste que les principes et les causes des êtres sont recherchés en tant qu'êtres* ». Il veut dire : Il est manifeste, ou suivant ce qui sera montré, qu'il y a une science qui examine les principes des êtres et leurs causes en tant qu'ils sont des êtres absolus et qui recherche l'être selon son essence<sup>6</sup>,

---

<sup>1</sup> En effet, aucune science particulière ne démontre le genre qu'elle étudie, mais doit toujours partir du fait que la chose existe afin de déterminer sa cause. C'est pourquoi, la connaissance d'une chose, c'est nécessairement connaître pourquoi elle est. *Seconds analytiques* II, 2, 90a31, Paris, Vrin, p. 166

<sup>2</sup> C'est à dire, la physique.

<sup>3</sup> « *Celle qui est de l'ordre du plus fréquent* », p. 224.

<sup>4</sup> Le texte arabe est différent des deux éditions françaises, car il énonce que la physique a pour objet les êtres immobiles et non séparés. Or, A. Jaulin tout comme E. Berti affirment que la physique a pour objet des êtres mobiles et non séparés: « *La physique sera théorique mais elle étudiera un être tel qu'il peut être mû et une substance, celle qui est de l'ordre du plus fréquent, seulement comme non séparable* », p. 224. Toutefois, même si Averroès évoque dans son commentaire à cette proposition l'existence d'une autre traduction, à partir de laquelle la traduction principale a été corrigée, et qui semble correspondre aux éditions françaises, puisque nous lisons : « *Une substance qui ne peut ne pas se mouvoir* », C. 1, p. 705, 3-6, il garde la première signification.

<sup>5</sup> Il est manifeste pour Averroès que l'usage du pluriel dans l'expression « *les êtres en tant qu'êtres* » renvoie à l'étude des principes de tous les êtres et pas uniquement à l'être divin. Son interprétation est identique à celle de Berti, qui considère que l'emploi du pluriel est une preuve selon laquelle Aristote ne fait pas allusion à l'être divin. *Métaphysique, livre Epsilon*, Paris, Vrin, 2015, p. 81. Cette interprétation s'oppose donc à celle de certains modernes, tel que J. Tricot qui considérait que l'être en tant qu'être, dont il est question dans *Epsilon*, renvoie à l'être divin. Aristote, *La Métaphysique*, Paris, Vrin, 1986, p. 171.

<sup>6</sup> Pour Averroès, c'est la substance première qui est recherchée, car elle est le principe formel et immatériel de toute chose. Or, c'est précisément ce qui est soutenu par A. Jaulin dans *Eidos et ousia. De l'unité théorique de la Métaphysique d'Aristote*, Paris, Klincksieck, 1999, p. 83.

c'est à dire en tant qu'être et non pas en tant qu'être doué d'une certaine propriété<sup>1</sup>. Car, s'il y a (700) des êtres avec des propriétés différentes, il est manifeste que leur étude sera de deux sortes : l'une consistera à l'étudier chacun d'eux du point de vue de la propriété qui lui est propre, <tandis que> la deuxième étude consistera à les étudier du point de vue qui leur est commun, à savoir en étant des êtres, et les causes seront recherchées selon ce point de vue<sup>2</sup>.

**C** Après avoir posé qu'il est nécessaire qu'il existe des causes absolues pour l'être absolu, il a entrepris de montrer, <en disant> que leur cas doit être semblable à celui des sciences particulières qui considèrent certains êtres, en disant : « *En effet, il y a une certaine cause de la santé et de la guérison, et les objets mathématiques ont <également> des principes, des éléments et des causes des objets mathématiques ; et, en général, tout savoir qui relève de la réflexion ou toute saisie d'une chose qui relève de la réflexion, possède des causes et des principes soit pour une recherche qui va au fond des choses, soit pour une recherche moins rigoureuse* ». Il veut dire : par l'étude des sciences, par notre premier désir que nous avons par nature dans la recherche des causes des choses et par notre conviction, selon laquelle nous pensons que la connaissance de la chose n'est que du fait de ses causes, il apparaît que chaque science et chaque discipline possède des causes qu'elle recherche. Si donc à cette connaissance, j'ajoute qu'il y a une science qui examine l'être absolu, son examen doit également porter sur ses causes absolues.

**D** Ainsi, par « *Les mathématiques* », il entend les sciences mathématiques, par « *Tout savoir qui relève de la réflexion* », < la science > théorique, par « *Toute saisie d'une chose qui relève de la réflexion* », les sciences pratiques qui font usage du raisonnement ou de ce qui est commun aux deux sortes, et par « *une recherche moins rigoureuse* », ce qui n'est pas à l'extrême de la certitude. Il n'a dit cela que parce que les sciences diffèrent à ce sujet en vertu de la différence de la nature du sujet <étudié>. <Toutefois >, il est probable qu'il ait voulu dire que certaines sciences examinent (701) les causes par relation à une chose, <tandis que> d'autres les recherchent absolument, et ce sens ressemble davantage au <sens> de ce passage.

**E** Après avoir montré ces deux prémisses, selon lesquelles la science qui considère l'être absolu doit examiner ses causes, il a entrepris d'établir qu'il y a également une science qui doit considérer l'être absolu, car c'est ce qu'il a posé en premier lieu dans le raisonnement antérieur, en disant : « *Et étant donné que chacune*

---

<sup>1</sup> Le début du livre Epsilon n'est pour Averroès qu'une reprise de la conclusion du livre Gamma selon laquelle la science de l'être en tant qu'être recherche les causes premières ou absolues de l'être : *C'est pourquoi, nous devons rechercher les causes de l'être en tant qu'être*, 1003a31-32). Il s'oppose donc à l'interprétation de B. Dumoulin qui faisait une distinction entre les principes évoqués dans le livre *Gamma* et ceux évoqués au début d'*Epsilon*, puisque *Gamma* ferait allusion à des principes immanents, tandis que dans *Epsilon*, il serait question de principes transcendants. B. Dumoulin, *Analyse génétique de la Métaphysique d'Aristote*, Paris, les Belles Lettres, 1986, p. 122-123. Par contre, le commentaire d'Averroès est corroboré par E. Berti, qui soutient que le contenu des deux passages est identique. E. Berti, *Métaphysique, livre Epsilon*, Paris, Vrin, 2015, p. 81.

<sup>2</sup> Averroès distingue à travers cette explication ce qui est propre aux sciences particulières et ce qui est propre à la science de l'être. En effet, cette dernière étudie tous les êtres afin de déterminer leurs principes communs, alors que les sciences particulières portent leur examen sur un seul genre d'être afin de déterminer les propriétés essentielles du genre en question.



*de celles-ci contient un certain être et un certain genre, elle traite de cette chose, mais ce dont elle traite et ce qu'elle recherche n'est ni l'être total, ni l'être en tant qu'être, et aucune n'examine en aucun cas le ce que c'est* ». Il veut dire : puisqu'il apparaît qu'aucune des sciences particulières, je veux dire, qui étudient exclusivement un certain genre, n'examine l'être en tant qu'être, puisque chaque science ne considère qu'un certain être qui lui est propre, il est manifeste qu'il doit y avoir une science qui examine l'être absolu, faute de quoi, la connaissance des choses ne sera pas accomplie.

**F** Après avoir mentionné que les sciences particulières n'examinent que des êtres déterminés, il a entrepris de faire connaître cela en disant : « *Mais certaines n'établissent ce sens que par la sensation, et d'autres par hypothèse* ». Il veut dire : mais, certaines sciences examinent l'être qui leur est propre en le posant comme existant par la sensation, et d'autres (702) par hypothèse, à l'image de l'arithméticien qui pose l'unité comme existante.

**G** Ensuite il a dit : « *Et c'est de la sorte qu'ils démontrent et expliquent, soit nécessairement soit plus simplement [que cela], les choses qui appartiennent par soi au genre qui les englobe* ». Il veut dire : la démonstration, dont ceux-là font usage dans chaque art, n'est relative qu'aux choses essentielles qui existent dans le genre qui lui est propre et qui les englobe toutes ; et la démonstration qui est dans de tels arts est constituée, soit de prémisses nécessaires, soit de prémisses <vraies> dans la plupart des cas. C'est ce qu'il a signifié lorsqu'il a dit : « *Soit, plus simplement que cela* ».

**H** Ensuite il a dit : « *C'est pourquoi, il est manifeste à partir de ce raisonnement que ni la substance ni le ce que c'est ne sont l'objets de démonstration* ». Il veut dire : étant donné que les démonstrations ne portent que sur les choses essentielles qui existent dans le genre considéré par cet art et non pas sur le genre même de cet art, ni sur aucune de ses espèces, il apparaît que la substance n'est pas objet de démonstration, car la démonstration est relative aux accidents des substances, et que la substance n'a pas de substance. C'est pourquoi les substances n'ont ni définitions ni démonstrations, qui sont des définitions changeantes dans la position, mais cela ne se trouve que dans les accidents. C'est ce qu'il faut comprendre lorsqu'il a dit : « *Ni la substance ni le ce que c'est ne sont objet de démonstration* ». C'est à dire, une démonstration absolue qui nous donne en même temps l'existence et la cause.

**I** quand il a dit : « *Mais une autre démonstration d'une certaine manière* », il veut dire : mais la substance est l'objet d'une autre démonstration, qui est autre que l'espèce de démonstration, à partir de laquelle nous déduisons le ce que c'est ou l'existence. (703) Il est possible qu'il fasse allusion par cette espèce <de démonstration> aux choses postérieures, car ce n'est qu'à partir des choses postérieures, c'est à dire les accidents, que nous découvrons les substances des choses dans la science physique, et ce sont ces espèces de démonstrations que nous appelons preuves. <Toutefois>, Il est possible qu'il veuille dire par l'autre espèce de preuve, la méthode de division et de composition ou les deux, car c'est à partir de ces trois méthodes que nous connaissons la plupart des définitions des substances<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Averroès fait allusion aux trois méthodes relatives à la saisie des principes des sciences, élaborées par Aristote dans les *Premiers analytiques*, à savoir, la méthode inductive, déductive et celle de la division. La méthode inductive est propre à la physique, tandis que la division et la déduction sont relatives à la recherche des principes. Pour ce qui est de la physique, elle ne doit pas partir de l'universel, mais de l'observation des choses particulières afin d'extraire ce qu'elles ont de commun et l'ériger en universel. Cette méthode inductive est exposée à divers endroits du corpus

**K** Ensuite il a dit : « *C'est pourquoi<sup>1</sup>, elles ne disent en aucun cas si le genre dont elles traitent existe ou n'existe pas, car il appartient à une seule pensée de démontrer le ce que c'est* » Il veut dire : c'est pourquoi aucune science ne peut rien démontrer de l'existence ou de la non-existence du genre qu'elle considère, car il relève d'une seule science de connaître l'existence de la chose et sa quiddité, à savoir la démonstration absolue<sup>2</sup>.

**L** Après avoir établi que les sciences particulières ne considèrent pas l'être absolu et qu'il doit y avoir une science qui examine la substance absolue, il a entrepris de faire connaître que la science physique n'est pas cette science, <mais> il a commencé au préalable par montrer que la science physique n'est pas une science pratique en disant : « *Et puisque la science physique porte aussi sur un certain genre de l'être, car elle traite de la substance qui contient en elle le principe du mouvement et du repos, il est manifeste qu'elle n'est ni pratique ni productrice* ». Il veut dire : puisque la science physique porte sur toutes (704) les choses qui sont naturellement en mouvement et en repos, il est manifeste que la science physique n'est ni une science productrice ni une science d'une chose pratique.

**M** Ensuite, il a exposé la cause de cela en disant : « *En effet, le principe des choses qui produisent est dans celui qui produit : c'est soit l'intellect, soit l'art, soit une certaine puissance* ». Il veut dire : le principe des choses produites pour nous sont dans l'artisan. C'est ou bien l'intellect, ou bien l'art, ou bien une autre puissance similaire à l'art. Il veut dire, que nous n'avons pas en nous le principe d'une puissance productrice des choses naturelles.

**N** Ensuite, il a entrepris d'expliquer cette notion et à l'explicitier davantage en disant : « *le principe des <choses> pratiques est dans l'agent, c'est à dire le choix, car ce qui est fait et choisi sont une même chose* ». Il veut dire : Il est manifeste que le principe premier des choses fabriquées qui est en nous, c'est à dire dans l'agent, est le choix délibéré, car ce qui est fabriqué et choisi sont une seule chose par la forme. Par tout cela, il a voulu montrer que les choses, dont le principe est le choix délibéré, sont autres que les choses dont le principe est la nature, et que ces deux sciences sont deux sciences différentes.

**O** Ensuite il a dit : « *Si donc, toute pensée est <ou> pratique <ou> productrice <ou> théorique, elle est d'une certaine manière théorique* ». Il veut dire : toutes les pensées pratiques, productrices et qui utilisent le syllogisme sont donc d'une certaine manière syllogistiques et non absolument, puisque elles n'ont la science qu'en vue de l'action. C'est comme s'il avait l'intention par ce raisonnement de faire connaître la différence absolue entre les sciences productrices et théoriques, même s'il ne les

---

aristotélien, notamment dans les *Premiers Analytiques*, II, 23, p. 311-314, et dans les *Seconds Analytiques*, I, 18, p. 95-96.

<sup>1</sup> Averroès substitue au connecteur logique d'équivalence « *de la même manière* » celui de causalité.

<sup>2</sup> En effet, la démonstration absolue ne concerne en aucun cas les sciences particulières, car aucune ne recherche l'existence, puisqu'elle porte son attention uniquement sur le fait qu'elle pose et sur la recherche de sa cause. C'est ce que Aristote appelle l'existence partielle : « *Il y a existence partielle, quand par exemple, je demande : la lune subit-elle une éclipse ? Ou encore, la lune s'accroît-elle ? Car dans des questions de ce genre, nous recherchons si une chose est une chose ou n'est pas cette chose* », *Seconds analytiques*, II, 2, 90a2-4, p. 164. A l'inverse, la démonstration absolue porte sur l'existence d'une chose au sens absolu, c'est à dire sur l'existence du sujet lui-même, II, 2, 90a13, trad. J. Tricot, Vrin, p. 165. Or, l'étude de l'essence n'est en aucun cas réservée aux sciences particulières

représente que par la science physique<sup>1</sup>.

**P** Quand il dit : « *A savoir qu'elle examine un être qui ne peut se mouvoir et une substance, qui est davantage comme l'énoncé, non séparée* », il apparaît que c'est une allusion à la science (705) physique, et quand il dit : « *Un être immobile* », il veut dire, la forme et l'âme, car elles sont par essence immobiles, et que la plupart de leurs parties sont, comme il le dit, non séparées par la définition. Il ne dit : « *Davantage* », qu'en vertu de l'intellect. <Mais> si nous lisons : « *une substance qui ne peut pas ne pas se mouvoir* », par addition, on n'aurait pas été en mesure de comprendre tout ce dont traite la science physique<sup>2</sup>, sauf que comme nous l'avons écrit en premier lieu, cela était contenu dans la copie à partir de laquelle celle-ci a été corrigée.

## Texte 2, 1025b28-1026a3, p. 705-707

### Aristote a dit :

Il ne faut pas ignorer ce qu'il en est de ce qui est par essence et par l'énoncé, car sans cela, [30] la recherche est une action vaine. Quant aux <choses> que nous définissons et qui signifient le ce que c'est, il y a celles qui sont comme le camus<sup>3</sup> et celles qui sont comme le concave. La différence spécifique entre celles-ci consiste dans le fait que l'une est prise avec la matière, tandis que le concave est sans <matière sensible>, car le camus est un nez concave, alors que le concave est sans matière sensible. Toutes les choses physiques se disent semblablement [1026a] au camus, comme le nez, l'œil, le visage, la chair, l'os, la totalité de l'animal, la feuille, la racine, l'écorce, la totalité de la plante, car aucune de ces choses n'est définie sans mouvement. Il est donc manifeste que nous recherchons dans les choses physiques ce qu'est la matière, sa définition et [5] pourquoi elle existe également, car il appartient au physicien de considérer une certaine âme, qui n'est pas sans matière. Il est donc manifeste à partir de cela, que la science physique est une science théorique. La science mathématique est aussi une science théorique, mais parfois, il n'est pas manifeste si la science des choses immobiles est aussi <la science des choses >

---

<sup>1</sup> Averroès se trompe, car le but d'Aristote est uniquement de montrer que la physique est une science théorique qui se distingue des sciences pratiques et poétiques.

<sup>2</sup> Bien que cette deuxième traduction corrobore les deux éditions françaises, Averroès n'en tient pas compte, car c'est à la physique qu'il assigne l'étude des êtres en mouvement et ceux qui sont immobiles. Pourtant, lorsqu'il sera question de reprendre l'objet de la physique au passage 1026a13-16, la physique sera définie comme ayant pour objet les choses non séparées et non immobiles et Averroès confirmera ce sens, alors qu'il dit l'inverse dans ce passage. Or, ce choix peut s'expliquer par le fait qu'Averroès n'assigne pas seulement à la physique l'étude de la substance matérielle mais également éternelle, de sorte que l'adjectif « non séparé » renverrait à la première substances, tandis que l'adjectif « immobile » désignerait la première substance, qui pour Averroès a été démontrée dans le livre VIII de la *Physique*.

<sup>3</sup> L'exemple du camus est utilisé à diverses reprises par Aristote afin de montrer que la forme des substances naturelles est nécessairement engagée dans la matière et ne peut en être séparée dans la définition. Z, 5, 1030b 8 ; de l'Âme, III, 3, 429b 13.

séparées<sup>1</sup>, même s'il est évident que les objets de certaines sciences mathématiques sont immobiles et séparés. [10] Mais, si quelque chose est éternelle, immobile et également séparée, il appartient à une science théorique de la connaître, non pas la physique, car elle a pour objet des choses mobiles, ni la mathématique, mais à celle qui est antérieure à toutes celles-ci. En effet, la science physique traite de choses non séparées<sup>2</sup> mais non immobiles, et certaines parties des mathématiques [15] de choses immobiles, mais qui sont à même de ne pas être séparées comme celles qui sont dans une matière. Quant à la science première, elle traite de choses séparées et aussi immobiles, de sorte qu'il est nécessaire qu'elles soient toutes éternelles et particulièrement celles-ci, car elles sont les causes des choses qui se manifestent à partir des objets divins<sup>3</sup>. Il existe donc trois philosophies théoriques<sup>4</sup> : la mathématique, la physique et la théologique, car il ne faut pas [20] ignorer que si le divin existe, il est dans une nature de cette sorte, et il faut que la science noble<sup>5</sup> traite du genre noble. Ainsi, les sciences théoriques sont très préférables <aux autres sciences> et cette science est préférable aux autres sciences théoriques.

## Commentaire 2, p. 707-712

---

<sup>1</sup> Le texte arabe est moins catégorique que les deux autres traductions, car le doute porte seulement sur les objets séparés, dont traite les mathématiques, tandis que pour A. Jaulin et E. Berti, le doute porte sur le caractère immobile et séparé des objets dont traitent les mathématiques : « *Mais il n'est pas évident pour l'instant qu'elle traite d'objets immobiles et séparés* », p. 225. « *Mais qu'elle soit science* » d'objets immobiles et séparés, pour le moment, ce n'est pas clair », E. Berti, p. 66.

<sup>2</sup> La détermination de l'objet de la physique comme la science qui traite des substances non séparées et non immobiles confirme ce que nous lisons dans les éditions d'A. Jaulin et E. Berti. C'est cette leçon qui a également été adoptée par plusieurs commentateurs. C'est le cas notamment de V. Decarie, « La Physique porte-t-elle sur des non séparés ? », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, n° 38, 1954, p. 466-468 ; A. Mansion, « L'Objet de la science philosophique suprême d'après Aristote, *Métaphysique*, E, I », dans *Mélanges de philosophie grecque offerts à Mgr Diès*, Paris, Vrin, 1956, p. 153 ; E. Berti, « La métaphysique d'Aristote : onto-théologie ou philosophie première ? », *Revue de philosophie ancienne* XIV, n° 1, 1996, p. 81 ; J. Owens, *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, Toronto, Pontifical Institute of Medieval studies, 1951, p. 296. À l'inverse, plusieurs commentateurs ont soutenu que l'objet de la physique porte sur les substances « séparés et mobiles ». C'est le cas notamment de P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, P.U.F, 1962, p. 36 ; W. D. Ross, *Metaphysics*, Oxford, The Clarendon Press, 1924, vol. 1, p. 355. D'ailleurs, c'est cette leçon qui a été éditée par J. Tricot : « *La physique, en effet, étudie des êtres séparés, mais non immobiles* », *Métaphysique*, Paris, Vrin, 1991, p. 332

<sup>3</sup> C'est cette affirmation qui a permis à plusieurs philosophes de soutenir cette idée selon laquelle la science métaphysique a pour objet Dieu. C'est le cas entre autres de A. Mansion, « L'Objet de la science philosophique suprême d'après Aristote, *Métaphysique*, E, I », dans *Mélanges de philosophie grecque offerts à Mgr Diès*, Paris, Vrin, 1956, p. 156 et de P. Aubenque. *Le Problème de l'être chez Aristote*, Paris, PUF, 1962, p. 39.

<sup>4</sup> Cette tripartition des sciences est exposée à divers endroits du corpus aristotélicien, notamment dans les *Topiques*, VI, 6, 145a 15 ; VIII, 1, 157a 10 ; *Ethique à Nicomaque*, VI, 2, 1139a 27 et *Métaphysique*, K, 7, 1064b 1.

<sup>5</sup> Le texte arabe n'emploie pas le superlatif « *La plus précieuse* » ou « *le plus honorable* » que nous rencontrons dans les deux éditions françaises. Voir p. 225 pour le texte d'A. Jaulin et p. 67 pour E. Berti.

**A (707)** Etant donné que la différence des arts n'est qu'en vertu de leur différence dans l'usage des définitions, il a entrepris de montrer cela en disant : « *Il ne faut pas ignorer ce qu'il en est de ce qui est par essence et par la définition, car sans cela, la recherche est une action vaine* ». Il veut dire : il ne faut pas que nous échappe la façon de faire usage des définitions qui signifient **(708)** ce qu'est l'essence de la chose dans chaque art et <en particulier> dans celui-ci. En effet, chercher à connaître les choses sans acquérir cette notion à leur sujet, c'est comme ne rien rechercher, et cela, dans tous les arts.

**B** Ensuite, il a dit : « *Quant aux <choses> que nous définissons et qui signifient le ce que c'est, il y a celles qui sont comme le camus, et celles qui sont comme le concave* ». Il veut dire : sache qu'il existe deux méthodes pour l'acquisition des définitions. L'une est comme la définition du camus, et l'autre est comme celle du concave.

**C** Ensuite, il a dit : « *La différence spécifique entre celles-ci est que l'une est prise avec la matière, tandis que le concave est sans <matière sensible>, car le camus est un nez concave, alors que le concave est sans matière sensible* ». Il veut dire : la différence spécifique entre ces deux définitions, je veux dire, entre la définition du camus et celle du concave, réside dans le fait que la définition du camus est dans une matière sensible tandis que celle du concave est sans matière sensible. En effet, en disant de la définition du camus que c'est un concavité dans le nez, nous saisissons le nez dans sa définition comme étant une chose sensible, et nous disons du concave que c'est une réduction de la surface, de sorte que la matière sensible n'apparaît pas dans sa définition, mais si elle existe, elle est intelligée.

**D** Ensuite il a dit : « *Toutes les choses physiques se disent semblablement au camus, comme le nez, l'œil, le visage, la chair, l'os, la totalité de l'animal, la feuille, la racine, l'écorce, la totalité de la plante, car aucune de ces choses n'est défini sans mouvement* ». **(709)** Il veut dire : la matière apparaît dans les définitions de toutes les choses physiques comme c'est le cas dans la définition du camus, et cela dans tous les membres des animaux. Par exemple, dans la définition du nez, de l'œil, de la chair et l'os, et en général, dans <les choses> semblables et dissemblables, dans la totalité de l'animal, ainsi que dans toutes les parties de la plante comme la feuille, l'écorce et dans sa totalité. En effet, aucune de ces choses n'a de définition sans qu'elle ne soit prise dans quelque chose en mouvement, je veux dire changeante.

**E** Ensuite il a dit : « *Il est donc manifeste que nous recherchons dans les choses ce qu'est la matière, sa définition, et aussi pourquoi elle existe* ». Il veut dire : si la définition des choses physiques ne sont qu'avec la matière et la forme, il est manifeste que le physicien doit rechercher la matière des choses physiques, connaître ce qu'elle est, la définir et pourquoi elle est. Je veux dire, quelle est la chose à cause de laquelle la matière existe, à savoir la forme<sup>1</sup>.

**F** Ensuite il a dit : « *Car, il appartient au physicien de considérer une certaine âme, qui n'est pas sans matière* ». Il veut dire : car, il appartient au physicien de considérer une certaine forme, à savoir, celle qui ne peut exister séparément de la matière. Il a uniquement voulu dire que le physicien considère les deux choses, c'est à dire, les formes qui sont dans la matière et la matière, car il étudie ce qui est composé à partir

---

<sup>1</sup> Ce que doit rechercher le physicien doit être recherché également par toutes les sciences selon Aristote. C'est ce qui est clairement exposé dans le livre deux des *Seconds analytiques* : « *Nous nous posons quatre sortes de questions : le fait, le pourquoi, si la chose existe, et enfin ce qu'elle est* », *Seconds analytiques*, II, 1, 89b 22-23, trad. J. Tricot, Vrin, p. 161.

d'eux. Mais, il étudie les formes matérielles selon l'intention première et la matière en vue de la forme.

**G (710)** Ensuite il a dit : « *Il est donc manifeste à partir de cela, que la science physique est une science théorique* ». Il veut dire : il est donc manifeste de ce qui précède que la science physique est une des sciences théoriques et non pratiques, puisque la nature apparaît dans les définitions des choses naturelles tout comme la volonté apparaît dans les définitions des choses volontaires.

**H** Ensuite il a dit : « *La science mathématique est aussi une science théorique, mais parfois, il n'est pas manifeste si la science des choses immobiles est aussi <la science des choses > séparées* ». Il veut dire : il est également manifeste que la science mathématique fait partie des sciences théoriques et qu'elle est la science des choses immobiles. Mais il n'est pas en soi manifeste si les choses immobiles, je veux dire qui sont considérées par les mathématiques, sont séparées de la matière ou sont dans une matière.

**I** Ensuite il a dit : « *Même s'il est évident que les objets de certaines sciences mathématiques sont immobiles et séparés. Mais, si quelque chose est éternelle, immobile et également séparée, il appartient à une science théorique de le connaître, non pas à la physique, car la science physique traite de choses mobiles, ni à la mathématique, mais à celle qui est antérieure à toutes celles-ci* ». Il veut dire : de la même manière, si nous avons montré que certains objets des mathématiques sont séparés par la définition et l'être ou qu'il existe une autre nature séparée, son étude ne relève ni de la science physique ni de la science mathématique, car la physique considère les choses mobiles, et la mathématique, les choses séparées par la définition et non par l'existence. Or, l'étude des natures séparées relève d'une science supérieure à ces deux <sciences>.

**K** C'est ce qu'il a signifié lorsqu'il a dit : « *En effet, la science physique traite de choses non séparées mais non immobiles, et certaines parties des mathématiques de choses immobiles, mais qui sont à même de ne pas être (711) séparées comme celles qui sont dans une matière* ». Il veut dire : la science des choses séparées est autre que la science physique et la science mathématique uniquement parce que la science physique étudie des choses non séparées, et, qui plus est, non immobiles. Quant à la science mathématique, même si certaines de ses parties comme l'arithmétique et la géométrie considèrent des choses immobiles, ces choses sont à même de ne pas être séparées de la matière, mais sont comme les choses qui existent dans une matière, quand bien même la matière n'apparaît pas dans leurs définitions.

**L** Ensuite il a dit : « *Quant à la science première, elle traite de choses séparées* ». Il veut dire : si les choses séparées sont antérieures dans l'être sur les choses non séparées, la science qui est première dans l'être et qui est antérieure <à toutes> doit être la science des choses séparées.

**M** Ensuite il a dit : « *Et aussi immobiles, de sorte qu'il est nécessaire qu'elles soient toutes éternelles et particulièrement celles-ci, car elles sont les causes des choses qui se manifestent à partir des objets divins* ». Il veut dire : les choses immobiles doivent être plus éternelles que l'éternité <des objets> divins qui sont en mouvement, c'est à dire les corps célestes, car elles sont leurs causes. Je veux dire que la substance séparée est la cause des corps célestes<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Averroès ne fait qu'expliquer et reproduire ce qu'Aristote énonce dans le livre VIII de la *Physique* et dans les chapitres 6-8 du livre Lambda au sujet du premier moteur immobile, qui est la cause des

**N** Ensuite il a dit : « *Il existe donc trois philosophies théoriques* ». Il veut dire : nous avons donc montré à partir de ce raisonnement qu'il existe trois espèces de philosophies théoriques. La science des choses mathématiques, la science des choses physiques et la science (712) des choses théologiques, c'est à dire, celles dont le divin est saisi dans leurs définitions. <En d'autres termes>, Il a voulu uniquement montrer que de même que la nature est contenue dans les choses physiques, de même que le divin et les causes divines sont contenus dans les définitions des choses divines, de même que la volonté et les causes volontaires sont contenues dans les définitions des choses volontaires.

**O** Quand il a dit : « *Car il ne faut pas ignorer que si le divin existe, il est dans une nature de cette sorte* ». Il veut dire : en effet, il est connu de tous que s'il y a une science divine, elle est dans cette nature, je veux dire, séparée.

**P** Ensuite il a dit : « *Et il faut que la science noble appartienne au genre noble. Ainsi, toutes les sciences théoriques sont très préférables <aux autres sciences> et cette science est préférable aux autres sciences théoriques* ». Il veut dire : s'il est en soi manifeste que la plus noble science et la plus préférable relève du plus noble genre et du plus préférable, et que la science divine est la plus noble et la plus préférable, elle relève donc du plus noble genre et du plus préférable. En effet, même si toutes les sciences <théoriques> sont nobles et préférables <par rapport aux autres sciences>, la science divine est la plus noble et la plus préférable <de toutes>, car son sujet est le plus noble de tous les sujets.

Texte 3, 1026a23-31<sup>1</sup>, p. 712

#### **Aristote a dit :**

C'est à juste titre qu'on peut nous demander si la philosophie première est universelle ou si elle traite d'un certain genre [25] et d'une seule nature, car les sciences mathématiques ne traitent pas non plus d'une seule sorte, mais la géométrie et l'astronomie portent sur une certaine nature, <tandis que> la science universelle est commune à tous<sup>2</sup>. Si donc il n'y a pas de substance autre que les substances qui sont

---

corps célestes qui se meuvent circulairement. Toutefois, dire que les choses séparées renvoient à ce qui est au dessus des corps célestes, c'est faire allusion au premier moteur immobile qui est la cause de tout. Or, cette substance séparée n'est rien d'autre que Dieu selon Averroès.

<sup>1</sup> Ce passage clôturé le premier chapitre, consacré à exposer la division des sciences théoriques. En effet, après avoir montré ce qui distingue les sciences théoriques des autres sciences (texte 1), et montré l'existence d'une science antérieure aux deux autres sciences que sont la physique et les mathématiques, et dont chacune se distingue de l'autre par la nature de son objet (texte 2), Aristote démontre dans ce texte la primauté de la philosophie première, et par conséquent son universalité, du fait de l'existence d'une substance antérieure à la substance physique.

<sup>2</sup> Le sens de cette proposition est différent du texte d'A. Jaulin, car ce qui est désigné par « *la science universelle* » n'est rien d'autres que les mathématiques : « *Tandis que la mathématique universelle est commune à toutes* », p. 227. Ce sens est également corroboré par la traduction d'E. Berti au livre *Epsilon* : « *Mais la géométrie et l'astronomie traitent d'une certaine nature tandis que celle-là est universellement commune à toutes* », p. 67. En effet, Aristote convoque l'exemple du rapport qu'entretiennent les mathématiques universelles avec les mathématiques particulières afin de montrer qu'il en est de même pour le rapport qu'entretient la philosophie première avec ses

constituées naturellement, la physique sera la science première, et, s'il existe une certaine substance immobile, [30] celle-ci est première et sa science est la philosophie première et universelle<sup>1</sup>, de sorte que c'est de cette manière qu'elle est première<sup>2</sup>.

### Commentaire 3, p. 713-714

**A (713)** Quand il dit : « *C'est à juste titre qu'on peut nous demander si la philosophie première est universelle ou si elle traite d'un certain genre ou d'une seule nature* », il veut dire : après avoir montré qu'il y a une science avec cette propriété, appelée la philosophie première, c'est à juste titre qu'on peut nous demander si cette science est universelle parce qu'elle traite de plusieurs genres ou parce qu'elle est relative à un même genre et à une même nature.

**B** Ensuite il a dit : « *Car les sciences mathématiques ne traitent pas non plus d'une seule sorte, mais la géométrie et l'astronomie portent sur une certaine nature* ». Il veut dire : en effet, il apparaît que les sciences mathématiques (714) ne portent pas sur un seul genre mais sur plusieurs. Par exemple, la géométrie traite d'une nature autre que celle de l'astronomie, alors qu'elles sont toutes mathématiques.

**C** Ensuite il a dit : « *<Tandis que> la science universelle est commune à tous* ». Il veut dire : mais si cette science est universelle, elle est plus digne d'être commune à tous les êtres<sup>3</sup>.

---

différentes parties. Or, Averroès, en suivant le texte arabe s'est trompé dans son commentaire à cette proposition, puisque cette science universelle n'est rien d'autre que la métaphysique : « *Mais si cette science est universelle, elle est plus digne d'être commune à tous les êtres* », p. 714, 3-4.

<sup>1</sup> Le texte arabe ne contient pas le connecteur logique de causalité, utilisé par A. Jaulin afin d'établir la consécution de l'universalité à partir de la primauté de l'objet de la science métaphysique : « *Et ainsi elle est universelle parce qu'elle est première* », p. 226.

<sup>2</sup> C'est ce passage qui a donné naissance à la controverse sur l'objet de la science métaphysique, où la science de l'être en tant qu'être, qui renvoie à une ontologie générale, est considérée comme incompatible avec l'affirmation dans ce passage d'une science universelle, c'est à dire d'une théologie. Afin de surmonter cette contradiction entre ontologie et théologie, certains commentateurs ont expliqué que ce passage d'*Epsilon* renvoie à la période où Aristote était encore platonicien. C'est le cas notamment de D. Dumoulin, *L'Analyse génétique de la Métaphysique d'Aristote*, Paris, Les Belles Lettres, 1986, p. 143. Par contre, P. Aubenque soutenait que cette contradiction n'est en réalité qu'un programme idéal qui n'a pas été réalisé : « *Nous avons eu l'occasion de nous demander si de telles déclarations d'Aristote n'étaient pas plus programmatiques qu'elles n'apportaient une solution effective. Si elles dessinent l'idéal de la solution, dont le platonisme offrait déjà le modèle, elles ne suffisent pas* », *Le Problème de l'être chez Aristote*, Paris, P.U.F, p. 281. Or, cette tension entre deux objets apparemment distincts et inconciliables n'existe pas chez Averroès car, c'est au philosophe qu'il revient d'étudier à la fois les principes de l'être en tant qu'être et l'être absolu. C'est ce qu'il affirme clairement dans son commentaire au passage 2, 1005a21-23 du livre *Gamma* : « *<Or> ce qui est commun à tous les genres existants fait partie des attributs de l'être en tant qu'être, et tout les attributs de l'être par essence sont étudiés par celui qui étudie l'être absolu, à savoir le philosophe* », C. 7, p. 338, 2-5.

<sup>3</sup> Averroès s'éloigne du texte car, il n'est pas question de la philosophie première, mais plutôt de la mathématique universelle. En effet, le raisonnement d'Aristote est le suivant : la mathématique



**D** Ensuite il a dit : « *S'il n'y a donc pas une substance autre que les substances qui sont constituées naturellement, la physique sera la science première* ». Il veut dire : il est manifeste que s'il n'y avait pas une substance autre que la substance sensible, il n'y aurait pas une science plus antérieure à la science physique.

**E** Ensuite il a dit : « *Et, s'il existe une certaine substance immobile, celle-ci est première et sa science est la philosophie première et universelle, de sorte que c'est de cette manière qu'elle est première* ». Il veut dire : il est également manifeste que s'il y a une certaine substance immobile, elle est première et sa science est la science universelle et la philosophie première. Et quand il dit : « *De sorte que c'est de cette manière qu'elle est première* », il veut dire : première dans l'être et non dans la connaissance, car son rang dans la connaissance est dernier. C'est pourquoi elle est appelée la science de ce qui est après la nature<sup>1</sup>.

## Texte 4, 1026a31-b24<sup>2</sup>, p. 714-716

### Aristote dit :

Et parce qu'il lui appartient de considérer l'être en tant qu'être, ce qu'il est et ce qu'il lui appartient en tant qu'il est<sup>3</sup>. Mais, puisque l'être dit simplement, se dit de plusieurs manières, et que nous avons dit<sup>4</sup> que l'une d'elle est l'être par accident et l'autre **[35]** l'être comme vrai et le non-être comme faux, et par d'autres manières, c'est à dire par les figures des catégories<sup>5</sup>, par exemple, cette chose, cette quantité<sup>6</sup>, le lieu, le temps, et tout ce qui signifie **[1026b]** de cette manière, et hormis tout cela, il y a l'être en puissance et en acte<sup>7</sup>, disons d'abord au sujet de l'être par accident qu'il n'est l'objet

---

générale est commune au mathématique particulières, car ces dernières traitent d'une certaine quantité, alors que la mathématique universelle étudie toutes les quantités.

<sup>1</sup> C'est la deuxième fois qu'Averroès explique la raison pour laquelle cette science est désignée par la périphrase « *ce qui est après la nature* ». En effet, c'est ce même argument épistémologique qui est développé dans son commentaire au livre *Gamma*. Bien que cette science porte sur la substance immobile qui est première dans l'être, sa connaissance ne peut intervenir qu'en dernier lieu, c'est à dire après avoir étudié les substances soumises à la génération et à la corruption. C. 4, p. 319, 15-18.

<sup>2</sup> Ce texte amorce le chapitre II, consacré à démontrer que l'être par accident n'est l'objet d'aucune science. Ce passage met en avant le premier argument en faveur de cette thèse, à savoir que le caractère infini de l'accident est ce qui rend sa connaissance impossible. Par ailleurs, le découpage opéré par Averroès ne respecte pas le découpage moderne, puisque la première phrase du texte 4 correspond à la fin du chapitre 3.

<sup>3</sup> C'est à dire, l'étude de ses propriétés essentielles.

<sup>4</sup> Les différentes acceptions de l'être sont exposées par Aristote au chapitre 7 du livre *Delta*. Trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 2003, p. 268-273.

<sup>5</sup> Le terme arabe, utilisé pour qualifier les figures de la prédication, est un terme d'emprunt calqué directement sur le grec, comme il était d'usage chez les premiers traducteurs, car la langue arabe était balbutiante à ces débuts et ne pouvait pas rendre compte de tous les concepts philosophiques. Par ailleurs les différentes acceptions de l'être, c'est à dire selon les catégories, seront étudiées par Aristote dans les livres *Dzêta* et *Êta*.

<sup>6</sup> La catégorie de la qualité ne figure pas dans le texte arabe.

<sup>7</sup> L'être en puissance et l'être en acte seront longuement étudiés au livre *Thêta*.

d'aucune science théorique<sup>1</sup>. La preuve en est qu'il n'est examiné par aucune science, [5] ni pratique, ni productrice<sup>2</sup>. En effet, celui qui construit une maison ne fait pas toutes les choses qui surviennent en même temps que la construction de la maison et qui sont infinies, car, il ne construit pas la maison pour qu'elle soit utile pour certains, nuisible pour d'autres, et agréable pour d'autres, et en général, qu'elle soit par d'autres manières qui ne sont nullement l'œuvre du maçon. [10] De la même manière, le géomètre n'étudie pas non plus les choses qui surviennent aux figures par accident, ni si un triangle et un triangle dont la somme des angles vaut deux angles droits sont différents. Et même s'ils coïncident dans l'énoncé, l'accident est seulement comme un nom. C'est pourquoi, d'une certaine manière, Platon n'avait pas tort lorsqu'il a rangé la sophistique [15] dans le non-être<sup>3</sup>, car les arguments des sophistes conviennent davantage à l'accident, comme ce qui est dit recevoir toutes les choses ainsi que d'autres<sup>4</sup>. <par exemple>, [En effet] le musicien et le grammairien<sup>5</sup> sont identiques, et le rameur<sup>6</sup> musicien et le musicien sont identiques<sup>7</sup>, et tout ce qui est n'est jamais dit comme celui qui est musicien et devenu grammairien ni comme celui qui est grammairien [20] et devenu musicien, et tous les autres arguments semblables à ceux-là, car l'accident est d'une certaine manière proche du non-être. Cela est également manifeste à partir des arguments de ce genre, car les choses qui existent d'une autre manière ont une génération et une corruption, tandis que celles qui sont par accident, elles en sont dépourvues.

#### Commentaire 4, p. 716-721

**A (716)** Quand il dit : « *Et parce qu'il lui appartient de considérer l'être en tant qu'être, ce qu'il est et ce qu'il lui appartient en tant qu'il est* ». Il veut dire : et parce que nous avons montré qu'il appartient à cette science de considérer l'être en tant qu'être, en étudiant ce qu'il est ainsi que les propriétés qui lui appartiennent en tant qu'être. C'est ce qu'il a voulu dire lorsqu'il a dit : « *Et ce qu'il lui appartient en tant qu'il est* ». C'est à dire, ce qui lui appartient en tant qu'être. Il a voulu dire que si la chose est ainsi, celui qui possède cette science doit entreprendre de connaître l'être.

**B** Ensuite il a dit : « *Mais, puisque l'être, qui est dit simplement, se dit de plusieurs manières, (717) et que nous avons dit que l'une d'elle est l'être par accident, et l'autre*

---

<sup>1</sup> Au moment où le texte arabe dit que l'être par accident n'est étudié par aucune science théorique, les deux éditions françaises, nous informent, qu'il n'est l'objet d'aucune étude, ce qui est plus cohérent, puisqu'Aristote va démontrer cette thèse par l'exemple des sciences pratiques et productives.

<sup>2</sup> Le texte ne mentionne pas « *la science théorique* ». Cette idée selon laquelle l'accident n'est l'objet d'aucune science est également exposée par Aristote dans les *Seconds analytiques* : « *De ce qui relève du hasard il n'y a pas de science par démonstration* », *Seconds analytiques*, I, 30, 87b18-19, Vrin, p. 146

<sup>3</sup> Cette idée est en effet exposée par Platon à deux reprises dans *le Sophiste*. La première fois au passage 237a pour montrer l'impossibilité d'attribuer le non-être à quoi que ce soit (éd. La Pléiade, p. 288-289), et une autre fois au passage 254a dans lequel Platon expose les cinq genres de l'être, à savoir, le mouvement, le repos, l'être, le même et l'autre (éd. La Pléiade, p. 316-317).

<sup>4</sup> Cette proposition ne figure pas dans le texte établi par A. Jaulin ni dans celui d'E. Berti.

<sup>5</sup> « *Lettré* », p. 227.

<sup>6</sup> « *Coriscos* », p. 227.

<sup>7</sup> L'adjectif « *différent* » n'est pas présent dans la traduction arabe.

*l'être comme vrai et le non-être comme faux, et par d'autres manières, c'est à dire par les figures des catégories* ». Il veut dire : mais nous avons montré précédemment<sup>1</sup> que l'être absolu se dit de plusieurs manières, et que ses premières divisions sont l'être par accident et l'être par soi, puisque la première division est l'être ou le non-être, à savoir le faux, et ensuite l'être par accident et l'être par soi, qui se divise en dix catégories.

**C** Ensuite, il a entrepris de dénombrer les genres des catégories en disant : « *Par exemple, cette chose, cette quantité, le lieu, le temps, et tout ce qui signifie de cette manière* ». Il veut dire : par exemple, l'être qui se dit sur la substance, sur la quantité, sur la qualité, sur le lieu, le temps, et sur le reste des catégories. Il a seulement voulu montrer que si le nom d'être se dit sur toutes, celui qui pratique cette science doit les étudier toutes et les rapporter à l'être premier qui est la cause de tous les êtres.

**D** Ensuite il a dit : « *Et hormis tout cela, il y a l'être en puissance et en acte* ». Il veut dire : outre cette division, l'être se divise aussi en puissance et en acte.

**E** Ensuite il dit : « *Si donc l'être se dit de plusieurs manières, disons d'abord au sujet de ce qui est par accident* ». <sup>2</sup>

**F** Ensuite il a exposé la raison pour laquelle il a commencé par l'étude de l'être par accident en disant : « *Qu'il n'est l'objet d'aucune science théorique* ». Il veut dire : nous **(718)** n'avons commencé la discussion par l'étude de cet être que pour montrer qu'il n'est pas étudié par cette science afin qu'il ne nous induise pas en erreur pour connaître l'être qui est par essence et quelle est sa fonction, de sorte qu'il est nécessaire de commencer par sa connaissance afin de s'en prémunir.

**G** Ensuite il a dit : « *La preuve en est qu'il n'est examiné par aucune science, ni pratique, ni productrice. En effet, celui qui construit une maison ne fait pas toutes les choses qui surviennent en même temps que la construction de la maison et qui sont infinies, car, il ne construit pas la maison pour qu'elle soit utile pour certains, nuisible pour d'autres, et agréable pour d'autres* ». Il veut dire : la preuve qu'il n'appartient pas à celui qui pratique cette science de considérer l'être par accident consiste dans le fait que ce qui est par accident n'est considéré par aucun art, qu'il soit théorique ou pratique. En effet, le maçon qui construit la maison ne prend pas en considération la production des choses accidentelles qui sont en nombre infinies, comme d'être une maison heureuse et utile pour son occupant, car, ce ne sont que des coïncidences heureuses qui lui surviennent, ni d'être nuisible et néfaste, car cela arrive du fait des malchances volontaires qui arrivent à son occupant, ainsi que d'autres choses semblables et qui sont infinies. <Or>, ce qui est infini, n'est ni connu ni défini<sup>3</sup>.

**H** Ensuite il a dit : « *Et en général, qu'elle soit par d'autres manières qui ne sont nullement l'œuvre du maçon* ». Il veut dire : En général, le maçon ne construit pas la maison ni pour qu'elle soit nuisible, ni utile, ni pour aucune des autres choses qui surviennent à la maison.

**I** Ensuite il a dit : « *De la même manière, le géomètre n'étudie pas non plus les choses qui surviennent aux figures par accident, ni si le triangle (719) et un triangle dont la somme des angles vaut deux angles droits sont différents* ». Il veut dire : de la même

---

<sup>1</sup> Averroès fait allusion aux différentes acceptions de l'être développées au chapitre 7 du livre Delta. *Métaphysique*, D, 7, 1017a 8-1017b 25, trad. A. Jaulin, G.F, p. 193-195.

<sup>2</sup> Averroès ne commente pas cette proposition.

<sup>3</sup> Cette idée selon laquelle il est impossible de parcourir l'infini est exposée à divers endroits du corpus aristotélicien, notamment en *Physique*, III, 4-8 ; *Métaphysique*, K, 10 ; L, 7 ; traité *du Ciel*, I, 5-7.

manière, le géomètre ne considère pas les choses qui surviennent aux figures par accident. Par exemple, il ne considère pas s'il arrive à la figure qui a trois angles d'avoir trois autres angles, ni s'il lui arrive d'avoir des angles hormis les trois qui sont égaux à deux droites. Je veux dire, autres que les trois < angles > qui sont égaux à deux droites. <Or>, cela n'arrive aux triangles que du point de vue où ils sont constitués de bois, de bronze ou par d'autres matières.

**K** quand il a dit : « *Et même s'ils coïncident dans l'énoncé* », il est probable qu'il veuille dire : même si les angles qui surviennent au triangle coïncident dans la définition avec les angles qui existent par soi pour le triangle en étant égaux à deux droites. <Toutefois>, Il est probable qu'il veuille dire <aussi> : même si ce qui est par accident coïncide avec ce qui est par soi dans l'expression. C'est pourquoi, il a dit après cela : « *L'accident est seulement comme un nom* ». Il veut dire : en effet, ce qui est par accident n'est en vérité qu'un nom vide qui ne signifie aucune notion<sup>1</sup>.

**L** Ensuite il a dit : « *C'est pourquoi, d'une certaine manière, Platon n'avait pas tort lorsqu'il a rangé la sophistique dans le non-être, car les arguments des sophistes conviennent davantage à l'accident* ». Il veut dire : c'est pourquoi, Platon n'avait pas tort lorsqu'il a placé le discours sophistique dans le non-être et non pas dans l'être, car la majorité du discours sophistique porte sur ce qui est par accident.

**M** quand il a dit : « *Comme ce qui est dit recevoir toutes les choses ainsi que d'autres* ». Il veut dire : la chose (**720**) qui est dite identique par accident est ce qui reçoit n'importe quelle chose coïncidente à partir de toutes les choses ainsi que d'autre chose de la même manière, comme il arrive à l'homme de recevoir la blancheur, l'art de la musique, l'art de la navigation ainsi que des choses infinies, car nous disons au sujet de ces exemples qu'ils sont identiques par accident, comme lorsque nous disons que le musicien est blanc et rameur. **N**) C'est ce qu'il a voulu dire lorsqu'il a dit : « *<Par exemple>, le musicien et le grammairien sont identiques, et le rameur musicien et musicien sont identiques* ». Il veut dire : par exemple, si le musicien et le grammairien se réunissent dans un homme, nous disons que le musicien est identique au grammairien mais par accident. De la même manière, si l'art de ramer et l'art de la musique sont reçus par un seul homme, nous disons que le rameur et le musicien sont un mais par accident. De la même manière, que nous disons de l'homme qui reçoit l'art de ramer, c'est à dire frapper avec des rames, qu'il est rameur mais par accident.

**O** Quand il a dit : « *Et tout ce qui est n'est jamais dit comme ce qui est musicien et devenu grammairien, et celui qui est grammairien est devenu musicien* ». Il veut dire : tout ce qui est dit identique par accident n'est jamais dit toujours ni le plus souvent comme le grammairien qui est musicien ou devenu musicien ou le musicien devenu grammairien.

**p** Quand il a dit : « *Et tous les autres arguments de ce genre, car l'accident est d'une certaine manière proche du non-être* ». Il veut dire : de la même manière, Platon n'a fait rentrer tous les prédicats (**721**) accidentels dans le non-être que parce que l'accident est perçu comme proche du non-être, puisque ce qui existe rarement est proche du non-être. C'est ce qu'il a voulu dire lorsqu'il a dit : « *L'accident est d'une certaine manière proche du non-être* ». Il veut dire : de ce qui n'existe pas d'une

---

<sup>1</sup> Il est de coutume de voir Averroès nous proposer deux explications, lorsqu'il est en proie au doute, sans pour autant trancher en faveur de l'une ou l'autre explication. Toutefois, sa deuxième explication corrobore, le sens de cette proposition, car il n'y a rien de commun entre la figure géométrique du triangle et le triangle en bois, si ce n'est le nom.

certaine manière.

**Q** lorsqu'il a dit : « *C'est ce qui est également manifeste à partir des arguments de ce genre, car les choses qui existent d'une autre manière ont une génération et une corruption, tandis que celles qui sont par accident, elles en sont dépourvues* ». Il veut dire : le fait que les choses qui existent par accident sont dénombrées dans le non-être apparaît des choses qui demeurent telles qu'elles, car les choses qui existent par soi sont celles qui ont une espèce et qui possèdent la génération et la corruption. Je veux dire dans leurs individualités, tandis que les choses qui sont par accident, elles n'ont aucune espèce. C'est pourquoi, elles n'ont ni génération ni corruption. <En d'autres termes>, Il a seulement voulu montrer qu'aucune espèce n'existe par accident.

## Texte 5, 1026b 24-1027a 19<sup>1</sup>, p. 721-723

### Aristote dit :

Mais, pourtant, discouons au sujet de l'accident dans la mesure du possible, [25] <pour déterminer> quelle est sa nature et quelle en est la cause, <car > on sera à même de montrer par ce propos qu'il n'a pas de science stable. Puisque donc, parmi les choses, il y a celles qui sont toujours dans le même état, à savoir par nécessité<sup>2</sup>, non pas cette nécessité qui est dite par contrainte mais celle qui est dite sur les choses qui ne peuvent être autrement, et celles [30] qui ne sont ni par nécessité ni toujours, mais le plus souvent, c'est cela le principe et la cause de l'existence de l'accident<sup>3</sup>, car ce qui n'est ni toujours, ni le plus souvent est ce que nous appelons accident. Par exemple, si la pluie survient lors de la canicule, cela est un accident, [35] <mais> cela n'est ni toujours, ni le plus souvent<sup>4</sup>. Et il arrive que l'homme soit blanc, mais cela n'est ni toujours, ni le plus souvent<sup>5</sup>. Et le maçon guérisseur soigne [1027a] non en tant que maçon, mais il lui arrive de guérir et de soigner en tant que guérisseur. Et le cuisinier, peut préparer un met bénéfique <pour la santé>, mais cela ne fait pas partie de l'art du cuisinier. C'est pourquoi, nous disons que c'est un accident<sup>6</sup>. [5] dans ce cas, les puissances productrices sont parfois autres<sup>7</sup>, et ces choses n'ont aucun art ni aucune

---

<sup>1</sup> Après avoir démontré dans le texte 4 l'impossibilité d'une science de l'accident, Aristote va dans un deuxième temps discouir sur la nature et les causes de l'accident afin de démontrer précisément l'impossibilité de l'enseigner.

<sup>2</sup> Les différentes acceptions du « nécessaire » sont exposées au livre *Delta* 5, 1015a 20-1015b 15, trad. A. Jaulin, p. 187-188.

<sup>3</sup> « *En effet, ce qui dépend du hasard, n'arrive ni par nécessité, ni le plus souvent, mais se produit en dehors de ces deux ordres de faits* », *Seconds analytiques*, I, 30, 87b19-20, p. 146.

<sup>4</sup> Le texte arabe ne mentionne pas l'autre partie de l'exemple : « *Si à la canicule, surviennent tempête et froid, nous affirmons que c'est une coïncidence, mais non s'il survient une chaleur étouffante parce que c'est ce qui se produit toujours ou le plus fréquemment* », A. Jaulin, p. 228. Il en est de même pour le texte établi par E. Berti. Cependant, cela n'a aucune incidence sur la compréhension de la pensée d'Aristote.

<sup>5</sup> De même pour ce deuxième exemple : « *Mais qu'il soit un animal n'est pas une coïncidence* », p. 228.

<sup>6</sup> Nous rencontrons encore une autre suppression : « *Et en quelques manière, il le fait, mais non simplement* », p. 228.

<sup>7</sup> C'est à dire, autres que celles qui produisent d'ordinaire les choses.

puissance déterminée. En effet, les causes des choses qui existent et qui se produisent par accident sont aussi par accident. Par conséquent, puisque toutes les choses qui existent ou qui viennent à être ne sont pas nécessairement et toujours, mais que [10] la plupart d'entre elles sont le plus souvent, ce qui est par accident existe nécessairement. Par exemple, ce n'est ni toujours ni le plus souvent que le blanc est musicien, et puisque cela pourrait arriver à un certain moment, il le sera par accident, faute de quoi, toutes les choses seront nécessairement, et l'accident aura, d'une autre manière, cause autre que cette possibilité<sup>1</sup>. [15] C'est cela qu'il faut d'abord prendre en compte s'il n'y a pas autre chose qu'elle (*lacune en grec*)<sup>2</sup>. Le principe qui lui appartient toujours<sup>3</sup>. C'est ce que nous examinerons plus tard.

## Commentaire 5, p. 723-726

**A (723)** Il dit : si ce qui est par accident n'est englobé par une aucune connaissance, alors, discouons dans la mesure du possible au sujet de sa nature, afin de connaître la cause de son existence, car on sera à même de montrer qu'il n'est englobé par aucune connaissance et qu'aucune science n'examine sa cause.

**B** Ensuite il a entrepris de discourir à son sujet en disant : « *Puisque donc, parmi les choses, il y a celles qui sont toujours dans le même état, à savoir par nécessité, non pas cette nécessité qui se dit par contrainte, mais celle qui est dite sur les choses qui ne peuvent être autrement* ». Il veut dire : puisque parmi les choses, il y a celles qui sont toujours dans le même état, à savoir nécessairement. Je veux dire non pas cette nécessité qui se dit sur la contrainte, mais celle (724) qui se dit sur les choses qui ne peuvent être autrement que ce qu'elles sont.

**C** Ensuite il a dit : « *Et celles qui ne sont ni par nécessité ni toujours, mais le plus souvent, c'est cela le principe et la cause de l'existence de l'accident* ». Il veut dire : puisque parmi les choses, il y a celles dont l'existence est nécessaire et celles dont l'existence est le plus souvent dans le temps, c'est ce genre qui est cause de ce qui est par accident, car l'accident <ne> se produit <que> si ce qui se produit le plus souvent n'a pas lieu. C'est pourquoi, si toutes les choses étaient nécessaires, il n'y aura pas ce qui est par accident.

**D** Après nous avoir informé que la cause de l'accident consiste dans l'existence ici-bas de choses fréquentes, car s'il existe des choses fréquentes, il doit nécessairement

---

<sup>1</sup> A partir de cette proposition, le texte arabe est complètement différents des deux éditions françaises : « *C'est pourquoi la matière, elle qui peut être autrement que ce qu'elle est le plus fréquemment, sera la cause du coïncident* », p. 228.

<sup>2</sup> Le texte arabe s'interrompt brusquement, puisque nous lisons « *le texte grec est incomplet* », soit, de 1027a16-19. Ce qui correspond à : « *N'y-a-t-il rien qui ne soit ni toujours ni le plus fréquemment, ou bien est-ce impossible ? Il existe alors, en dehors de cela, quelque chose qui arrive au hasard, d'une manière ou d'une autre. C'est à dire par coïncidence. Mais être le fréquemment est-il la propriété <des êtres>, tandis que être toujours n'est propriété d'aucun, ou bien existe t-il quelques êtres éternels ?* », p. 228-229. Averroès passe sous silence cette interruption du texte dans son commentaire, alors qu'il avait sollicité une autre traduction pour le passage 1025b26-28 (c. 1, p. 705, 3-5).

<sup>3</sup> Du fait de l'interruption du texte, cette proposition semble n'avoir aucun sens. Toutefois, nous avons préféré garder le texte sans rien supprimer.

exister des choses rares, il a dit : « *Car, ce qui n'est ni toujours, ni le plus souvent, c'est ce que nous appelons accident. Par exemple, si la pluie survient lors de la canicule, cela est un accident, <mais> cela n'est ni toujours, ni le plus souvent* ». Il veut dire : il ne dit cela que parce que ce qui s'ensuit nécessairement de l'essence de la canicule est l'interruption de la pluie. <Or>, si cela était nécessaire, la pluie ne proviendrait d'elle à aucun moment de son apparition. C'est pourquoi, il s'ensuit nécessairement pour celui qui n'admet pas l'existence de ce qui est par accident que toutes les choses se produiront nécessairement.

**E** Ensuite il a dit : « *Et il arrive que l'homme soit blanc, mais cela n'est ni toujours, ni le plus souvent* ». Il veut dire : c'est à cause de cette nature qu'il arrive à l'homme (725) d'être blanc et de ne pas l'être, et que le blanc sera plusieurs choses infinies, comme d'être musicien, maçon ainsi que des choses infinies.

**F** Quand il a dit : « *Et le maçon guérisseur soigne non en tant que maçon, mais il lui arrive de guérir et de soigner en tant que guérisseur* ». Il veut dire : par exemple, il arrive au maçon d'être médecin, car il ne soigne pas en tant qu'il est maçon, mais en tant qu'il lui arrive d'être médecin. **G** De la même manière, le cuisinier peut faire un met bénéfique, mais cela n'est une action du cuisinier que par accident, <car> c'est le médecin qui prépare un met bénéfique en tant que tel. Quant au cuisinier, bien qu'il ne prépare que ce qui est succulent en tant que tel, quelque chose d'utile pourrait coïncider dans certains mets succulents.

**H** Quand il a dit : « *Dans ce cas, les puissances productrices sont parfois autres* ». Il veut dire : de ce point de vue, il pourrait exister pour les puissances productrices et pour les arts des actions autres que celles en vue desquelles elles existent.

**I** Quand il a dit : « *Et ces choses n'ont aucun art ni aucune puissance déterminée. En effet, les causes des choses qui existent et qui se produisent par accident sont aussi par accident* ». Il veut dire : ces choses qui sont par accident n'ont ni un art qui les produit, ni une puissance déterminée, c'est à dire, une nature d'où ces choses émanent. En effet, les causes des choses qui se produisent par accident sont aussi par accident, je veux dire n'importe quelle cause coïncidente, et qui plus est, en nombre infini.

**K** Quand il a dit : « *Par conséquent, puisque donc toutes les choses qui existent ou qui viennent à être ne sont pas nécessairement et toujours, mais que la plupart d'entre elles sont le plus souvent, ce qui est par accident existe nécessairement. Par exemple, ce n'est ni toujours ni souvent que le blanc est musicien* ». Il veut dire : s'il est manifeste que toutes les choses ne sont pas nécessairement mais que la plupart d'entre elles ne se produisent que le plus souvent, ce qui est par accident est nécessairement relatif aux choses rares à cause desquelles les choses fréquentes sont devenues non-nécessaires, faute de quoi, toutes les choses seraient devenues nécessaires, par exemple, le fait que le blanc soit musicien. Je veux dire, qu'il arrive au blanc ou au noir d'être musicien, car cela n'est ni nécessaire ni une chose fréquente.

**L** Quand il a dit : « *Et puisque cela pourrait arriver à un certain moment, il le sera par accident, faute de quoi, toutes les choses seront nécessairement, et l'accident aura, d'une autre manière, une cause autre que cette possibilité* ». Il veut dire : si ce qui est par accident n'existait pas, toutes les choses existeront nécessairement, et ce qui est par accident aura une cause autre que celle du possible fréquent<sup>1</sup>. Il n'a dit cela, que

---

<sup>1</sup> Averroès s'éloigne du texte et ce qu'il dit est un peu surprenant. En effet, si l'accident n'existait pas tout sera nécessaire et il n'y aura plus de contingence, donc plus d'accident. C'est pourquoi nous ne

parce que la cause de ce qui est par accident est la cause du possible fréquent, lorsque l'action qui provient de lui ne se réalise pas naturellement, mais une autre action selon ce qui a été démontré dans *La Physique*<sup>1</sup>.

**M** Quand il a dit : « *C'est cela qu'il faut d'abord prendre en compte s'il n'y a pas autre chose qu'elle* ». Il veut dire : il faut prendre en considération le fait que ce sont les causes des choses fréquentes qui sont la cause de ce qui est par accident, puisqu'il n'y a pas de cause autre que celle-là, qui peut être prise comme cause de l'accident.

## Texte 6, 1027a19-26, p. 727

### Aristote dit :

Quant au fait que [20] l'accident n'est pas l'objet d'une science stable, cela est manifeste, car toute science stable est relative soit à ce qui est toujours<sup>2</sup> soit à ce qui est le plus souvent<sup>3</sup>. En effet, comment peut-on apprendre ou enseigner ce qui n'est pas

---

comprenons pas pourquoi il dit que si tout est nécessaire l'accident aura une autre cause que celle du contingent, puisque si tout est nécessaire, l'accident n'existera pas tout simplement.

<sup>1</sup> Bien qu'Averroès fasse explicitement allusion à la *Physique*, Aristote définit l'accident dans divers traités. Tout d'abord, dans le livre Delta où il est dit que l'accident ne peut pas exister sans la substance, mais il n'est pas lié de manière essentielle à la substance : « *On appelle accident ce qui appartient vraiment à quelque chose, mais qui ne lui appartient ni nécessairement ni toujours* », *Métaphysique*, Delta, 30, 1025a 14. Ensuite, dans les *Seconds analytiques* : « *De ce qui relève du hasard il n'y a pas de science par démonstration. En effet, ce qui dépend du hasard n'arrive ni par nécessité, ni le plus souvent, mais se produit en dehors de ces ordres de faits...* », *Seconds analytiques*, I, 30, 87b 18-21, trad. J. Tricot, Vrin, 1995, p. 146. Sans oublier, *Rhétorique*, I, 10, 1369a32, *De la génération et de la corruption*, II, 11, 337b2 et *Topiques*, II, 6, 112b1. Pourtant, ce ne sont pas ces traités qui sont évoqués par Averroès, mais plutôt la *Physique*. Averroès doit probablement faire allusion au passage suivant : « *Puisque nous voyons que certaines choses se produisent toujours de la même façon et que d'autres se produisent <de la même façon> dans la plupart des cas, il est manifeste que le hasard, c'est à dire ce qui arrive par hasard, n'est assigné comme cause à aucune de ces deux <catégories>, ni à ce qui arrive nécessairement et toujours, ni à ce qui arrive dans la plupart des cas. Mais puisqu'il existe aussi des choses qui arrivent en dehors de ces <catégories>, et que tout le monde dit qu'elles sont l'effet du hasard, il est manifeste que le hasard et la spontanéité sont quelque chose. Nous savons, en effet, à la fois que de tels événements sont les effets du hasard et que les effets du hasard sont de cette sorte* », *Physique*, II, 5, 196a10-17, trad. P. Pellegrin, Paris, Flammarion 2000, p. 137-138.

<sup>2</sup> Cette idée selon laquelle la science a pour objet ce qui est nécessaire est également exposée dans *Les Seconds analytiques* : « *Il en résulte que l'objet de la science au sens propre est quelque chose qui ne peut pas être autre qu'elle n'est* », I, 1, 71b15, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, p. 8.

<sup>3</sup> Toutefois, la science ne porte pas seulement sur ce qui est nécessaire mais aussi sur ce qui possède une certaine régularité, à savoir les êtres naturels : « *Il n'y a pas de science ni de syllogisme démonstratif des choses indéterminées, en raison de l'instabilité du moyen terme, mais seulement des choses naturelles, et on peut dire que la discussion et les enquêtes ont seulement pour objet les choses qui sont contingentes en ce dernier sens* », *Les Premiers analytiques*, I, 13, 32b18-20, trad. J. Tricot, p. 63.



ainsi ? <Car>, Il ne faut définir que ce qui est toujours ou le plus souvent. Par exemple la boisson qui est appelée ainsi<sup>1</sup> est le plus souvent bénéfique aux fiévreux, <mais> il n'est pas possible de dire à un certain moment autre chose que cela, [25] comme le renouvellement de la lune, car cela se produit toujours ou le plus souvent<sup>2</sup>, et ni le renouvellement de la lune ni l'accident n'ont une chose autre que celle-là.

## Commentaire 6, p. 727-728

**A (727)** Après avoir montré que ce qui est par accident n'a pas une nature déterminée puisqu'il n'a pas de cause déterminée, il a entrepris de montrer qu'il s'ensuit nécessairement que ce qui est par accident n'est pas objet de science et qu'il n'est examiné par aucun art en disant : « *Quant au fait que l'accident n'est pas l'objet d'une science stable, cela est manifeste, car toute science stable est relative soit à ce qui est toujours soit à ce qui est le plus souvent* ». Il n'a ajouté à son propos « *Science stable* », que parce que l'accident n'est connu que s'il se produit mais n'a pas de science stable, car la science n'a une connaissance positive pour ce qui est connu que du fait de sa cause, et la notion de « stabilité » consiste dans notre jugement selon lequel nous trouvons l'effet lorsque nous avons trouvé la cause nous avons trouvé l'effet, soit nécessairement, (728), soit le plus souvent. C'est pourquoi, il ne nous est pas possible d'avoir au sujet de ce genre une connaissance selon ce qui peut se produire, <car> les choses qui tombe sous ce genre sont parmi celles qui se produisent par coïncidence.

**B** Lorsqu'il a dit que la science stable n'est relative qu'à la chose qui nécessaire ou le plus fréquent, est une chose connu par soi. <De même> qu'il n'est pas possible ni d'apprendre ni d'enseigner ce qui n'est pas dans l'une des deux situations, car comme il l'a soutenu, tout ce qui est défini et caractérisé par une propriété, cette dernière lui appartient nécessairement ou le plus souvent. Par exemple, nous disons que l'hydromel est utile aux fiévreux, car il leur est souvent utile, mais s'il ne l'était nullement ou que rarement, nous n'aurions pas eu une connaissance certaine de son utilité ou de sa nuisance et nous ne la conseillerons à personne.

**C** Et par son propos : « <Mais> *il n'est pas possible de dire à un certain moment autre chose que cela, comme le renouvellement de la lune, car cela se produit toujours ou le plus souvent, et ni le renouvellement de la lune ni l'accident n'ont une chose autre que celle-là* ». C'est ainsi que <ce passage> s'est trouvé <dans cette traduction>. Il signifie que la détermination de la lune, c'est à dire que son achèvement est nécessaire et n'est pas le plus souvent<sup>3</sup>, tandis que ce qui est par accident n'est ni nécessaire ni le

---

<sup>1</sup> « *L'hydromel* », p. 229.

<sup>2</sup> Le traducteur sépare l'exemple de l'hydromel de celui de la nouvelle lune alors qu'ils sont liés dans les éditions françaises. En effet, le but d'Aristote dans ce passage est de montrer que ce remède est bénéfique le plus souvent mais on ne pourra pas dire à quel moment il ne le sera pas, par exemple à la nouvelle lune. Or, le traducteur rend le texte d'Aristote d'une façon tellement approximative qu'il range le renouvellement de la lune comme étant quelque chose qui se produit soit le plus souvent soit nécessairement, alors que le renouvellement de la lune fait partie des choses nécessaires et non contingentes.

<sup>3</sup> La remarque d'Averroès au début de son commentaire à cette proposition montre bien le caractère approximatif de sa traduction. Toutefois, il surmonte aisément l'erreur selon laquelle le renouvellement de la lune pourrait être de l'ordre du contingent.

plus souvent.

## Texte 7, 1027a26-b14<sup>1</sup>, p. 729-730

### Aristote dit :

Nous avons donc dit ce qu'est l'accident, quelle en est la cause et qu'il n'est pas objet de science stable. Quant à ce qu'il y ait des principes et des causes générables et corruptibles [30] sans qu'ils viennent à être et se corrompent, cela est manifeste<sup>2</sup>. En effet, s'il n'en n'est pas ainsi, toutes les choses seront nécessairement, car si ce qui vient à être et se corrompt n'a pas une certaine cause par accident, il sera nécessairement<sup>3</sup>. C'est comme quand nous disons : <cette chose-ci> sera-t-elle ainsi ou non ? En effet, elle sera si telle <autre> chose est le cas, sinon non, et celle-ci se produira si une autre chose existe et ainsi de suite. Il est <donc> manifeste qu'en retranchant toujours du temps [1027b] à un temps fini, nous parviendrons à ce qui est dans l'instant. C'est comme lorsque nous disons que, si untel sort, il mourra de maladie ou de mort violente, et cela se produira si une autre chose se produit, de sorte qu'on parviendra ainsi à ce qui est maintenant ou à une chose parmi <les choses> qui furent le cas. Par exemple, s'il mange tel mets, il aura soif, c'est à dire, s'il mange des mets aigres, il aura soif. [5] Cela se produira ou non, de sorte qu'il mourra nécessairement<sup>4</sup>. De la même manière, si quelqu'un fait un saut dans le passé en évoquant les choses qui ont été produites, le raisonnement sera le même, à savoir qu'elles ont une existence éternelle. Je veux dire, (730) les choses qui seront si leur être <est identique à> leur venue à l'être<sup>5</sup>. Ainsi, toutes les choses qui viendront à être seront nécessairement, par exemple la mort pour ce qui est vivant, car il est déjà arrivé et devenu une seule chose, [10] à l'image des contraires qui sont un parce qu'ils sont dans une seule chose. Mais <il ne mourra pas> de maladie ou de mort violente à moins que telle chose se produise. Il est donc manifeste qu'on remonte jusqu'à un certain principe et que celui-ci ne remonte pas vers un autre. Quant à ce qui remonte vers ce qui survient par hasard, il n'est en aucun cas cause du mouvement<sup>6</sup>. Mais l'arrêt<sup>7</sup> qui est de la sorte remonte à un

---

<sup>1</sup> Ce passage correspond au chapitre III dans lequel Aristote va démontrer que tout n'est pas nécessaire.

<sup>2</sup> Aristote fait vraisemblablement allusion au passage 1026b22-24 du chapitre deux, dans lequel il a montré que les accidents viennent à l'être et se corrompent instantanément, et ne sont en aucun cas le résultat de la génération et de la corruption

<sup>3</sup> Le sens de cette proposition est différent de ce que propose les deux éditions françaises : « *s'il est nécessaire que ce qui vient à être et se corrompt ne soient pas par coïncidence* », p. 229.

<sup>4</sup> La traduction arabe ne contient pas l'autre possibilité de l'alternative, à savoir, ne pas mourir.

<sup>5</sup> « *Je veux dire, le passé existe déjà dans quelque chose* », p. 230.

<sup>6</sup> Même si la construction grammaticale de cette proposition est différente, le sens demeure identique, car il est question dans ce passage de montrer que l'accident se produit lorsque le dernier événement qui est sensé produire quelque chose ne se réalise pas. Or, c'est ce que nous lisons dans les trois éditions françaises : « *Ce sera donc le principe de tout ce qui arrive par hasard d'une manière ou d'une autre. Rien d'autre n'est la cause de cette génération* », trad. A. Jaulin, p. 230.

<sup>7</sup> C'est à dire, l'arrêt dans la remontée vers la cause première.

principe qui a une qualité et une cause qui a une qualité<sup>1</sup>.

## Commentaire 7, p. 730-736

**A (730)** Quand il dit : « *Quant à ce qu'il y ait des principes et des causes générables et corruptibles sans qu'ils viennent à être et se corrompent, cela est manifeste* », il veut dire : quant au fait qu'il apparaît à partir de l'accident qu'il y a des causes qui viennent à être et ensuite se corrompent sans qu'elles se produisent pour d'autres ou que d'autres se corrompent, cela est manifeste.

**B (731)** Ensuite il a exposé la cause de cela en disant : « *En effet, s'il n'en n'est pas ainsi, toutes les choses seront nécessairement* ». Il veut dire : en effet, si chaque cause existante doit être engendrée et corrompue, toutes les choses devraient être nécessaires.

**C** Ensuite il a dit : « *Car si ce qui vient à être et se corrompt n'a pas une certaine cause par accident, il sera nécessairement* ». Il veut dire : car, si ce qui est déterminé à venir à l'être n'a pas de cause accidentelle, mais que chaque cause est nécessairement suivie de son effet, tout ce qui peut se produire se produira nécessairement, de sorte que la nature du possible sera supprimée.

**D** Ensuite il a exposé un exemple à ce sujet en disant : « *C'est comme quand nous disons : <cette chose-ci> sera-t-elle ou non ? En effet, elle sera si telle <autre> chose est le cas, sinon non, et celle-ci se produira si une autre chose existe et ainsi de suite* ». Il veut dire : si toutes les choses étaient nécessaires, celui qui se demande si ceci se produira ou non, l'un doit nécessairement et impérativement se produire tandis que l'autre est impossible, et que la cause de cette chose produite devra être nécessairement et que si elle existe, son effet existera nécessairement. C'est ce qu'il a signifié lorsqu'il a dit : « *Elle sera si telle <autre> chose est le cas, sinon non* ». Et lorsqu'il a dit : « *Et celle-ci se produira si une autre chose existe et ainsi de suite* », il veut dire : en outre, il s'ensuit au sujet de la cause de sa cause que son effet doit être nécessairement, et si elle existe, elle doit être dans cet état, c'est à dire qu'elle devra nécessairement être engendrée à partir de sa cause et sa cause d'une autre cause, jusqu'à ce qu'on s'arrête **(732)** nécessairement à une autre cause dont l'existence est nécessaire, car de telles causes ne sont pas infinies.

**E** Ensuite il a dit : « *Il est <donc> manifeste qu'en retranchant toujours du temps à un temps fini, nous parviendrons à ce qui est dans l'instant* ». Il veut dire : en retranchant du temps à la chose qui se produira à un moment déterminé du futur le temps pendant lequel sa cause s'est produite et en retranchant du temps restant, le temps durant lequel la cause de la cause est produite, nous parviendrons à l'instant présent, qui contient la cause première de ce qui est déterminé à se produire.

**F** Ensuite il a exposé un exemple en ce sens en disant : « *C'est comme lorsque nous disons que, si untel sort, il mourra de maladie ou de mort violente, et cela se produira si une autre chose se produit, de sorte qu'on parviendra ainsi à ce qui est maintenant, ou à une chose parmi les choses qui furent le cas* ». Il veut dire : par

---

<sup>1</sup> Tandis que le texte arabe utilise la forme affirmative pour montrer la nature de la cause de l'accident, A. Jaulin utilise la forme interrogative, sans pour autant énoncer la nature de la cause de l'accident : « *Mais à quelle sorte de principe et de cause conduit une telle remontée ?* », p. 230.

exemple, s'il est nécessaire pour zayd de mourir lorsqu'il sort, il doit mourir s'il est malade, et si cela se produit, c'est parce qu'il est nécessairement malade, au point de parvenir à une cause existante dans le moment présent. Par exemple, s'il a soif, c'est parce qu'il avait nécessairement chaud, et s'il avait chaud, c'est parce qu'il avait nécessairement de la fièvre, et s'il a de la fièvre, il mourra nécessairement, et s'il sort maintenant, il aura nécessairement soif.

**G** Ensuite il a dit : « *Par exemple, s'il mange tel mets, il aura soif, c'est à dire, s'il mange des mets aigres, il aura soif. Cela se produira non* ». Il veut dire : par exemple, s'il est mort de maladie, c'est par ce qu'il a été nécessairement atteint d'une chaleur non naturel par exemple, (733) et s'il a été atteint de chaleur, il l'a été nécessairement par l'une des causes de la chaleur, comme la soif, et s'il avait soif, c'est parce qu'il avait nécessairement mangé des choses aigres qu'il a nécessairement voulu. C'est pourquoi, ce qui résulte du fait de les manger est nécessaire et impératif, car il s'ensuit nécessairement du fait de poser des êtres dans le futur des êtres nécessaires. Je veux dire que, les causes de l'un des opposés se produiront nécessairement et leur consécution est quelque chose de nécessaire. Et quand il a dit : « *Cela se produira ou non* », il fait allusion à la cause et la cause de la cause, c'est à dire qu'ils sont tous les deux nécessaires.

**H** Et quand il a dit : « *De sorte qu'il mourra nécessairement* », il veut dire : si ces causes sont ainsi, il doit sortir et mourra nécessairement.

**I** Ensuite il a dit : « *De la même manière, si quelqu'un fait un saut de le passé et mentionna les choses qui ont été produites, le raisonnement sera le même, à savoir qu'elles ont une existence éternelle* ». Il veut dire : de la même manière, tout ce qui a été engendré à partir d'elles doit être nécessaire avant même de se produire, de sorte que les choses futures et passées ont une existence nécessaire, et que c'est une même consécution, alors que cela est contraire à ce qui est intelligé et senti. Et quand il a dit : « *A savoir, qu'elles ont une existence (734) éternelle* », il veut dire : les choses qui viennent à être doivent avoir une existence éternelle qui subsiste et dont le passage à l'acte s'ensuit nécessairement de ces existences. C'est comme ce qui est dit dans la comparaison religieuse, à savoir, que les choses sont écrites sur une tablette <soigneusement> conservée et que ce qui y est écrit passe à l'acte<sup>1</sup>.

**K** C'est pourquoi il a commenté cette notion en disant : « *Je veux dire, les choses qui seront si leur être <est identique à> leur venue à l'être* ». Il veut dire : les natures des choses et leurs quiddités nécessiteraient d'être engendrées nécessairement, de la même manière que la nature de ce qui vient à être nécessiterait de se corrompre.

**L** C'est pourquoi il a dit : « *Ainsi, toutes les choses qui viendront à être seront nécessairement, par exemple la mort pour ce qui est vivant* ». Il veut dire : Il s'ensuit nécessairement de cette situation, que les choses à partir desquelles les êtres ont été engendrées que leurs substances nécessitent d'être engendrées à partir d'elles nécessairement, de la même manière que si elle ont été engendrées, elles nécessitent de se corrompre nécessairement, à l'image de la corruption pour ce qui est vivant.

**M** Quand il a dit : « *Car il est déjà arrivé et devenu une seule chose, à l'image des contraires qui sont un parce qu'ils sont dans une seule chose* ». Il veut dire : ce qui vient à l'être ne doit nécessairement se corrompre que parce qu'avant de se corrompre, cela était nécessaire s'il était composé et devenu une seule chose à partir de contraires, et Il

---

<sup>1</sup> « *Mais c'est plutôt un Coran glorifié et magnifique, préservé sur une tablette (auprès d'Allah), Sourate Al-Buruj (Les Constellations) 85, verset, 21-22.*

n'est devenu une <seule chose> que parce que les contraires existent en lui pour une seule chose, à savoir la forme, de sorte qu'il doit nécessairement se corrompre.

**N (735)** Quand il a dit : « *Mais <il ne mourra pas> de maladie ou de mort violente à moins que telle chose se produise* », il veut dire : sauf que le corruptible ne se corrompt pas sans maladie et sans contrainte, mais seulement s'il a été malade ou contraint, sauf que l'un est une chose naturelle et nécessaire, à savoir la maladie, alors que l'autre est accidentelle, à savoir la contrainte. Il a seulement voulu montrer que toutes les choses qui viennent à l'être et se corrompent ont pour point commun de remonter vers un premier principe auquel elles s'arrêtent.

**O** C'est pourquoi il a dit : « *Il est donc manifeste qu'on remonte jusqu'à un certain principe et que celui-ci ne remonte pas vers un autre* ». Il veut dire : nous avons donc montré à partir de cela que ce qui vient à l'être et se corrompt possède des causes finies, qui rapportent à une cause première, puisque il n'est pas possible que les causes de ce qui vient à l'être et se corrompt aille à l'infini, à la seule différence que la corruption est une chose qui se produit nécessairement, tandis que la génération ne se produit pas nécessairement. <Or>, si cela était ainsi, toutes les choses existeraient nécessairement, et la génération serait une chose existante dans la substance des choses qui possèdent la génération comme c'est le cas de la corruption qui est contenue dans leur substance<sup>1</sup>.

**P** Quand il a dit : « *Quant à ce qui remonte vers ce qui survient par hasard, il n'est en aucun cas cause du mouvement* ». Il veut dire : quant à l'une de ces causes qui s'arrête à ce qui est par hasard (**736**), c'est à dire, tout ce qui est produit à partir du hasard, elle n'est absolument cause d'aucun mouvement naturel. Il a voulu dire, que ce qui survient par hasard n'est cause d'aucun être, contrairement à ce qui se produit naturellement et qui est cause de ce qui se produit naturellement.

**Q** Quand il a dit : « *Mais l'arrêt qui est de la sorte remonte à un principe qui a une qualité et à une cause qui a une qualité* », il veut dire : mais ce qui est produit par hasard ne se produit qu'à partir d'un principe qui a une nature déterminée et une cause déterminée, car ce qui est par accident ne survient qu'à ce qui est par essence. C'est pourquoi, ce qui est par essence est antérieur à ce qui est par accident.

## Texte 8, 1027b15-1028a6, p. 736-738

### Aristote a dit :

Il nous faut examiner davantage s'il<sup>2</sup> est comme ce qui s'arrête à la matière ou à ce qui en est la cause ou à ce qui le meut<sup>3</sup>. Arrêtons<sup>4</sup> donc de mentionner l'être par accident, car nous l'avons suffisamment défini et discourons au sujet de l'être comme

---

<sup>1</sup> Contrairement à la corruption qui se produit nécessairement lorsque quelque chose est venue à être, car tout ce qui existe périra nécessairement, la génération n'est pas nécessaire dans la mesure où il faut une essence préexistante qui soit à l'origine de la génération, puisqu'un homme ne peut provenir que d'un homme. Or, sans cette cause, il serait impossible que les choses viennent à l'être.

<sup>2</sup> C'est à dire, l'accident.

<sup>3</sup> Cette proposition correspond à la fin du chapitre 3.

<sup>4</sup> Vérifier l'expression arabe « *linadah* ».

vrai et du non-être comme faux, car ils consistent dans la composition et la division, et en général, [20] dans le partage de la contradictoire<sup>1</sup>. En effet, <l'être comme vrai> consiste dans l'affirmation de ce qui est composé et la négation de ce qui est séparé, tandis que le faux contient cette division, à savoir la contradictoire. Quant à comprendre comment le simultané et ce qui est antérieur<sup>2</sup> surviennent-ils, cela est l'objet d'un autre propos. Je ne dis « le simultané » et « l'antérieur » qu'afin qu'il n'y ait pas une chose après une autre, [25] mais une seule chose. En effet, le faux et le vrai ne sont pas dans les choses, comme le bien et le mal<sup>3</sup>, de sorte que le vrai sera comme le bien et le faux comme le mal, mais sont dans la pensée, et rien dans la pensée ne porte sur <les choses> simples ou sur le ce que c'est. Tout ce qu'il faut donc rechercher au sujet de ce qui est dans cet état et du non-être<sup>4</sup>, nous le mentionnerons plus tard. Et puisque la composition [30] et la séparation sont dans la pensée et non dans les choses, ce qui est autre que cette sorte de choses<sup>5</sup>, et qui est véritablement, signifie soit ce qu'est la chose, soit que c'est une qualité, soit une quantité, soit il est lié à autre chose, soit que la pensée le sépare<sup>6</sup>. Laissons donc l'être comme accident et comme vrai, car la cause de l'un est indéfinie et celle de l'autre [1028a] est la pensée. Tous les deux sont relatifs au genre imparfait<sup>7</sup> de l'être et ne signifient pas l'être<sup>8</sup>. C'est pourquoi, laissons <cela> et examinons<sup>9</sup> (*manque en grec*). Nous avons distingué et mentionné que chaque chose se dit de plusieurs manières, que l'être se dit de plusieurs manières. En effet, certains signifient le ce que c'est (*manque en grec*).<sup>10</sup>

## Commentaire 8, p. 738-743

**A (738)** Après avoir fait connaître la nature de ce qui est par accident et l'avoir

<sup>1</sup> « *Et leur ensemble, concerne le partage de la contradictoire* », p. 230.

<sup>2</sup> A. Jaulin utilise l'adjectif « séparé ». De même pour E. Berti qui utilise l'adverbe « *séparément* ».

<sup>3</sup> Cette proposition est absente des deux éditions françaises.

<sup>4</sup> Aristote renvoie au chapitre dix du livre Thêta car c'est dans ce chapitre qu'il examine l'être comme vrai et le non-être comme faux. (1051a35-1051 b15, Trad. A. Jaulin, p. 315).

<sup>5</sup> C'est à dire, l'être comme vrai et le non-être comme faux.

<sup>6</sup> « *Car la pensée combine ou divise le ce que c'est, la qualité, la quantité ou une autre prédication* », p. 231. Idem pour Berti.

<sup>7</sup> Les deux éditions françaises traduisent par : « *le genre restant* ».

<sup>8</sup> « *Et ils ne montrent pas qu'il y'ait, en dehors <de la pensée>, une certaine nature de l'être* ». P. 231.

<sup>9</sup> L'éditeur signale une interruption du texte latin, et la suite du texte est loin d'être claire. Toutefois, c'est la première fois qu'il parle de latin : « *Mais examiner les causes et les principes de l'être lui-même en tant qu'être* », p. 231.

<sup>10</sup> L'éditeur mentionne encore une lacune en grec. Mais cette dernière proposition ne correspond en rien à la fin du livre Epsilon. Ce n'est rien d'autre que le début du livre Dzêta. Chose étrange est qu'Averroès, dans son commentaire à cette proposition l'intègre au livre Epsilon, alors que le début du premier texte du livre Dzêta reprend exactement cette même proposition. Cette proposition est également présente dans l'édition établie par J. Tricot : « *Il est clair aussi qu'en déterminant les sens divers de chaque terme, nous avons établi que l'être se prend en plusieurs acceptions* », E, 4, 1028a4-5, Vrin, 1986, p. 345. Toutefois, elle a été mise entre crochets, car, l'éditeur doute de son authenticité, car il est probable qu'elle soit une addition postérieure (n° 3, p. 345).

différencié de ce qui est par essence, et <après nous avoir> informé que même s'il est une cause, il s'élève à une des causes qui sont par soi, il nous a informé qu'il faut examiner la cause vers laquelle il remonte en disant : « *Il nous faut examiner davantage s'il est comme ce qui s'arrête à la matière ou à ce qui en est la cause ou à ce qui le meut* ». Il veut dire : il nous faut examiner davantage au sujet de ce qui est par accident s'il s'élève à la cause matérielle, finale ou efficiente, alors qu'il a déjà montré dans le deuxième livre de la *Physique*<sup>1</sup> qu'il remonte à la cause efficiente.

**B** <C'est pourquoi>, Il renonça semble-t-il à le mentionner ici. <Toutefois>, il est probable qu'il ait commencé par l'examiner dans ce qui a été perdu dans ce livre, et ce qu'il en mentionna ici n'est qu'une confirmation de l'examen de cette notion au sujet de ce qui est par accident.

**C (739)** Lorsqu'il lui est apparu clairement que cet être par accident n'est pas étudié par cet art, il a dit : « *Arrêtons donc de mentionner l'être par accident, car nous l'avons suffisamment défini* ». Il veut dire : nous avons suffisamment fait connaître sa nature.

**D** Ensuite il a dit : « *Et discourons au sujet de l'être comme vrai et du non-être comme faux, car ils consistent dans la composition et la division* ». Il veut dire : puisque nous avons discouru au sujet de l'être par accident, discourons <à présent> au sujet de l'être vrai du point de vue où il est vrai, à savoir qui est dans l'âme, et discourons au sujet de l'être qui est dans l'âme d'où résulte <l'être> vrai et <l'être> faux. En effet, ces êtres ne sont que des choses que l'intellect fait lorsqu'il sépare ou compose les êtres les uns des autres, de sorte que cet être est un genre parmi les genres d'êtres.

**E** Ensuite il a dit : « *Et en général, dans le partage de la contradictoire* ». Il veut dire : en général, cet être n'existe que dans l'affirmation et la négation.

**F** Ensuite il a dit : « *En effet, le vrai contient l'affirmation pour ce qui est composé et la négation pour ce qui est séparé, tandis que le faux contient cette division, à savoir la contradictoire* ». Il veut dire : Quant à l'affirmation véritable, elle signifie la composition qui est dans les êtres, tandis que la négation véritable signifie leur séparation. <En outre>, étant donné qu'un être ne peut être composé et séparé en même temps, si donc l'affirmation (740) est vraie, la négation sera fausse, et que chaque affirmation vraie qui signifie la composition, aura une négation fausse qui signifie la séparation. C'est comme s'il a dit : du fait que l'affirmation vraie existe dans la composition, elle possède une négation fausse qui existe dans la séparation. Telle est la signification du partage des contradictoires que sont le vrai et le faux, car, étant donné que l'affirmation est vraie en vertu de la composition, la négation sera fausse en vertu de la séparation. De la même manière, si la négation est vraie du fait de la séparation, l'affirmation sera fausse du fait de la composition.

**G** Ensuite il a dit : « *Quant à comprendre comment le simultané et ce qui est antérieur surviennent-ils, cela est l'objet d'un autre propos. Je ne dis « le simultané » et « l'antérieur » qu'afin qu'il n'y ait pas une chose après une autre, mais une seule chose* ». Par ce propos, il a voulu uniquement faire connaître la différence entre l'être qui est dans l'âme et celui qui est en dehors de l'âme, car il arrive à celui qui est dans l'âme de recevoir simultanément les opposés contrairement à l'être qui est en dehors de l'âme.

---

<sup>1</sup> En effet, Aristote démontre dans le livre II de la *Physique* que l'accident ne peut se rapporter qu'à la cause efficiente : « *On parle du hasard pour celles qui, parmi toutes les choses qui adviennent par mouvement spontané, peuvent être choisies par le étants possédant la capacité de choisir...Parmi les modes de la cause, chacun des deux <le hasard et le mouvement spontané> appartient à ceux d'où vient le principe du mouvement* », *Physique*, II, 6, 197b 22-198a 3, trad. A. Stevens, Vrin, 1999, p. 114-115.

C'est comme s'il a dit : quant à savoir comment l'âme saisit en même temps les deux causes opposées alors que leurs existences est différente en dehors de l'âme, c'est à dire que la matière ne reçoit les contraires que l'un après l'autre, il a dit que la cause de cela est l'objet d'un <autre> propos ailleurs qu' à cet endroit, c'est à dire dans le livre *De l'Âme*<sup>1</sup>, car c'est dans ce livre qu'il en donna la cause.

**H** Quand il dit : « *Je ne dis « le simultané » et « l'antérieur » qu'afin qu'il n'y ait pas une chose après une chose, mais une seule chose* ». Il veut dire : je veux seulement dire que l'intellect saisit en même temps les opposés et non pas l'un après (741) l'autre comme c'est leur cas dans l'être, mais en les saisissant comme s'ils sont réunis dans l'être.

**I** Ensuite il a exposé la cause de cela en disant : « *En effet, le faux et le vrai ne sont pas dans les choses, comme le bien et le mal, de sorte que le vrai sera comme le bien et le faux comme le mal, mais sont dans la pensée* ». Il veut dire : la raison pour laquelle l'intellect saisit en même temps les opposés réside dans le fait que la nature des premiers opposés qui sont dans l'intellect, à savoir le vrai et le faux, n'est pas celle des premiers opposés qui sont en dehors de l'âme, à savoir le bien et le mal, car le vrai et le faux sont dans la pensée, tandis que le bien et le mal sont dans la matière.

**K** Quand il a dit : « *Et rien dans la pensée ne porte sur <les choses> simples ou sur le ce que c'est* », il veut dire : aucune des choses qui sont dans la pensée n'est dite qu'elle existe absolument à la manière de ce qui est en dehors de l'âme.

**L** quand il a dit : « *Tout ce qu'il faut donc rechercher au sujet de ce qui est dans cet état et du non-être, nous le mentionnerons plus tard* ». Il veut dire : nous examinerons toutes les choses qu'il faut examiner <pour savoir> si elles relèvent de l'être qui est dans cet état, je veux dire qui est dans la pensée, ou de l'être qui n'est pas dans la pensée mais en dehors de l'âme. Il veut dire, que nous examinerons les universaux, les nombres ainsi que d'autres choses semblables<sup>2</sup>.

**M** Quand il a dit : « *Et puisque la composition et la séparation sont dans la pensée et non dans les choses, ce qui est autre que cette sorte de chose, et qui est en vérité, (742) signifie soit ce qu'est la chose, soit que c'est une qualité, soit une quantité, soit il est lié à autre chose, soit la pensée le sépare. Laissons donc l'être comme accident et comme vrai* ». Il veut dire : puisque cet être qui est dans la pensée n'est que

---

<sup>1</sup> Averroès renvoie au deuxième chapitre du livre III du traité de *l'Âme*, dans lequel Aristote montre que le même sujet peut contenir en puissance les deux contraires, alors qu'en acte, il doit être l'un ou l'autre : « *C'est seulement en puissance, en effet, que le même et indivisible sujet peut être à la fois les contraires, et non par l'essence : c'est en réalité par l'actualisation qu'il est divisible, et il ne lui est pas possible d'être en même temps blanc et noir* ». III, 2, 427a 6-8, trad. J. Tricot, 1988 (1<sup>ère</sup> édit. 1934), p. 161. Par ailleurs, ce même raisonnement est exposé dans le chapitre 13 du livre *Dzêta*, consacré à démontrer que les universaux ne sont pas des substances : « *Il est impossible qu'une substance provienne de substances qu'elle contiendrait comme en entéléchie, car des êtres qui sont ainsi deux en entéléchie ne sont jamais un seul être en entéléchie. Ce n'est que si ces êtres sont deux en puissance qu'il peuvent être un* », Z, 13, 1039a 3-6, trad. J. Tricot, 1991, p. 428. Toutefois, il semble que c'est au chapitre douze du livre *Dzêta* qu'Aristote fait allusion lorsqu'il se demande comment penser ce qui est uni et séparé, puisque cette interrogation sera résolue à partir de l'unité de la définition. En effet, il est possible dans la définition de l'homme soit de penser séparément animal, pédestre et bipède, soit ensemble. Z, 12, 1037a 8-1038a35.

<sup>2</sup> Averroès se trompe dans son commentaire, car Aristote fait allusion, comme nous l'avons dit plus haut, à un examen ultérieur de l'être comme vrai et du non être comme faux, à savoir le chapitre dix du livre *Thêta*.



composition ou séparation sans que cela existe dans les choses qui sont en dehors de l'âme, l'être qui est autre que cet être et qui fait partie des choses vraies, signifie soit une substance, soit une qualité, soit une quantité, soit une chose qui est uni avec quelque chose d'autre, à savoir le reste des dix catégories, ont la relation est un genre pour elles.

**N** Quand il a dit : « *La pensée le sépare* », il est probable qu'il ait voulu dire par cela, à l'exception de la catégorie de la substance. <Toutefois>, il est probable qu'il ait voulu dire <aussi>, les catégories dont la relation s'étend à toutes, car on pourrait croire qu'elles n'ont pas d'existence sans l'âme<sup>1</sup>.

**O** Ensuite il a dit : « *Laissons donc l'être comme accident et comme vrai, car la cause de l'un est indéfinie et celle de l'autre est la pensée. Tous les deux se rapportent au genre imparfait de l'être et ne signifient pas l'être. C'est pourquoi, laissons cela et examinons* ». Il veut dire : laissons donc l'examen de l'être par accident et l'être comme vrai, je veux dire qui est dans l'âme, car l'être par accident n'a pas une cause déterminée et que l'être comme vrai n'a pas non plus de cause si ce n'est l'âme. **(743)** C'est pourquoi, ils sont tous les deux dénombrés dans le genre de l'être imparfait. C'est pour cela que nous devrions abandonner l'examen de ces deux êtres pour examiner l'être accompli, à savoir qui existe en dehors de l'âme.

**P** Ensuite il a dit : « *Nous avons distingué et mentionné que chaque chose se dit de plusieurs manières, et que l'être se dit de plusieurs manières. En effet, certains signifient le ce que c'est* ». Il veut dire : nous avons distingué là où nous avons mentionné que chaque nom a plusieurs significations<sup>2</sup>, et que l'être se dit de plusieurs manières, car certains se disent sur ce qui est, à savoir la substance, d'autres sur une qualité de la substance, d'autres sur une quantité, et d'autres sur leurs contiguïtés avec d'autres<sup>3</sup>.

**R** C'est ici que s'achève donc ce que nous avons trouvé de ce livre, et il semble que selon ce qui s'y trouve, qu'il a accompli son intention et qu'il ne manque rien d'important.

## Conclusion

---

<sup>1</sup> Une fois de plus, l'hésitation d'Averroès le pousse à nous proposer deux explications sans pour autant trancher pour l'une ou l'autre. Or, aucune de ces deux suppositions ne correspond à ce passage, car Aristote affirme seulement, que dans chacune des dix catégories, soit la pensée affirme un prédicat d'un sujet, soit elle le sépare.

<sup>2</sup> Averroès fait allusion au livre des définitions, c'est à dire le livre *Delta*, relatif aux différentes acceptions de l'être.

<sup>3</sup> Ces différentes acceptions de l'être renvoient au chapitre 7 du livre *Delta*, p. 193-194.

Lorsque j'ai entrepris ce travail, j'étais plein d'enthousiasme, d'espoir à l'idée de chercher dans la tradition musulmane ce qui fait encore défaut dans la tradition occidentale au sujet de la *Métaphysique* d'Aristote. En effet, j'étais animé par ce désir de circonscrire, dans la mesure du possible, les disputes qui couvent encore au sujet de certains passages de ce traité, convaincu que j'avais deux atouts qui me permettraient d'atteindre cet objectif. Un texte arabe qui est antérieur de plus d'un siècle aux différents manuscrits que nous possédons sur la *Métaphysique*, et un commentateur, en l'occurrence Averroès, qui n'avait pour but que de commenter « le maître » tel qu'il le lisait, abstraction faite de toute considération extérieure.

Or, au fur et à mesure de mon travail de traduction, le premier élément s'envolait petit à petit au point de s'évanouir complètement. Les interruptions brutales du texte auxquelles s'ajoutent les différentes erreurs de traductions ont définitivement réduit à néant cette entreprise, si bien qu'elles ne sont pas sans conséquences sur quiconque voudrait reconstituer l'unité doctrinale des différents traités traduits, en particulier *grand Alpha*, dont certains passages sont tellement approximatifs et lointains qu'il faudrait tous les efforts du monde pour entrevoir une réelle correspondance avec ce que nous connaissons de ce livre.

En outre, un sentiment d'effroi m'a envahi aussitôt au sujet de mon deuxième atout, peur à l'idée qu'il s'envole lui aussi dès l'instant où ces lacunes et ces erreurs devenaient persistantes. Dès lors, deux choix s'offrait à moi : soit j'abandonnais complètement cette entreprise, soit je changeais de cap au risque de me fourvoyer derechef dans une nouvelle quête stérile, à l'image du marin qui décide de changer de direction à mi-chemin après s'être rendu compte qu'il s'est trompé alors qu'il était persuadé que la route qu'il avait menée jusque là lui permettrait d'arriver à bon port.

C'est ainsi que ma nouvelle quête a pris une nouvelle forme beaucoup plus modeste. Elle se caractérise davantage par ce qu'elle exclue que par ce qu'elle contient. Il n'a en aucun cas été question d'authenticité ou d'inauthenticité des traités, ni de se mêler aux disputes relatives au contenu doctrinal du texte, ni de restituer la doctrine métaphysique d'Aristote et encore moins d'étudier la conception averroïste de la métaphysique. Cette nouvelle quête a donc eu pour objet un état des lieux de la nature du texte arabe de *La Métaphysique*, qui a donné naissance à toutes les métaphysiques musulmanes afin de le faire connaître à tous les amoureux de la pensée d'Aristote. En outre, elle s'est attachée à suivre pas à pas le commentaire d'Averroès afin de déterminer la manière avec laquelle il commente le quatre traités traduits, le but étant de voir s'il reste fidèle au texte ou s'il s'en éloigne.

Ce double travail de traduction m'a donc conduit à plusieurs remarques, dont le développement dépasse le cadre de ce présent travail, et qui, espérons le, feront l'objet d'études ultérieures.

D'une façon générale, le texte arabe de la *Métaphysique* tel qu'il se trouve dans le *Grand commentaire* possède ses propres caractéristiques. Il ne contient que onze des quatorze livres, puisqu'il ne tient pas compte des livres *Kappa*, *Mu* et *Nu*. Le livre grand Alpha est placé en deuxième position derrière petit Alpha, et ne contient que quatre des dix chapitres, soit l'omission des chapitres 1-5, et 7. Certaines de ces caractéristiques ne sont pas complètement étrangères à Averroès, tandis que d'autres

sont indépendantes de sa volonté.

En effet, s'il n'a commenté que quatre des dix chapitres que contient le livre *grand Alpha*, c'est parce que ce livre, qui ne faisait pas partie de la version principale établie au neuvième siècle par Astât, était incomplet au moment de sa traduction par Nadif ibn Ayman. Par conséquent, nous sommes convaincus que cette omission n'est pas volontaire et qu'Averroès ignorait complètement son contenu. Cette ignorance nous a été confirmée, par le résumé qu'il donne de ce livre dans son prologue au livre *Lambda*, car il a affirmé qu'Aristote n'a examiné dans ce livres que les doctrines des présocratiques, qu'il appellent métaphysicien, sur le principes. C'est pourquoi, les doctrines des physiologues n'ont pas été mentionnées, car leurs doctrines sont exclusivement physiques. Or, une telle affirmation montre clairement qu'il ne connaissait pas son contenu, puisqu'Aristote a évoqué dans ce livre tous les présocratiques qui ont réfléchi sur les principes des êtres.

En outre, le livre *Kappa* n'a pas non plus été commenté, car non seulement il était indisponible, mais aussi parce qu'il ne connaissait absolument pas son contenu. En effet, cette indisponibilité est confirmée par Averroès lui-même dans son prologue au livre *Lambda*. Ensuite, ce fait est confirmé par le résumé qu'il emprunte à Alexandre au sujet du livre *Yâ*, car le contenu qu'il énonce n'est rien d'autre que celui du livre *Kappa*. Pourtant, Averroès est convaincu qu'il s'agit bien du livre *Yâ*.

Cependant, on ne peut en dire autant de l'omission des livres *Mu* et *Nu*, qui à notre avis relève d'un choix propre à Averroès, et qui serait dicté par l'autorité d'Alexandre. En effet, ce dernier soutenait que le livre *Lambda* est d'un point de vue doctrinal le dernier livre de la *Métaphysique*, puisque le contenu des deux livres suivants est consacré exclusivement à la critique de la théorie des idées et des nombres telle qu'elle a été développée par Platon et ses disciples. Or, à notre avis, cette assertion serait en elle-même suffisante pour convaincre Averroès de ne pas commenter ces deux derniers livres, surtout si on tient compte du fait que le *Grand commentaire* a été rédigé vers la fin d'une vie tumultueuse. C'est sous cette conjecture que l'explication de M. Aubert deviendrait, du reste, légitime. Toutefois, même cette conjecture pourrait être réfutée, je suis néanmoins convaincu qu'il ne connaissait pas le contenu du livre *Mû*. En effet, si ce n'avait pas été le cas, il n'aurait jamais dit de Socrate qu'il ne s'est consacré qu'à la philosophie de l'action, alors qu'Aristote mettait en avant cette idée selon laquelle il était le premier à chercher l'universel dans les choses et à définir (A, 6, 987b3-4). Or, quand bien même ce passage n'est pas présent dans le texte arabe de *grand Alpha*, Aristote dit exactement la même chose au livre *Mû* (4, 1078b23-25). Pourtant, Averroès n'évoque nullement ce passage.

Concernant *grand Alpha*, nous pensons que deux raisons ont incité Averroès à le placer en seconde position. Tout d'abord, ce livre ne faisait pas partie de la traduction principale établie par Astât, et ni Al-Kindi ni al-Fârâbî ne le mentionnent dans leurs traités. Or, lorsque ce livre fut traduit, Averroès n'avait aucune raison valable pour le placer au début, surtout que si l'on tient compte de l'ordre logique des choses, ce qui est petit existe avant le plus grand, si bien qu'il ne serait pas logique de placer le grand devant le petit. Toutefois, même si cette raison est loin d'être pertinente pour justifier le choix d'Averroès, il en est une qu'il serait difficile de récuser, à savoir l'unité doctrinale. En effet, s'il a placé ce livre en deuxième position c'est parce que la fin de *grand Alpha* annonce explicitement le livre *Bêta*, de sorte qu'il est rationnellement impossible de le placer ailleurs.

Outre, ces caractéristiques du texte arabe d'Aristote, les quatre livres qui ont fait

l'objet de ma traduction contiennent un certain nombre de corruptions et d'erreurs de traduction, dont certaines nuisent fortement au contenu doctrinal de certains passages.

En effet, le texte arabe est incomplet à divers endroits, car nous avons répertorié dix-neuf corruptions. La plupart d'entre elles sont précédées par l'expression « *manque en grec* », à l'exception des deux dernières corruptions du livre *grand Alpha* et de trois des dix lacunes du livre *Gamma*. Huit concernent le livre *grand alpha*, neuf sont relatives au livre *Gamma* et deux concernent le livre *Epsilon*.

Les huit lacunes du livre *grand Alpha* concernent les quatre chapitres que contient ce livre dans l'édition arabe. La première intervient au passage 987a19-21 (ch. 5) dans lequel Aristote reproche aux pythagoriciens d'avoir défini superficiellement la cause formelle même s'il reconnaît qu'ils étaient parmi les premiers à rechercher cette cause. La seconde corruption est relative au passage 987b3-4 (ch.6) dans lequel Aristote expose l'apport de la philosophie de Socrate pour Platon, notamment lorsqu'il était question de son influence en ce qui concerne la volonté de définir et de rechercher l'universel dans les choses. La troisième est relative au passage 987b19-21 (ch. 6) dans lequel Aristote expose le principe matériel et formel des Idées, à savoir la Dyade indéfinie, formée du grand et du petit et l'Un et l'identification de ces principes aux êtres sensibles. La quatrième et la cinquième corruptions, quant à elles concernent le passage 988a3-7 (ch. 6) consacré à la critique de la conception platonicienne d'une matière multiple et d'une forme unique, puisque le texte arabe ne contient ni la critique d'Aristote ni l'exemple de la table qui permet de prouver, en faisant appel à l'évidence des choses sensibles, que c'est la forme qui doit être multiple et la matière unique. La sixième corruption concerne la quasi totalité du chapitre sept, dans lequel Aristote met en rapport les différentes doctrines examinées dans les chapitre précédents avec la théorie des quatre causes telle qu'elle a été développée dans la *Physique*, puisque le texte arabe ne reprend qu'au passage 988b17 (t. 10), dans lequel Aristote confirme la théorie des quatre causes. La septième corruption, qui n'est pas signalée par le traducteur, intervient au passage 992b9 (ch. 9) dans lequel Aristote reproche aux platoniciens de ne pas tenir compte du mouvement dans leur recherche des principes, car si c'était le cas, les Idées seraient en mouvement. C'est le cas également de la dernière lacune de ce traité qui intervient à la fin du chapitre dix. Elle est relative au passage 993a13-14 (ch. 10) dans lequel Aristote explique les raisons pour lesquelles il a rejeté les principes des présocratiques.

En outre, les corruptions du livre *Gamma* qui sont au nombre de neuf, elles interviennent principalement à partir du chapitre cinq. La première corruption, qui d'ailleurs n'est pas signalée par le traducteur concerne les passages 1009b20-26, dans lequel Aristote énonce les fragments d'Empédocle et de Parménide, afin de montrer que ces philosophes soutenaient que le pouvoir de la sensation est au dessus de la pensée, puisque ce qui apparaît au sens est nécessairement vrai. Or, le texte arabe ne reprend que partiellement ces citations. La deuxième est relative au passage 1010b11-12 (ch. 5) dans lequel Aristote évoque l'exemple du rêve afin de montrer contre Protagoras que tout ce qui apparaît à la sensation n'est pas vrai. La troisième concerne le passage 1011a30 (ch. 6) dans lequel Aristote expose la cause pour laquelle les adversaires de bonne foi rejettent le principe de non-contradiction, à savoir les divergences des sens, puisqu'une même chose apparaît différente pour les autres et pour soi-même. La quatrième corruption se trouve à la fin du chapitre six au passage 1011b13-15, dans lequel Aristote valide en le reformulant le principe de non-contradiction après avoir réfuté les deux catégories d'adversaires de ce principe. La cinquième corruption est relative au passage 1012a14-16 (ch. 7), consacré à expliquer la deuxième conséquence

qui résulterait de l'introduction d'un intermédiaire entre les choses, à savoir une régression à l'infini. La sixième corruption intervient au début du chapitre sept au moment où Aristote expose les deux thèses qu'il a l'intention de réfuter. Elle concerne précisément le passage 1012a32-33, dans lequel il énonce l'argument qui a poussé les adversaires du principe du tiers exclu à soutenir que tout est faux, à savoir l'incommensurabilité de la diagonale, et la deuxième thèse qu'il veut réfuter, à savoir que tout est faux. Quant à la septième et à la huitième corruption, elles interviennent au passage 1021b15-17 (ch.8) dans lequel Aristote met les adversaires du principe du tiers exclu face à leurs propres contradictions. La première qui est signalée par le traducteur, est relative à la conséquence que tire Aristote de ces thèses, après avoir défini la nature du vrai, à savoir qu'elles se contredisent, alors que dans la deuxième il explique la nature de cette contradiction. En effet, dire que tout est vrai implique que la proposition contraire à la sienne sera également vraie, et dire que tout est faux implique que sa propre proposition est également fautive. Et enfin, la dernière corruption intervient à la fin du chapitre huit. Elle concerne le passage 1012b31-32 (ch. 8) dans lequel Aristote expose la cause pour laquelle il est impossible de soutenir que tout est en repos et parfois en mouvement et que rien n'est éternel, en invoquant le premier moteur immobile.

Enfin, les corruptions du livre *Epsilon* sont au nombre de deux. La première concerne le passage 1027a16-19 (ch. 2) dans lequel Aristote expose d'une part le principe ou la règle qui prouve l'existence de l'accident, et d'autre part, il s'interroge sur l'éventuelle existence d'êtres éternels qui échapperaient à toute contingence. Cette preuve consiste à dire qu'il existe deux types de déterminations, et dont l'une caractérise notre monde, à savoir la contingence. Or, ce qui est contingent est ce qui se produit souvent mais jamais toujours. C'est pourquoi, l'accident se produit lorsque ce qui est le plus souvent ne se produit pas. Quant à la dernière corruption, elle concerne la fin du traité, et elle est relative au passage 1028a3-4 dans lequel Aristote énonce le programme des livres suivants, à savoir l'examen des causes et des principes de l'être en tant qu'être.

Cependant même si certaines de ces corruptions ne sont pas très importantes dans la mesure où elles ne nuisent pas à la saisie du contenu doctrinal des différents passages, on ne peut en dire autant de toutes les lacunes, parce que non seulement elles nuisent à la compréhension de l'argumentation, mais aussi parce qu'elles sont sources d'erreurs en ce qui concerne le commentaire d'Averroès.

En effet, sur les dix-neuf interruptions que contient le texte arabe d'Aristote, huit sont problématiques. Quatre concernent le livre *grand Alpha*, trois sont relatives au livre *Gamma* et une concerne le livre *Epsilon*.

S'agissant du livre *grand Alpha*, la première grande difficulté est relative à la quatrième lacune (987b3-4) qui ne mentionne pas l'apport considérable de Socrate pour la philosophie en général et pour Platon en particulier. Or, ne s'en tenir qu'au texte arabe, c'est ignorer que cette idée de chercher l'universel dans les choses et les définir est propre à Socrate, si bien que ce dernier n'est présenté uniquement comme un philosophe qui a délaissée la nature pour ne s'occuper que de la philosophie de l'action. Ce qui malheureusement ne rend pas justice à Socrate, car ce dernier n'a pas uniquement influencé Platon mais également Aristote, notamment en ce qui concerne cette volonté de saisir l'universel dans les êtres. La deuxième grande difficulté concerne la cinquième corruption (987b19-22), car l'absence de ce passage ne permet en aucun de comprendre la genèse des Idées platoniciennes, de sorte qu'il est impossible de comprendre que les Idées sont constituées à partir de la combinaison d'un principe

matériel, à savoir la dyade, et d'un principe formel, à savoir l'Un. En outre, cette absence nuit fortement à la compréhension de la proposition suivante dans laquelle Aristote explique que les Nombre idéaux sont également constitués à partir des mêmes principes. La troisième grande difficulté est relative à la sixième corruption (988a34-35), car elle ne permet pas de saisir l'enjeu de la critique dirigée par Aristote contre la conception platonicienne de l'engendrement des nombres impairs à partir d'un seul principe matériel. Et enfin, la dernière grande difficulté concerne la dernière corruption de ce traité (993a13-14), qui ne mentionne pas les raisons pour lesquelles Aristote a rejeté les recherches de ses prédécesseurs sur les principes. Or, sans cette explication, nous comprenons que la recherche d'Aristote sur les causes n'a rien d'original, puisqu'elles ont été énoncées par tous les présocratiques, si bien qu'on pourrait considérer Aristote comme un imposteur. Sauf que le texte arabe oublie de dire qu'aucun n'a soutenu les quatre causes en même temps, et que leurs explications, même au sujet d'une seule cause, est loin d'être pertinente et rationnelle.

Quant au livre *Gamma*, la première des quatre grandes difficultés concerne la troisième corruption, (1011a30-31) car l'absence de ce passage ne permet nullement de comprendre que c'est la divergence des sens qui a conduit les adversaires de bonne foi à rejeter le principe de non-contradiction. La deuxième est relative à la cinquième corruption (1012a14-15), car sans ce passage on ne peut nullement comprendre pourquoi l'introduction d'un intermédiaire entre les êtres impliquerait l'impossibilité d'affirmer ou de nier quoi que ce soit, car cet intermédiaire serait d'une nature différente des deux contradictoire. La troisième grande difficulté concerne la sixième corruption (1012a14-15), car l'absence de ce passage ne nous permet nullement de comprendre pourquoi la raison pour laquelle ceux qui soutiennent que tout est faux ont rejeté le principe du tiers exclu. Or, le texte arabe n'énonce en aucun que c'est l'argument de l'incommensurabilité de la diagonale qui a conduit ces adversaires à rejeter ce principe. Quant à la dernière grande difficulté, elle concerne la dernière lacune de ce traité (1012b30-31). En effet, l'absence de ce passage ne permet pas de connaître l'argument qu'Aristote oppose à la thèse de ceux qui soutiennent que « tout est parfois en repos et tout est parfois en mouvement ». Or, malgré la sollicitation de deux traductions pour ce passage, aucune des deux ne mentionne l'argument du premier moteur immobile qui démontre l'impossibilité d'une telle thèse.

Enfin, concernant le livre *Epsilon*, la première corruption pose réellement problème (1027a16-19), car l'absence de ce passage ne nous permet pas de saisir la règle qui permet d'identifier l'accident, à savoir que celui-ci se produit l'accident lorsque ce qui est sensé se produire le plus souvent ne se réalise. Par exemple, si un orage se produit en pleine canicule, cela est un accident, car ce n'est ni toujours ni le plus souvent que cela se produit.

Cependant, ces neuf corruptions ne posent pas uniquement problème pour quiconque voudrait saisir l'unité de ces différents chapitres, mais aussi pour Averroès. En effet, l'absence du passage dans lequel Aristote évoque l'apport de Socrate a poussé Averroès à réduire son apport uniquement à la philosophie de l'action, sans se douter qu'il est l'instigateur de la méthode inductive qui permet de définir en saisissant l'universel dans les choses. D'ailleurs c'est cette raison qui nous a conduit à soutenir qu'il ne connaissait pas directement le contenu du livre *Mu*, car si tel était le cas, il aurait su qu'Aristote dit exactement la même chose concernant Socrate au passage 4, 1078b24-25. Il en est de même pour la cinquième corruption, relative au passage dans lequel Aristote explique la genèse des Idées platoniciennes, car cette corruption, conjuguée à une mauvaise traduction du passage suivant ne lui a ni permis de

comprendre qu'il est question de la genèse des Idées, ni de comprendre que leurs principes, à savoir la dyade et l'Un, sont identiques à ceux des Nombres, car il pensait qu'il était plutôt question de l'espèce au sens aristotélicien. La sixième corruption (988a5-7) lui a également posé problème, car il n'a pas compris que la critique d'une manière multiple, illustrée par l'exemple de la table, suivi par celui du mâle a pour but de prouver à partir de l'évidence des choses sensibles que c'est la forme qui est dite multiple et la matière unique. Or, le commentaire que donne Averroès de l'exemple du mâle va à l'encontre de ce que Aristote a développée, puisqu'il identifie le mâle à l'idée, car tous les deux produisent le multiple, alors qu'Aristote critiquait la définition platonicienne d'une forme unique. Et enfin, la dernière corruption du livre *grand Alpha* (993a13-14) a également posé problème pour Averroès, car elle ne lui a pas permis de se rendre compte des véritables raisons qui ont poussées Aristote à rejeter les recherches des présocratiques sur les causes. En effet, il a pensé que la véritable cause réside essentiellement dans le fait qu'aucun des prédécesseurs d'Aristote n'a évoqué la cause finale, en renvoyant notamment à Socrate et à Platon.

Concernant le livre *Gamma*, Averroès ne parvient pas à surmonter aucune des quatre difficultés évoquées plus haut. En effet, l'explication conjecturale qu'il donne du passage 1011b30-31 montre qu'il n'a nullement réussi à saisir qu'il était question de l'exposition de l'argument de la divergence des sens qui est à l'origine du rejet du principe par les adversaires de bonne foi. C'est le cas également pour la deuxième difficulté (1012a14-15), qui ne lui a nullement permis de comprendre pourquoi l'introduction d'un intermédiaire entre les êtres impliquerait une régression à l'infini et l'existence de trois termes, c'est à dire l'être, l'intermédiaire et le non être, alors que le changement n'implique que deux contradictoires. Or, malgré l'intervention d'une deuxième traduction, il n'arrive pas à saisir le sens, puisque cette dernière ne mentionne pas ce qui est corrompu dans la version principale. Il en est de même pour la troisième difficulté, (1012b14-17) car même s'il a réussi à retrouver, grâce à une deuxième traduction, la deuxième thèse selon laquelle tout est faux, cette deuxième traduction ne lui a nullement permis de retrouver l'argument de l'incommensurabilité de la diagonale, nécessaire pour comprendre pourquoi certains adversaires du principe du tiers exclu soutiennent que tout est faux. Et enfin, la dernière lacune problématique du livre *Gamma* n'a pas été non plus surmontée, car Averroès n'a en aucun cas évoqué cette corruption alors, alors qu'il avait, comme nous l'avons dit deux traductions.

Toutefois, l'attitude d'Averroès à l'égard de la plupart des passages manquants demeure pour nous inexplicée, notamment pour ce qui concerne les corruptions des livres *Gamma* et *Epsilon*. En effet, nous savons qu'il n'avait aucune autre traduction pour le livre *Grand Alpha*, alors qu'il en avait deux pour chacun des deux autres livres. Or, malgré cela, seul deux des onze corruptions ont été secourues partiellement par une deuxième traduction, notamment pour ce qui concerne les passages 1011a30 et 1012a14-15. Pendant un certain moment, nous avons pensé que les deux traductions étaient incomplètes aux mêmes endroits, probablement parce que elles avaient été traduites à partir du même manuscrit. Pourtant, ce n'est absolument pas le cas, car il cite à la fin du livre *Gamma* une deuxième traduction qui diffère sensiblement de la traduction principale. Par exemple, lorsque nous lisons dans la traduction principale que le passage 1012a8 dit que : « *Il y aura un certain changement autre que la génération et la corruption* », Averroès cite une deuxième traduction qui dit « *Il y aura un certain changement entre la génération et la corruption* ». De la même manière, lorsque le passage 1012a32-33 est absent de la traduction principale, il fait intervenir une deuxième traduction partielle qui ne mentionne pas l'argument de l'incommensurabilité

de la diagonale : « *Quant aux autres, ils soutiennent que tout est faux* ». Il en est de même dans le premier chapitre du livre Epsilon, et plus précisément au passage dans lequel Aristote évoque l'objet dont traite la *Physique* Averroès cite une deuxième traduction, dont le contenu est complètement différent de la première. En effet, nous lisons dans la première que la physique a pour objet l'être immobile et non séparée, alors que dans la seconde il est dit que la physique traite de l'être non-immobile et non-séparé. Par conséquent, dire qu'Averroès ne remédie pas aux différentes corruptions parce que les deux traductions ont été faites à partir du même modèle grec est absolument insoutenable. C'est pourquoi, on demeure perplexe face à une telle attitude, car on reste sans réponse face à cette interrogation.

Outre ces corruptions, il existe un très grand nombre d'erreurs de traduction, dont le nombre s'élève à soixante-dix-huit erreurs. La plupart d'entre elles concernent le livre *grand Alpha*, qui a lui seul, comptabilise soixante-cinq, tandis que le livre *Gamma* en contient dix et le livre *Epsilon* deux. Toutefois, nous n'allons pas toutes les mentionner, notamment en ce qui concerne le chapitre neuf, car leur nombre est tellement important que cela dépasserait le cadre de cette conclusion, préférant renvoyer à notre troisième partie des Annexes où elles sont toutes répertoriées et comparées au texte établi par Mme A. Jaulin

Les erreurs du livre *grand Alpha* se répartissent de la façon suivante. Une au chapitre cinq, quatorze au chapitre six, treize au chapitre huit, trente-cinq au chapitre neuf, deux au chapitre dix.

L'erreur du chapitre cinq concerne le passage 987a27-28, dans lequel Aristote décide de mettre un terme au résumé qu'il donne des théories des présocratiques sur les causes, après avoir synthétisé la doctrine de Pythagore. Or, le traducteur en liant cette proposition à la critique de la cause formelle des Pythagoriciens évoque les concepts d'antériorité et de postériorité pour dire qu'il existe un certain nombre de choses qui sont dans cette situation, alors qu'il est simplement question de mettre un terme

Le chapitre six, relatif à l'exposition de la doctrine de Platon contient quatorze erreurs. Les trois premières concernent les passages 987a29-34 dans lesquels Aristote expose les influences de Platon. Tout d'abord, le traducteur confond les Pythagoriciens et les philosophes italiques, de sorte que Platon aurait été influencé à la fois par ces deux types de philosophies, puisque d'un côté, il a été influencé en grande partie par Pythagore, et de l'autre sa philosophie était en accord avec les philosophes italiques. Ce qui est complètement absurde, car Aristote a seulement voulu dire que Platon a certes été influencé par la doctrine de Pythagore, mais possède ses propres caractéristiques qui la distinguent de cette doctrine. Ensuite, il confond Cratyle et Démocrite, et qu'Héraclite aurait soutenu que c'est tous les êtres qui sont dans un flux permanent, alors que c'est uniquement les êtres sensibles qui sont caractérisés de la sorte.

Les onze autres erreurs sont relatives à l'exposition de la doctrine platonicienne des Idées et des nombres (987b14-988a16). La première erreur consiste à attribuer à Platon et à Pythagore cette thèse selon laquelle les nombres sont des intermédiaires (987b14-16), alors que pour ce dernier, les nombres sont les choses mêmes. Les trois suivantes sont relatives au passage 987b16-19 dans lequel Aristote expose ce qui distingue les nombres des sensibles et des Idées. D'abord, on apprend qu'il existe des sensibles qui sont corruptibles, et d'autres, qui sont éternels et immobiles ; que les



espèces sont multiples, et qu'il y a une espèce pour chaque chose. Ce qui est complètement absurde, car Aristote expose dans ce passage ce qui distingue d'une part les nombres des sensibles, et d'autre part, les nombres des Idées. En effet, les nombres différents des choses sensibles, car ils sont éternels et immobiles, et ils diffèrent des Idées, car ces dernières sont individuelle alors que les nombres sont multiples et parce qu'il n'existe qu'une Idée pour chaque classe de choses alors que le nombre est prédiqué sur plusieurs choses différentes. La cinquième erreur concerne le passage 987b22, dans lequel Aristote énonce le principe matériel et formel à partir desquels les Idées sont constituées, à savoir la Dyade indéfini et l'Un. Or, dans le texte arabe, c'est l'espèce qui serait engendré à partir de la dyade sous l'action de l'Un. Quant à la sixième erreur (987b23), on apprend qu'il existe un philosophe, on ne sait pas trop lequel, qui aurait soutenu que l'un est substance, si bien qu'Averroès assigne cette thèse aux atomistes. Or, il est explicitement question d'une thèse relative à Platon qu'Aristote assimile dans ce passage aux pythagoriciens du fait de l'identité de cette thèse.

Les trois erreurs suivantes sont relatives aux passages 987b25-32 dans lesquels Aristote distingue la doctrine de Platon de celle des pythagoriciens. Or, la traduction est d'une telle approximation que cette comparaison entre les deux doctrines a fait place à une exposition d'un certain nombre de thèses, introduites par la proposition : « *Il y a ceux qui posent* », et dont la première est incomplète, tandis que les deux autres sont fausses. Ainsi, on apprend qu'il existe des philosophes qui ont posé une « idée particulière » selon laquelle le principe matériel est double, que d'autres ont identifié les nombres au sensibles, tandis que d'autres ont posé le concept « d'espèce » afin de définir universellement les choses. Or, Aristote a seulement voulu dire dans cette première thèse que même si Platon est d'accord avec les Pythagoriciens pour poser le concept d'infini comme cause matérielle, il s'en distingue car cet infini est pour lui double, puisqu'il est constitué de la dyade du grand et du petit. En outre, la deuxième thèse est fautive, car Aristote renvoie à Platon qui posent les nombres en dehors des sensibles et ne les identifie en aucun cas aux sensibles. Et enfin, personne n'a posé le concept « d'espèce » pour définir universellement les choses, si ce n'est Aristote lui-même. Or, ce concept n'est rien d'autre que le concept « d'Idée » qui est une abstraction de l'esprit à laquelle il est arrivé grâce au progrès accompli en logique et initiés par la méthode inductive de Socrate (987b30-32). Quant aux deux dernières erreurs, relatives à Platon, elles sont des plus étranges. En effet, on apprend que le résumé que vient de faire Aristote sur la doctrine de Platon a été puisé dans un livre que Platon aurait écrit et qui s'intitulerait « *Les Recherches* », alors qu'en réalité, Aristote ne faisait que conclure son exposé sur cette doctrine (988a8). Et enfin, Platon aurait assigné la cause du bien à chacun des deux principes et qu'il est parvenu à cette Idée lorsqu'il recherchait les principes des êtres, ce qui est complètement absurde. Or, Aristote a seulement voulu dire Platon a assigné à chacun des deux principes la cause du bien et du mal, c'est à dire la cause du mal au principe matériel et celle du bien au principe formel, et que cette idée n'a rien d'originale, puisque plusieurs présocratiques ont déjà établi une telle identification (988a14-16).

Le chapitre huit, relatif à la critique des doctrines des présocratiques sur les principes contient treize erreurs. La première des trois erreurs relative aux doctrines des physiologues concerne le passage (988b30-34), dans lequel Aristote affirmait tous les physiologues ont posé comme principe un élément corporel, à l'exception de la terre, et que par conséquent il est impossible de déterminer quel est l'élément premier si on ne tient pas compte de la génération mutuelle des quatre éléments (988b3-4). Or, le texte

arabe nous apprend pour ce même passage que les trois éléments s'engendraient les uns des autres, à l'exception de la terre et que cette génération mutuelle entre ces trois éléments n'était valable qu'à l'état primitif des choses, car cette sorte de génération ne peut s'appliquer pour les êtres sensibles. Ce qui est encore plus absurde, c'est la troisième erreur, puisque le texte nous dit qu'il existe des présocratiques qui ont soutenu la terre comme élément à cause précisément de la grosseur de ses parties. Pourtant c'est le contraire qu'il faut soutenir, aucun présocratique n'a soutenu une telle position à cause précisément de la grosseur de ses parties (989a24-25). Et enfin, alors que dans le passage 989b21-33, Aristote reproche aux physiologues de n'avoir recherché que les causes de la substance sensibles, nous lisons dans le texte arabe qu'Aristote met un terme à cette critique, en estimant suffisant ce qu'il a dit au sujet de la substance sensible.

Les trois erreurs suivantes sont relatives à la critique de la doctrine d'Anaxagore. La première d'entre elles intervient au passage 989b2-4, puisque dans le texte arabe, Aristote reprocherait à Anaxagore d'avoir posé comme principes les homéomères parce que ce ne sont pas les petites parties qui peuvent être la cause du mélange des choses. Or, Aristote ne fait qu'énoncer dans ce passage la deuxième conséquence qui résulte d'une telle position. En effet, si on admet que tout est mélangé, cela implique que les choses étaient séparées au départ, et qu'en outre, que toutes les essences seraient mélangées, de sorte que l'essence du blanc serait mélangée avec celle du grammairien, et celle du triangle avec celle du chat. Pourtant, la lecture de ce même passage dans l'édition arabe ne restitue en aucun cas ce sens. La deuxième erreur, quant à elle, concerne le passage 989b6-7, dans lequel Aristote souligne l'originalité du principe d'Anaxagore, car il est le premier des présocratiques à avoir posé un concept abstrait comme principe. Or, le texte arabe de ce même passage, dit une chose complètement étrange, que ce celui, dont la finalité est de rechercher le vrai, parviendra nécessairement à ce but. Et enfin, pendant qu'Aristote clôture sa critique de la doctrine d'Anaxagore au passage 989b19-20 en rejetant d'une part ces explications qu'il juge obscures et irrationnelles, et d'une part, en mettant en avant le caractère contemporain de son principe, le texte arabe fait allusions aux philosophes qui ont mentionnés et dont les raisonnements sont jugés inintelligibles par Aristote, si bien qu'il est absolument difficile de voir qu'il s'agit toujours d'Anaxagore.

Les quatre dernières erreurs de ce chapitre huit concernent la critique de la doctrine pythagoricienne. La première intervient au passage 989b29-30 dans lequel Aristote compare les recherches pythagoriciennes à celles de ces devanciers. En effet, le texte arabe nous dit seulement que les pythagoriciens ont utilisé des principes différents, ce qui est loin de reconstituer le sens de cette proposition, car Aristote affirme que contrairement aux physiologues, les pythagoriciens ont utilisé des principes plus abstraits et plus éloignés des sens, de sorte qu'il serait possible de parler de progrès dans la recherche des principes des êtres. En outre, pendant qu'Aristote reproche à ces mêmes pythagoriciens de n'avoir appliqué ces principes qu'aux choses sensibles alors qu'ils conviennent davantage aux êtres (990a7-9), le texte arabe nous apprend, d'une manière très vague, que ces derniers ont élaboré un certain nombre de raisonnements sur les principes. La troisième erreur concerne le passage 990a7-9 dans lequel Aristote reproche aux pythagoriciens l'impossibilité d'engendrer le mouvement à partir de principes immobiles tels que la limite et l'illimité. Or, à la place de cette objection, nous lisons dans le texte arabe qu'il existe deux types de mouvement, sans préciser lesquels. Enfin, la dernière erreur concerne le passage 990a15-16, puisqu'il est dit que les pythagoriciens ne se sont exprimés ni sur la nature du substrat ni sur celle du pair et de

l'impair, alors qu'Aristote ne fait que formuler une autre objection dans laquelle il le reproche de ne pas avoir expliqué comment la génération et la corruption peuvent avoir lieu sans mouvement, étant donné que leurs principes sont immobiles.

Concernant le chapitre neuf, c'est le plus problématique de tous, tellement les erreurs de compréhension et de traduction sont très nombreuses (soixante-quatre erreurs), si bien que certains passages sont tout simplement inintelligibles. Par quelques unes des multiples erreurs qu'on pourrait citer, il y a celle qui intervient dès le début du chapitre 990b3-4 dans lequel Aristote reproche à Platon d'avoir posé une Idée pour tout y compris pour les accidents, si bien que le nombre des Idées serait supérieur à celui des êtres. Or, ce même passage dans le texte arabe n'évoque pas cette idée de supériorité mais plutôt d'égalité de sorte qu'il y a autant d'êtres que d'Idées. Ensuite, alors qu'Aristote s'apprête à énoncer les deux arguments qu'il estime être les plus pertinents pour démontrer l'existence des Idées (990b15), à savoir l'argument des relatifs et du troisième homme, nous lisons dans le texte arabe qu'il est question de l'évocation des philosophes qui sont « *les plus rigoureux dans leurs arguments* », si bien qu'Averroès était convaincu que l'argument des relatifs était une critique adressée à Platon, puisqu'il soutient que le relatif n'existe pas par soi. En outre, après avoir exposé les cinq arguments soutenus par les platoniciens pour démontrer l'existence des Idées, Aristote tire la conséquence de ces arguments, à savoir que les principes des Idées que sont la dyade et l'un ne seront plus principes, puisque c'est la dualité qui est affirmé de la dyade et c'est le nombre qui est affirmé de la dualité qui seront principes (990b18-19). Or, le traducteur évoque le concept « d'unité » qui va remettre en cause tous les arguments qui sont en faveur des espèces, ce qui est complètement absurde. Il se trompe également lorsqu'il est question du passage 990b27-28, car là où Aristote concède aux platoniciens que même si on admet l'existence des Idées, il ne devrait y avoir que des Idées des substances, le traducteur nous dit une chose totalement étrange, à savoir que si les Idées mélangées, il y a nécessairement des Idées séparées. Même le passage sur Anaxagore et Eudoxe est erroné (991a16-19), car le traducteur nous apprend que ces derniers ont soutenu la thèse selon laquelle il est facile de converger le multiple vers l'un, alors qu'Aristote soutenait qu'il est facile de rassembler beaucoup d'arguments contre cette théorie du mélange selon laquelle chaque chose acquiert son caractère et sa substance grâce à la domination exercée par l'une des homéomères sur l'infinité des homéomères existants dans chaque chose. En enfin, parmi l'une des dernières absurdités que nous pouvons citer, il y a celle qui est relative au passage 991b12-13. En effet, alors qu'Aristote affirme l'impossibilité pour les nombres d'être causes des sensibles, qu'ils soient éternels ou sensibles, le texte arabe nous dit que les nombres ne sont d'aucune utilité si les uns sont éternels et les autres non, comme s'il fallait qu'ils soient du même genre pour que leurs relations causales puissent s'exercer sur les êtres sensibles.

Le chapitre dix n'en est pas non plus exempt, car nous avons observé deux erreurs. La première intervient au passage 993a15-16, dans lequel Aristote explique les raisons pour lesquelles les doctrines des anciens ont été rejetées, à savoir une première philosophie jeune, sans maîtrise qui ne possédait pas tous les moyens formels pour établir une véritable enquête rationnelle et irrécusable sur les choses. Or, au lieu « d'une première philosophie », le traducteur rend cette expression par « philosophie première qui est à même d'étudier tous les êtres ». Ce qui va complètement altérer le sens de cette proposition, car on ne comprend pas ce que cette philosophie première viendrait faire au milieu d'une explication sur la défaillance des systèmes anciens. Enfin

la dernière intervient à la fin de chapitre, car au moment où Aristote décide de mettre un terme à cette investigation et envisage de passer à l'examen des apories relatives à la science des causes (993a24), nous lisons complètement autre chose dans le texte arabe, puisque Aristote envisagerait de reprendre ultérieurement cette enquête sur les doctrines de ses prédécesseurs. Ce qui est une façon très étrange de clôturer ce chapitre, car on ne comprend pas ce qu'il pourrait dire d'autre tellement cette enquête semble exhaustive.

Concernant le livre *Gamma*, nous avons dénombré dix erreurs. La première intervient au passage 3, 1005b5-7 dans lequel Aristote conclut qu'il appartient au philosophe qui étudie la nature dans son ensemble d'étudier également les principes du raisonnement. Or, l'étude de l'ensemble de la nature est remplacée dans le texte arabe par l'étude « *des choses les plus élevées de toutes les substances* », de sorte que ce qui est au dessus de toutes les substances est la substance première, c'est à dire Dieu. En outre pendant qu'Aristote affirme qu'il faut connaître et posséder le principe de non-contradiction avant de posséder une quelconque connaissance (3, 1005b15-17), le texte arabe dit que celui qui connaît l'être doit tenir compte de ce principe. La troisième erreur intervient au passage 4, 1006a17-18, dans lequel Aristote affirme que la première chose qu'il faut demander aux adversaires du principe de non-contradiction n'est pas d'affirmer ou de nier mais de signifier quelque chose. Or, nous lisons que ces mêmes adversaires doivent soit affirmer soit nier quelque chose. D'ailleurs, même si cette proposition qui figure à la fin du texte a été reprise au début du texte onze, elle n'a nullement été commentée par Averroès, alors qu'il est rare que ce dernier laisse une proposition sans la commenter. La quatrième erreur concerne le passage 5, 1007a30-31, dans lequel il est dit que si l'être de l'homme contient l'être du non-homme ou ce qui n'est pas un homme, il sera impossible de définir, puisqu'on inclurait les accidents dans les définitions. Pourtant, nous lisons dans le texte arabe que si une chose possède ce qui appartient à l'essence de l'homme, ce qui possède l'essence du non homme ou ce qui n'est pas un homme, appartient à quelque chose d'autre. La cinquième concerne le passage 4, 1008a6-7, dans lequel Aristote affirme que celui qui soutient que tout est vrai n'est pas dans le vrai mais qu'il l'est davantage que celui qui soutient qu'une chose est ainsi ou non ainsi, son jugement sera vrai et ne sera pas en même temps non vrai. Or, le texte arabe dit absolument l'inverse, à savoir que son jugement sera vrai et non vrai. La sixième erreur intervient au passage 1009b22-23 dans lequel Aristote énonce la cause pour laquelle les adversaires du principe de non-contradiction soutiennent en même temps les contradictoires, à savoir ce qu'ils voient dans les sensibles. Or, le texte arabe de ce même passage dit exactement l'inverse, puisque la raison de soutenir les contradictoires viendrait du fait qu'ils se sont détournés des sensibles. La septième, quant à elle, elle est relative au passage 1009b7-9 dans lequel Aristote évoque l'un des arguments qui ont incité Protagoras à soutenir que la vérité réside dans ce qui apparaît, à savoir que beaucoup d'animaux perçoivent au sujet d'une même chose des impressions contraires aux nôtres. Or, le traducteur rend cet argument d'une manière tellement approximative qu'il est dit que les choses apparaissent à tous les hommes (nous et beaucoup d'animaux) contraires à ce qu'elles sont. Ce qui est complètement absurde, puisque le but de cet argument est de montrer que les hommes ont selon Protagoras des perceptions contraires au sujet d'une même chose, si bien qu'il est difficile de dire lequel dit vrai et lequel dit faux. La huitième erreur concerne le passage 5, 1010a15-18 dans lequel Aristote concède aux adversaires du principe de non-contradiction qu'ils ont en quelque sorte raison de ne pas affirmer l'être sur les sensibles sauf qu'une telle position est contestable. Pourtant la version arabe de ce passage dit

qu'il est possible de tenir un discours vrai sur les choses. Ce qui en soi n'est pas faux, excepté que cela n'a aucun lien avec le sens de ce passage. La neuvième erreur intervient lorsqu'Aristote formulait la définition du vrai (7, 1011b22-27), car alors que le vrai consiste à soutenir que le non-être n'est pas et que l'être est, le texte arabe nous apprend que le vrai consiste dans l'affirmation de l'existence du non-être. Et enfin, la dernière erreur concerne le passage 1011b33-35 dans lequel le traducteur dit absolument le contraire de ce que nous connaissons de ce passage, à savoir qu'il n'y a pas de changement vers les opposés ou les intermédiaires, alors que précisément il n'y a de changement que vers les opposés et les intermédiaires.

Quant au livre *Epsilon*, j'ai remarqué deux erreurs importantes. La première intervient au passage 1025b25-28, dans lequel est énoncé l'objet de la physique. Cette science traiterait, selon le texte arabe, des substances non séparées mais immobiles, ce qui est complètement absurde, car cela impliquerait que les mathématiques et la physique étudient un objet identique, Or, Aristote nous dit un peu plus loin dans le texte que la physique a pour objet la substance non séparée et mobile. La deuxième erreur, quant à elle, intervient au passage 1026a25-27, dans lequel Aristote établit un raisonnement par analogie entre la science de l'être et les mathématiques afin de montrer que le rapport qu'entretient la science universelle avec ses parties est semblable au rapport des mathématiques universelles avec les mathématiques particulières. Or, ce raisonnement est rendu d'une telle manière qu'il est plutôt question d'une analogie entre la science universelle et les mathématiques particulières, ce qui est complètement inapproprié avec la finalité de ce passage.

Par conséquent, si nous faisons la somme de toutes les corruptions et de toutes les erreurs de traduction, il est clair que notre texte arabe est loin de correspondre à ce que nous connaissons de ces mêmes traités, si bien qu'il serait impossible de retrouver la pensée d'Aristote. Or, c'est ce qui s'est précisément produit pour Averroès, car la plupart de ses commentaires concernant ces lacunes sont faux, notamment en ce qui concerne *grand Alpha*. Quoi de plus logique dirions-nous, car contrairement aux autres chapitres, il n'avait aucun moyen pour vérifier le bien fondé de ce qu'il lisait, de sorte qu'il était pour ainsi dire, pieds et poings liés pour reprendre l'expression de Mr Brague. C'est pourquoi, je me contenterai seulement de souligner quelques uns des égarements d'Averroès, car leur énumération dépasserait le cadre d'une simple conclusion, renvoyant ainsi à notre troisième étude, consacrée à l'examen des différentes erreurs de traduction et leur conséquence sur le commentaire d'Averroès. Toutefois, avant d'énumérer quelques unes de ses erreurs, on ne peut pas ne pas souligner son mérite de vouloir expliquer systématiquement ces différents passages erronés en ayant toujours en vue la doctrine d'Aristote, si bien que même lorsqu'il est question d'une simple exposition des différentes doctrines des anciens philosophes, Averroès lui donne toujours une extension aristotélicienne.

Concernant la cinquième erreur qui intervient au passage 987b14-16, dans lequel Aristote expose la distinction platonicienne des nombres par rapport aux sensibles et aux Idées, et que le traducteur a rendu par l'affirmation selon laquelle il existe des sensibles corruptibles et d'autres éternels, elle a été expliquée par Averroès par le concept aristotélicien de « l'espèce » pour montrer cette part d'éternité qui existe dans les êtres sensibles. C'est toujours par ce concept qu'il explique la deuxième erreur de ce passage lorsqu'il était question de montrer le caractère individuel des Idées par opposition aux nombres, Or, la mauvaise traduction de ce passage, conjuguée à la traduction du concept de « forme » par celui de « l'espèce » a incité Averroès à penser

que cette assertion est une objection d'Aristote contre la forme platonicienne, puisque le concept « d'espèce » est la seule notion qui peut être prédiquée sur le multiple et qu'elle est la cause qui permet de connaître la quiddité des êtres. C'est également par ce concept qu'il explique l'erreur qui intervient au passage 987a22, dans lequel Aristote identifie le genèse des nombres (la dyade indéfinie et l'Un) à celles des Idées, puisque ces derniers sont engendrées par l'action de l'Un sur la Dyade. Or, Averroès est convaincu qu'Aristote avait pour but de montrer la différence entre l'individu et l'espèce. Et enfin, il était convaincu que le quatrième argument qui prouve l'existence des Idées, à savoir l'argument des relatifs (990b15-16) est un argument contre l'existence des Idées, car il expliquait que le relatif n'a aucune existence en soi et qu'il n'existe que par relation.

En outre, les erreurs relatives à la critique aristotélicienne des doctrines des présocratiques témoignent de sa méconnaissance de leurs doctrines. En effet, Il ne remet pas en cause l'erreur selon laquelle il existe des présocratiques qui ont posé la terre comme principe à cause de la grosseur des parties (989a5), puisqu'il se contente seulement de critiquer une telle position, alors que dans son commentaire au début du chapitre huit il a affirmé que personne n'a posé la terre comme élément. De plus, l'erreur qui survient au passage 989b2-3 dans lequel Aristote énonce la deuxième conséquence du concept de « mélange », à savoir le mélange de toutes les essences, n'est pas surmontée, car il s'est seulement contenté de dire que les plus petites parties ne peuvent en être la cause. Il ne surmonte pas non plus l'erreur relative au passage 989b 19-20 dans lequel Aristote conclut son examen sur la doctrine d'Anaxagore en montrant ses défauts et son originalité, car Averroès considérait que ce passage est une allusion à tous les présocratiques, qui n'ont posé qu'une cause matérielle. Il en est de même pour l'erreur relative au passage 989b29-31, dans lequel Aristote montre l'aspect novateur des principes des pythagoriciens par rapport aux premiers physiologues et que le traducteur a seulement qualifié de « différents ». Or, Averroès a accentué cette erreur, en montrant le caractère inefficace et inapproprié de ces principes pour expliquer les choses sensibles. En outre, la proposition dans laquelle Aristote reproche aux Pythagoriciens de n'avoir cherché qu'à expliquer les êtres sensibles alors qu'ils pouvaient parfaitement s'appliquer à l'autre genre de l'être (990a6-9), et que le traducteur a rendu par l'énonciation de deux types de mouvements, Averroès montre l'impossibilité du mouvement si ce dernier a pour contraire des principes numériques. La première erreur de traduction du chapitre dix (993b15-17) est également mal interprétée, car c'est de philosophie première qu'il parle lui assignant l'étude de toutes les substances et particulièrement la première d'entre elles, alors qu'Aristote ne faisait qu'expliquer les insuffisances des premières philosophies.

Toutefois, le constat devient plus critique lorsqu'il s'agit des erreurs relatives aux chapitres pour lesquelles Averroès avait deux traductions. En effet, malgré la sollicitation d'une deuxième traduction qui confirme l'objet de la physique, à savoir l'étude des substances non séparées et mobiles (1025b25-28), Averroès garde ce qu'il lit dans la traduction principale, à savoir, que la physique a pour objet l'étude des substances non séparées et immobiles. Il ne surmonte pas non plus la deuxième erreur où la mathématique universelle est confondue avec la science de l'être en tant qu'être, alors que le but d'Aristote dans ce passage est de montrer que le rapport que les mathématiques universelles entretiennent avec les mathématiques particulières est semblable au rapport qu'entretient la science universelle avec ses parties.

C'est pourquoi, quelques interrogations demeurent au sujet de ces erreurs d'interprétation, car s'il est manifeste que ces erreurs montrent qu'Averroès ne connaissait pas parfaitement les doctrines des présocratiques et encore moins celle de Platon, on se demande s'il n'aurait pas été possible de les surmonter. En effet, même si certaines thèses des présocratiques sont altérées, Aristote les a évoquées à différentes reprises dans ses traités, notamment dans la *Physique* et dans *De la génération et de la corruption*. Or, ces traités étaient non seulement disponibles en arabe mais également commentés par Averroès lui-même sous différentes formes. Le constat est le même pour la doctrine de Platon exposée au chapitre neuf du livre *grand Alpha*, car toute la critique aristotélicienne de la théorie des Idées et des Nombres a été reprise dans le livre *Mu*. Pourtant, ce livre a été, comme nous l'avons, traduit à trois reprises et Averroès connaissait son contenu étant donné le résumé qu'il en donne dans son prologue au livre *Lambda*. Or, même s'il a fait le choix de ne pas le traduire, pourquoi n'a-t-il pas consulté ne serait-ce que les chapitres 4-5 qui reprennent une grande partie du contenu du chapitre neuf, puisqu'il a bien dû se rendre compte que certains passages sont complètement intelligibles ?

C'est le même constat que nous faisons pour la plupart des corruptions et des erreurs de traductions des livres *Gamma* et *Epsilon*, car en dépit de l'existence des deux traductions, Averroès n'a surmonté que deux des dix corruptions, passant sous silence la plupart d'entre elles. Or, comme nous l'avons vu plus haut, les deux traductions n'ont pas été faites à partir du même texte grec, puisqu'elles présentent des divergences. Pourtant, ce qui aurait pu être un avantage qui aurait été mis à profit pour combler les corruptions du texte a été négligé. C'est pourquoi, nous sommes surpris par un tel choix et nous sommes dans l'incapacité de l'expliquer, à moins de retrouver un jour cette deuxième traduction.

Autrement dit, nous sommes très loin d'avoir épuisé tout ce qu'il y a à dire sur ce travail. Je suis même enclin à soutenir que ce n'est qu'une ébauche, qui, soit dit en passant, est très perfectible, tellement ce commentaire peut faire l'objet d'études passionnantes et passionnées. Pour ne citer que quelques uns des objets d'étude possibles, il serait intéressant d'étudier les passages où Averroès s'éloigne d'Aristote afin de comprendre les raisons de cet éloignement, même si je suis convaincu que les raisons sont à chercher dans la doctrine aristotélicienne, quand bien même il est «à l'extrême de l'éloignement» pour certains passages, car à aucun moment je n'ai décelé une quelconque doctrine ou un quelconque intérêt personnel qui l'aurait incliné à adopter telle ou telle position. C'est le cas notamment lorsqu'on lui reproche d'avoir assigné à la *Métaphysique* l'étude de la première substance, à savoir Dieu, de sorte qu'il n'est ni plus ni moins qu'un simple néoplatonicien qui aurait interprété Aristote à sa manière. Or, une telle position trouve sa source dans le passage 1015b13 du livre *Epsilon* et dans les chapitres 6-8 du livre *Lambda*, si bien qu'il serait difficile de ne pas admettre ce constat. En outre, toutes les erreurs de traduction mériteraient d'être étudiées en elles-mêmes, ne serait-ce que pour montrer cette volonté d'Averroès de les commenter systématiquement en faisant appel au corpus aristotélicien, si bien que même lorsque le traducteur s'éloigne complètement du texte, Averroès leur donne systématiquement une extension aristotélicienne. En outre, la manière avec laquelle Averroès commente les présocratiques et Platon ne doit pas être négligée. En effet, il serait intéressant de comparer ce qu'il dit dans le livre *grand Alpha* avec ces autres textes afin de déterminer son véritable degré de connaissance de leurs doctrines. Et enfin, les quelques commentaires que nous lisons en *Gamma* et *Epsilon* sur la physique peuvent être mis à profit afin d'étudier ce rapport qu'elle entretient avec la

métaphysique, car si nous avons coutume de considérer que ces deux disciplines se distinguent par la nature de leurs objets respectifs, elles ne sont pas si éloignées que cela. En effet, cette distinction est réduite chez Averroès à un simple point de vue puisqu'elles étudient un même objet mais d'un point de vue différent, alors que le passage 1026a14-16 du livre *Epsilon* établit une différence d'objet.

J'espère sincèrement que ce travail donnera naissance chez d'autres chercheurs à cette émulation qui a été la mienne depuis plusieurs années maintenant, afin de poursuivre ce que j'ai entrepris, car en dépit de tout ce qu'on peut reprocher à la version arabe de la Métaphysique, ce texte accompagné du commentaire d'Averroès mérite, quoi qu'on dise, d'être connu.





# APPENDICE



## Quelques résultats de recherche

L'objet de ce présent travail s'articule autour de trois études<sup>1</sup> : étude de la structure et du contenu de la *Métaphysique* arabe, étude des différentes lacunes des quatre livres traduits et leurs conséquences sur le commentaire d'Averroès et une étude des erreurs de traduction et leurs conséquences sur le commentaire d'Averroès .

L'étude du texte arabe de la *Métaphysique*, contenu dans le *Grand commentaire* d'Averroès nous a révélé un certain nombre de divergences, tant au niveau de la structure que du contenu. Tout d'abord, il ne contient que onze des quatorze livres qui ordonnent habituellement la *Métaphysique*, soit l'absence des livres *Kappa*, *Mu* et *Nu*. De plus, *petit Alpha* est placé en première position, alors qu'il est communément admis que c'est à *grand Alpha* que revient cette position. Et enfin, *grand Alpha* est incomplet, puisqu'il ne contient que quatre des dix chapitres qui composent habituellement ce livre<sup>2</sup>. Pourquoi donc ces divergences ? Existe-t-il une origine occidentale ou orientale à cette version ? Est-ce qu'elle relève d'un choix délibéré propre à Averroès ?

Par ailleurs, notre travail de traduction des livres *petit Alpha*, *Grand Alpha*, *Gamma* et *Epsilon*, nous a révélé que ces livres sont incomplets à divers endroits, puisque nous avons rencontré à dix-huit reprises l'expression « *manque en grec* »<sup>3</sup>. Or, de telles lacunes risquent fortement de nuire à la compréhension de l'unité doctrinale des différents textes, et de remettre en cause toute tentative de commentaire. Par conséquent, quelle est l'ampleur de ces lacunes ? Quelles sont leurs conséquences sur le commentaire d'Averroès ? C'est pourquoi, il est nécessaire d'étudier toutes ces interruptions afin de déterminer dans un premier temps si elles remettent en cause l'unité du contenu doctrinal de chacun des quatre livres, et juger ensuite de leurs conséquences sur le commentaire d'Averroès. En effet, comment peut-on juger de la pertinence et de l'intelligibilité du propos sans avoir au préalable étudié la nature du texte commenté.

---

<sup>1</sup> Ces quatre études ne reflètent en aucun cas tous ce qu'on peut dire sur le commentaire d'Averroès et sur le texte arabe de la *Métaphysique*. En effet, parmi les différents points qui mériteraient d'être développés et approfondis, nous pouvons citer Averroès et les présocratiques ; la lecture de Platon par Averroès ; la critique de la métaphysique avicennienne dans le *Grand commentaire* ; la critique de la doctrine des Asch'arites ; ce qui reste de la *Métaphysique* d'Aristote dans le *Grand commentaire* ; le rapport entre la physique et la métaphysique... Or, l'étude de tous ces points dépassent le cadre d'une traduction commentée. C'est pourquoi, ces quatre études permettraient d'avoir un aperçu de l'état de la version arabe de la *Métaphysique* et ses conséquences sur le commentaire d'Averroès.

<sup>2</sup> En effet, le livre *grand Alpha* ne commence qu'à la fin du chapitre cinq (987a6), et s'interrompt à nouveau à la fin du chapitre six pour ne reprendre qu'au début du chapitre huit.

<sup>3</sup> Voir la deuxième partie des Annexes, consacrée à répertorier toutes les lacunes signalées dans le texte arabe ainsi que les passages manquants.

Outre ces lacunes, nous avons constaté un certains nombres d'erreurs de traduction, dues essentiellement à une mauvaise lecture du grec et à une méconnaissance de certaines doctrines. Ces erreurs concernent principalement le livre *grand Alpha*, qui contient à lui seul soixante-cinq erreurs. Or, de telles erreurs ne sont pas sans conséquence pour quiconque souhaiterait connaître la pensée d'Aristote sur les principes, sur les doctrines des présocratiques et sur la critique de la doctrine platonicienne des Idées et des Nombres. C'est pourquoi, nous avons pris le parti de consacrer une étude à la plupart<sup>1</sup> de ces erreurs afin de déterminer leurs conséquences sur notre compréhension de la critique aristotélicienne des doctrines des anciens et déterminer ensuite si Averroès parvient à les surmonter.

---

<sup>1</sup> Les erreurs du chapitre neuf au même titre que les erreurs du livre *Gamma* n'ont pas été étudiées, car cela dépasserait le cadre d'un simple article. En effet, toutes ces erreurs pourraient faire l'objet d'un travail de recherche beaucoup plus approfondi que celui qui est mené ici, car le but est seulement d'en donner un aperçu. Pour une vision exhaustive de toutes ces erreurs, voir la troisième annexe.

## Appendice 1 : Contenu et structure du texte arabe de la *Métaphysique*

### I. Les origines d'une *Métaphysique* à onze livres

Lorsqu'on parcourt l'ensemble du *Grand commentaire* d'Averroès, on se rend vite à l'évidence qu'il comporte certaines caractéristiques qui le distinguent de toutes les éditions occidentales. En effet, il n'est question que de onze des quatorze livres qui composent d'ordinaire ce traité. De plus, c'est *petit Alpha* qui occupe la première position, alors que cette place est d'ordinaire réservée à *grand Alpha*. En outre, ce dernier livre est amputé de quatre chapitres, puisque le texte ne commence qu'à la fin du chapitre cinq pour omettre ensuite tous le chapitre sept. Or, lorsqu'on s'intéresse d'une façon générale à l'histoire de la transmission du traité d'Aristote, il est établi que la forme que nous lui connaissons aujourd'hui est le résultat de plusieurs évolutions. C'est pourquoi, cette première étude a pour objet d'interroger l'histoire de la réception du texte afin de déterminer si les caractéristiques de cette *Métaphysique* arabe ne correspondent pas à l'une des périodes qui témoignent de son évolution, qu'elle soit occidentale ou orientale.

#### 1- La tradition occidentale

Lorsque nous évoquons le traité d'Aristote sur la *Métaphysique* ou nous le voyons dans les étales des librairies, on a le sentiment qu'il a été composé comme tous les livres modernes par un auteur qui a pris soin de structurer sa pensée, de l'ordonner suivant un fil conducteur logique, où l'ordre des différents livres viendrait apporter une réponse progressive à une problématique déterminée, et témoignerait d'un cheminement intellectuel strict et rigoureux. Pourtant, il n'en n'est rien, car ce qui semble être un traité n'est en réalité qu'apparence. C'est un ensemble de notes de cours, qui couvrent plusieurs périodes de l'évolution de sa pensée. Ce semblant d'unité a été l'œuvre d'éditeurs postérieurs qui ont pris soin de rassembler sous forme de traité ce qui fut jadis un ensemble de notes au point que diverses thèses diverses et variées ont vu le jour sur le même texte<sup>1</sup>, si bien qu'il est difficile d'entrevoir, pour quiconque

---

<sup>1</sup> Voir l'excellent résumé d'A. Stevens *Aristote, L'ontologie d'Aristote au carrefour du réel et de l'irréel*, Paris, Vrin, 2000, p. 11-17.

voudrait lier les différentes parties entre elles, cette unité doctrinale<sup>1</sup>, qui par définition devrait caractériser toute œuvre philosophique.

Or, c'est à partir de cette tradition occidentale évolutionniste que nous commencerons notre enquête afin de voir s'il existe une quelconque filiation entre notre *Métaphysique* à onze livres et l'une des périodes du texte d'Aristote. En effet, cette évolution est confirmée par trois catalogues qui ont été publiés en 1870 par V. Rose au tome 5 de l'édition Bekker. Le premier catalogue est celui de Diogène Laërce dans lequel aucune mention n'est faite au sujet de la *Métaphysique* si ce n'est le livre *Delta* (n° 36) qui est mentionné sous le titre « *le livre sur les acceptions multiples*<sup>2</sup>. Le deuxième catalogue est celui d'Hésychius de Milet dans lequel il est question d'une *Métaphysique* à neuf livres (n° 154) et d'une *Métaphysique* à dix livres (n° 111). Le troisième catalogue est celui de Ptolémée de Rome qui mentionne une *Métaphysique* à treize livres. Ce qui correspond donc à une première édition qui ne contenait que dix livres, ABGEZHOMN<sup>3</sup>, et qui aurait été établie par l'école d'Eudème de Rhodes et semblait être de rigueur au 3<sup>e</sup> siècle avant J.-C. Une deuxième édition, enrichie

---

<sup>1</sup> Pourtant, Mme A. Jaulin est parvenue à surmonter toutes les contradictions du texte en établissant une certaine unité doctrinale entre les différents traités. *Eidos et Oussia, de l'unité théorique de la Métaphysique d'Aristote*, Paris, Klincksieck, 1999.

<sup>2</sup> C'est sous ce même titre qu'Aristote fait allusion à ce livre dans les livres Epsilon (4, 1028a4) et Dzêta : « *L'être se prend en de multiples sens, suivant les distinctions que nous avons précédemment faites dans le livre des acceptions multiples* », Z, 1, 1028a10-11, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1986, p. 347. Nous retrouvons la même référence dans la traduction d'A. Jaulin : « *L'être se dit en plusieurs sens, selon les distinctions que nous avons faites auparavant dans le livre sur la pluralité des sens* », p. 233. Il en est de même pour le texte arabe : « *L'être se dit de plusieurs manières selon ce que nous avons d'abord distingué dans le livre, dans lequel nous avons évoqué les différentes manières selon lesquelles une chose est dite* », T, 1, 12-13, p. 745.

<sup>3</sup> Toutefois, il faut nuancer notre propos, car même si on admet communément cet ensemble, plusieurs auteurs ont rejeté certains de ces livres en les considérant comme inauthentiques. Même si ce n'est nullement le lieu ici, il est intéressant d'évoquer les positions de certains commentateurs. Par exemple, P. Natrop a nié l'authenticité du livre *Epsilon* pour plusieurs raisons. Le chapitre 1 serait inauthentique, car il est absolument contradictoire d'identifier la science de l'être en tant qu'être à la « science théologique ». En outre, dire que l'être en tant qu'être est l'objet de cette science constitue une régression par rapport à la primauté de la substance qui est clairement formulée au livre *Gamma*. Et enfin, si la substance est première, pourquoi ranger les mathématiques parmi les sciences théoriques, alors qu'elles ne traitent pas des substances. P. Natrop, « *Thema und disposition der aristotelischen Metaphysik* », *Philosophische Monatshefte*, 24, 1888, p. 37-65. E. Martineau quant à lui soutient que c'est l'ensemble du livre *Epsilon* qui est faux et qu'il a été rajouté par un éditeur postérieur pour relier les livres qui le précèdent avec ceux qui le suivent. E. Martineau, « *De l'inauthenticité du livre E de la Métaphysique d'Aristote* », *Conférence*, n. 5, 1997, p. 445-509. Quant au livre *Lambda*, à l'exception d'Hamelin, la plupart des penseurs modernes, tels que Bonitz, Ross et Jaeger, soutenaient que ce traité est un traité indépendant, dont l'objet est de prouver l'existence d'un moteur éternel et immobile de l'univers.

par les livres D, K, L, que les spécialistes situent entre le 3<sup>e</sup> et le 1<sup>e</sup> siècle<sup>1</sup>, et enfin une troisième édition incluant le livre *petit Alpha* et qui aurait été établie par Andronicos de Rhodes à partir du 1<sup>e</sup> siècle avant J.-C.

Or, un bref aperçu de ces trois périodes nous montre qu'il est inutile de chercher une quelconque filiation entre notre *Métaphysique* à onze livres et la tradition occidentale, car le texte commenté par Averroès ne corrobore aucune de ces trois éditions. En effet, il est différent de la première version, car il ne contient pas les livres *Mu et Nu*, alors qu'ils sont mentionnés dans la première édition à dix livres. En outre, le livre *petit Alpha* n'est nullement mentionné dans la première version, alors qu'il est mentionné dans le texte arabe, et occupe de surcroît la première position. En outre, il ne correspond pas non plus à la seconde édition à treize livres, car il exclut de son commentaire le livre *Kappa*, alors que celui-ci figurait dans la deuxième édition à dix livres. C'est pourquoi, il est inutile de persévérer davantage dans cette voie mais se tourner plutôt vers la tradition orientale de la réception du texte d'Aristote.

## 2 - La tradition orientale

Dès le neuvième siècle, l'effervescence intellectuelle, favorisée par le Calife abbasside Al-Ma'mun, s'est traduite par un mouvement de traduction d'une grande ampleur, touchant à tous les domaines du savoir y compris la philosophie. La *Métaphysique* n'était pas en reste, car le traité d'Al-Kindi (m. 870) intitulé *Sur la philosophie première*<sup>2</sup> témoigne de ce fait que le traité d'Aristote était disponible dans le monde musulman dès la première moitié du neuvième siècle. Reste donc à déterminer son contenu. Quel est le nombre de livre qui le compose ? Est-il identique à la version occidentale ? Contient-il le même nombre de livres que ceux qui ont été commentés par Averroès ?

### 2. 1. La doxographie arabe

Le témoignage le plus poignant qui atteste de la présence du texte de la *Métaphysique* dans le monde musulman est l'article qui figure dans *Kitâb al-Fihrist*<sup>3</sup>, dans lequel ibn An-Nazîm a recensé tous les livres qui ont été traduits :

« Le livre des Lettres, connu par les divinités, est ordonné suivant les lettres grecques. Il commence par le livre petit Alif, qui a été traduit pas Ishâq qui a également traduit plusieurs livres, et ce que nous trouvons <de ce livre en arabe> va jusqu'à la lettre Mim. Cette lettre a été traduite par Zakaria Yahyâ Ibn Adî, alors que le livre Nûn existait en grec avec le commentaire d'Alexandre. Ces

---

<sup>1</sup> Le catalogue de Ptolémée de Rome, qui aurait vécu entre 70 et 300 après J.-C. C'est sous le n° 49, qu'une *Métaphysique* à treize livres est mentionnée. *Métaphysique*, Introduction, trad. J. Tricot, p. IX.

<sup>2</sup> *Kitâb fi al-Falsafa al-Ûlâ*, dans *Œuvres philosophiques et scientifiques d'al-Kindî*. Volume II : *Métaphysique et cosmologie*, trad. R. Rashed et J. Jolivet, Leyde, Brill, 1998, p. 9-98.

<sup>3</sup> Rédigé vers 988, ce livre est une sorte d'index bibliographique, dans lequel Al-Nadîm a répertorié toutes les œuvres scientifiques et philosophiques.



lettres (petit alif-Mîm) ont été traduites par Astât pour Al-Kindi. <Quant> au livre *Lâm*, qui est le onzième livre, Hunayn ibn Ishaq l'avait traduit vers le syriaque, Aboû Bisr Mattâ vers l'arabe, <une fois> avec le commentaire d'Alexandre et <une autre fois avec>celui de Themistius. Ce même livre a été <également> traduit par Samelî. Syrianus a commenté le livre *Ba* qui a été traduit ainsi que ce livre vers l'arabe : je l'ai vu écrit en arabe de la main de Yahyâ ibn Adî dans la liste de ces livres »<sup>1</sup>.

Cet article est instructif à plusieurs égards, car il nous apporte quelques pistes de réflexion et non des moindres. En effet, il nous apprend que dès le neuvième siècle, le monde musulman possédait deux traductions du traité de la *Métaphysique*. Une traduction principale qui a été l'œuvre d'Astât qui l'a traduit pour le philosophe Al-Kindi, et qui comprenait les livres *petit Alpha-Mu*, et une deuxième traduction partielle faite par Ishâq (m. 910) qui a retraduit le livre *petit Alpha* ainsi que plusieurs livres. En outre, c'est *petit Alpha* qui est considéré comme le premier livre qui ouvre le traité d'Aristote et non *grand Alpha*. De plus, le livre *Lambda*, qui a reçu une attention particulière puisqu'il a été traduit à quatre reprises<sup>2</sup>, était considéré comme le onzième livre, alors qu'il occupe la douzième position dans toutes les éditions occidentales. Enfin, aucune traduction n'est signalée au sujet du livre *Nu* alors qu'il était disponible en grec avec le commentaire d'Alexandre.

Or, si d'un côté il est dit qu'Astât a traduit les livres *petit Alpha-Mu* et que d'un autre côté le livre *lambda* était considéré comme le onzième livre, il va de soi que la traduction principale ne contenait que douze livres. Quel est donc ce livre manquant ? Quels sont les traités qui composent cette *Métaphysique* à douze livres ? Un élément de réponse peut être suggéré à partir du *Grand commentaire* lui-même. En effet, Averroès a élaboré l'essentiel de son commentaire à partir de cette traduction principale à l'exception des livres *petit Alpha*<sup>3</sup>, *grand Alpha*<sup>1</sup> et une partie du livre *Lambda*<sup>2</sup>. Par ailleurs, la plupart des

---

<sup>1</sup> Al-Nadîm, *Kitâb al-Fihrist*, ed. G. Flügel, J. Rodiger, A. Müller, 2 vols. Leipzig, 1871-1872, vol. 1, p. 251, 25-252, 1. Cet article est réapparu comme tel au début du XIII<sup>e</sup> siècle dans l'*Histoire des sages* de Ibn al-Qifti (m. 1248), avec cette seule différence que le traité d'Aristote est cité par trois noms différents : « *Le livre sur les divinités, connu par les lettres et par ce qui est après la physique...* », Ibn al-Qifti, *Ta'rîh al-Hukamâ*, ed. J. Lippert, Leipzig, 1903, p. 41-42. Il a également été reproduit par Maurice Bouyges dans *Notice*, Beyrouth, Dar el-Mashreq, p. CXVII.

<sup>2</sup> L'intérêt des musulmans pour ce livre est dû à sa dimension théologique. Il a été en effet traduit une première fois vers le syriaque par Hounayn ibn d'Ishâq (m. 873), ensuite vers l'arabe par Astât, par Samelî, puis à deux reprises par Aboû Bisr Mattâ (m. 940), accompagné une première fois par le commentaire d'Alexandre d'Aphrodise et une deuxième fois accompagné par la paraphrase de Themistius

<sup>3</sup> Pour des raisons que nous ne sommes pas parvenus à expliquer, Averroès a commenté la traduction d'Ishâq au lieu de celle d'Astât, alors que cette dernière est davantage proche du texte d'A. Jaulin. Toutefois, Averroès possédait cette traduction puisqu'il va la solliciter dans son commentaire au texte 16 (C. 16, p. 50, 7-10). Ce fait devient une évidence lorsque nous avons comparé ce passage avec la traduction marginale qui a été reproduite en marge du

livres ont été commentés à l'exception des livres *Kappa*, *Mu* et *Nu*, alors que le livre *Mu* figurait dans la traduction principale ? Par conséquent, si on tient compte de la numérotation attribuée au livre *Lambda*, et si on tient compte du commentaire d'Averroès, il est manifeste que le livre manquant est soit *grand Alpha* soit *Kappa*.

Diverses positions ont été défendues au sujet de ce livre manquant. Par exemple, pour Amos Bertolacci, il s'agirait du livre *grand Alpha*, dont l'absence de traduction serait uniquement due à l'indisponibilité de ce livre. Tout d'abord, il soutient que ni ce livre ni le livre *Nu* n'ont été mentionnés par al-Fârâbî. En outre, il est le seul livre pour lequel Averroès n'a pas sollicité la traduction d'Astât en tant que traduction marginale. Et enfin, si ce livre existait, il aurait été reporté par le copiste du *Grand commentaire* en marge du texte principal comme il l'avait fait pour le livre *petit Alpha* et *Lambda*<sup>3</sup>. Quant à Martitni Bonadeo<sup>4</sup>, elle n'est pas aussi formelle que Bertolacci. Elle soutient que ce livre a été traduit et qu'Al-Kindi le connaissait, car certaines de ses doctrines sont mentionnées dans « *La philosophie première* »<sup>5</sup>, et que ce livre n'a pas eu la postérité nécessaire à cause de son caractère anti-platonique qui remettait en cause la doctrine de « l'unicité »<sup>6</sup>.

Pour ce qui nous concerne, nous adoptons la position de Bertolacci mais non pour les mêmes raisons. En effet, nous sommes d'avis que c'est *grand Alpha* qui ne figurait pas dans la traduction principale et non *Kappa*, et que son absence est seulement due à l'indisponibilité de ce livre au moment de sa traduction par Astât. En effet, il ne serait pas absurde de soutenir que jusqu'à l'époque d'al-Fârâbî, il n'y avait que la traduction principale qui circulait dans le milieu intellectuel musulman, car on ne retrouve aucune allusion explicite à ce livre dans les traités d'Al-Kindi et Al-Fârâbî

---

manuscrit de l'université de Leyde par vraisemblablement un des propriétaires du manuscrit.

<sup>1</sup> Ce livre a été traduit par Nazif ibn Ayman vers le dixième siècle, qui n'a pas été mentionné parmi les traducteurs de la Métaphysique, mais plutôt comme un physicien et mathématicien. Ibn al-Nadîm, *Kitâb al-Fihrist*, éd. Flügel, tome 1, p. 266

<sup>2</sup> Averroès a sollicité la traduction de Abou Bîsr Matta (m. 940) du début du livre jusqu'au passage 1072b16, celle d'Astât pour les passages 1072b17-1073a13 et à nouveau celle de Mattâ jusqu'à la fin du livre.

<sup>3</sup> Amos Bertolacci « On the arabic translations of Aristotle's Metaphysics », dans *Arabic science and Philosophy*, vol. 15, 2005, p. 241-275 (p. 246).

<sup>4</sup> *Abd al-Latif al-Bagdâdî's Philosophical Journey*, Leyde-Boston, Brill, 2003, p. 40. Cette argumentation n'est qu'une reprise de ce qu'elle a déjà avancé dans son article *La tradizione araba della Metafisica di Aristotele : a-A*, 2002, p. 80-97.

<sup>5</sup> Cet argument est nuancé par M. b-Bonadeo, car elle admet qu'Al-Kindi aurait pu connaître indirectement certaines des doctrines du livre *Grand Alpha*.

<sup>6</sup> Les deux arguments sont, comme nous allons le montrer dans notre deuxième étude, insoutenables, car ce sont les mêmes arguments qui sont avancés pour justifier l'absence du livre *Mu*, alors que celui-ci a été traduit par Astât.

## 2. 2. Al-Kindi et al-Fârâbî

Cette hypothèse devient une évidence à partir de l'examen des traités d'Al-Kindi<sup>1</sup> et d'al-Fârâbî<sup>2</sup> sur la Métaphysique et à partir de ce qu'Averroès mentionne au sujet de ce livre. En effet, l'étude de leurs traités nous a montré qu'aucune mention explicite n'a été formulée au sujet du livre *grand Alpha*, alors qu'il est question du livre *Kappa* dans le traité d'al-Fârâbî.

La lecture du traité d'Al-Kindi, nous a mené à la conclusion selon laquelle aucune référence explicite à ce livre n'est mentionnée dans son traité. Du reste, ce fait est confirmé par R. Rashed et J. Jolivet, car il ne cite aucune référence. Ce qui n'est pas le cas de A. L. Ivry<sup>3</sup> et Angelica Neuwirth<sup>4</sup>. En effet, dans sa traduction anglaise au traité d'Al-Kindi, Ivry recense huit références, tandis qu'A. Neuwirth les a réduites à deux. La première concernerait le passage A, 2, 982a21-b10, relatif à la définition de la sagesse et du sage, et la seconde concernerait le passage A, 3, 983a24-31, dans lequel Aristote expose les quatre genres de causes. Pourtant, cette position est difficilement défendable et ne constitue guère une preuve formelle, car ces thèses, comme nous l'avons dit précédemment, font parties des thèses les plus communes, qui peuvent être puisées ailleurs que dans le livre *petit Alpha*. D'ailleurs, c'est ce que reconnaissait explicitement Ivry :

« *It is likely that he was helped to his eclectic approach by some commentary to one or more of these books, rather than by direct familiarity with them all* »<sup>5</sup>.

En outre, l'absence du livre *grand Alpha* dans la traduction principale et la présence du livre *Kappa* est formellement confirmée dans le traité d'al-Fârâbî<sup>6</sup>, car le résumé qu'il donne des deux premiers livres ne correspond nullement à *grand Alpha*, alors que le résumé du livre dix renvoie bien à *Kappa* :

---

<sup>1</sup> *Sur la philosophie premières*, dans *Œuvres philosophiques et scientifiques d'al-Kindi*, volume 2 : *Cosmologie et Métaphysique*, trad. R. Rashed et J. Jolivet, Leyde-Boston, Brill, 1998, p. 1-117.

<sup>2</sup> *Essai sur le dessein de la Métaphysique*, trad. I. Ali et J. P. Faye, Paris, Alqalam, 2014.

<sup>3</sup> *Al-Kindî's metaphysics*, trad. A. L. Ivry, Albany, 1974, p. 206.

<sup>4</sup> *Neue Materialien*, p. 91-95, in Martini Bonadeo, *La tradizione araba*, p. 85-90.

<sup>5</sup> *Al-Kindî's metaphysics*, p. 134.

<sup>6</sup> *Essai sur le dessein de la Métaphysique*, trad. Ibrahim Ali et Jean Pierre Faye, Paris, Alqalam, 2014.

« Le premier article de ce livre contient la causalité de ce qui se fait, la préface et l'explication du fait que toutes sorte de causes revient à une cause originelle dans son genre. Le deuxième article est consacré à dénombrer les problèmes difficiles de ces matières, à en expliquer les origines, et à présenter des arguments opposés pour avertir l'intellect des aspects de chaque problème et de sa nature »<sup>1</sup>.

Il est aisé de voir que le premier livre auquel Al-Fârâbî fait allusion est le livre *petit alpha*, car c'est dans le premier chapitre qu'Aristote pose la connaissance causale comme seul critère de scientificité, et c'est dans le chapitre deux qu'il établit l'impossibilité de remonter à une cause infinie dans chacun des quatre genre de causes. Quant au deuxième livre, il renvoie au livre *Bêta*, car c'est dans ce livre qu'Aristote expose toutes les apories relatives à la science de l'être en tant qu'être. C'est donc en toute logique que nous pouvons affirmer que le livre *grand Alpha* ne faisait pas partie de la traduction principale établie par Astât, puisque ce qui est dit du premier livre correspond à *petit alpha*, tandis que ce qui est dit du second, correspond à *Bêta*.

Par conséquent, le livre *Kappa* fait bien partie de la principale version, car ce qu'il dit du dixième livre correspond en tout point à son contenu :

« Le neuvième article est consacré à l'Un et le nombreux, l'autre, le différent et le contraire. Le dixième article est consacré à la distinction entre les principes fondateurs de cette science et ceux qui sont accidentels. Le onzième article est consacré au principe de la substance et de toute l'existence, à la confirmation de son identité et au fait qu'il est l'univers de l'essence, la vraie essence, aux êtres différents qui lui succèdent et à la manière de mettre l'existence en ordre »<sup>2</sup>.

Il va de soi que ce que nous lisons de ces trois livres correspond aux livres *Iota*, *Kappa* et *Lambda*. En effet, le premier de ces trois livres n'est rien d'autre que le livre *Iota*, car c'est dans ce livre qu'Aristote examine l'un et le multiple. Le onzième livre quant à lui renvoie nécessairement au livre *Lambda*, car c'est dans les premiers chapitres de ce livre (ch. 1-5) qu'il étudie les principes de la substance sensibles, alors que la deuxième partie (ch. 6-8) est consacrée à l'étude des principes de la substance immobile. C'est donc en toute logique que le livre dix renvoie au livre *Kappa*, car c'est dans ce livre qu'Aristote résume les acquis des livres BGE. C'est à dire qu'il appartient à cette science d'étudier la substance, l'un, le multiple, les contraires et les principes de la démonstration.

Et enfin, cette preuve formelle de l'inexistence de *grand Alpha* est confirmée par Averroès lui-même dans une glose qu'il place à la fin de son commentaire au livre *petit alpha*, et dans laquelle il justifiait l'ordonnancement des deux premiers livres :

---

<sup>1</sup> Ibidem, p. 63.

<sup>2</sup> Ibidem, p. 65-66.

« C'est ainsi que ce livre se trouvait dans une copie et c'est tout ce que nous en avons trouvé en arabe. Il sera suivi par le livre grand Alif, qui à l'origine n'existait pas en arabe, et par le livre Ba qui se trouvait après le petit Alif. Nous avons fait en sorte qu'il suive petit Alif étant donné que grand Alif n'existait pas »<sup>1</sup>.

A ce stade de notre enquête, nous sommes donc parvenus à cette idée que c'est sur la traduction principale d'Astât, composée de douze livres qu'Averroès a élaboré son commentaire, laquelle ne contenait pas le livre *grand Alpha*. C'est la raison pour laquelle il a sollicité la traduction de Nadîf ibn Ayman pour le livre *grand Alpha*, car ce livre était indisponible lorsqu'Astât a traduit le texte d'Aristote. Cependant, est-ce que c'est cette absence qui justifie le fait que *petit Alpha* soit placé en première position ou bien existe-t-il une autre raison ? Pourquoi Averroès a maintenu cet ordre, alors qu'il avait *grand Alpha* ? Par ailleurs, bien que cette traduction principale contienne les livres *Kappa* et *Mu*, ils n'ont nullement été commentés par Averroès. Pourquoi une telle décision ? Est-ce que cela est dû à l'indisponibilité des livres ou est-ce une décision propre à Averroès ?

## II. L'inversion des deux livres

Nous avons constaté que le livre *petit Alpha* occupe la première position dans l'ordonnement des livres de la *Métaphysique* dans la tradition arabe. Toutefois, nous pouvons conjecturer que ce fait est dû simplement à l'absence du livre *grand Alpha*. Pourtant malgré la présence de ce dernier dans le *Grand commentaire*, Averroès l'a placé en deuxième position. Or, une telle décision n'est nullement fortuite, mais obéit plutôt à une certaine exigence de rationalité, car il est manifeste pour Averroès qu'il ne peut être placé ailleurs qu'à cet endroit. Ces exigences sont à chercher dans l'histoire de la transmission du texte et dans le lien logique qu'impliquent les traités entre eux.

En premier lieu, la position d'Averroès sur la place de ce livre peut s'expliquer en partie à partir de l'histoire de la transmission du texte dans le monde musulman, car lorsque ce texte a été traduit pour la première fois, c'est *petit Alpha* qui occupait la première position<sup>2</sup>, et c'est dans cet ordre que le traité de la *Métaphysique* a été diffusé, car c'est ainsi qu'Ibn al-Nadîm l'a présenté dans son article du *Kitâb al-Fihrist* et qu'il a été reproduit quelques siècles plus tard dans *l'Histoire des sages* d'Ibn al-Quifti. C'est pourquoi, il n'y avait aucune

---

<sup>1</sup> *Grand commentaire*, c. 16, p. 54, 3-5.

<sup>2</sup> En effet, l'histoire de la transmission du texte d'Aristote dans le monde musulman est sans équivoque, puisque c'est *Petit Alpha* qui occupe la première place dans l'ordre d'énonciation : « *Le livre des Lettres, connu par les divinités, est ordonné selon les lettres grecques. Il commence par Petit Alpha...* », *Kitâb al-Fihrist*, Ibn An-Nadîm, éd. G. Flügel, J. Roediger et A. Mueller, Leipzig, 1871, tome 1, p. 251. Par ailleurs, nul doute qu'Averroès avait accès au traité d'al-Fârâbî, cité ci-dessus, dans lequel ce dernier confirme la première position de ce livre.

raison pour Averroès de remettre en cause cet ordre lorsque *grand Alpha* a été traduit ultérieurement.

En outre, cette position a été confortée par le contenu même du livre *grand Alpha*, car Averroès considérait que la fin de ce livre annonce clairement le livre *Bêta* au point qu'il ne peut être placé ailleurs qu'à cet endroit :

« Ensuite, il nous informa du but qu'il a l'intention d'évoquer dans le livre suivant en disant : « il faut avancer pour dire quelque chose au sujet des difficultés qui surviennent dans les autres choses ». Il veut dire : les questions difficiles qui surviennent dans les recherches propres à cette science »<sup>1</sup>.

Il n'y a donc aucun doute pour Averroès que la véritable place de ce livre est d'être placé avant *Bêta*, puisqu'il existe une véritable continuité doctrinale entre les deux traités. D'ailleurs, cet argument est également soutenu par J. Tricot<sup>2</sup>, car il considérait que le passage renvoie au livre *Bêta*, par dessus petit *Alpha*, lequel rompt l'unité de la *Métaphysique*.

Il résulte donc de ce bref examen qu'il existe deux raisons fondamentales qui ont poussées Averroès à placer le livre *grand Alpha* en seconde position. Tout d'abord, il ne faisait pas partie de la traduction originale et n'est commenté par aucun des philosophes antérieurs. Ensuite, la fin de ce livre fait explicitement allusion au livre *Bêta*, au point qu'il aurait été illégitime de le placer ailleurs. C'est pourquoi, Averroès assigne donc à ce livre la place que nous lui connaissons dans *le Grand Commentaire*. Reste donc à déterminer les raisons de l'absence des trois livres, à savoir *Kappa* et *Mu* et *Nu* du Grand commentaire d'Averroès.

### III. L'absence des trois livres

Comme nous l'avons dit au début de cette étude, Averroès n'a commenté que onze des quatorze livres que contient le traité d'Aristote. Quelles sont les raisons de cette absence ? Relève-telle d'une cause accidentelle ou plutôt d'un choix doctrinal qui a incliné Averroès à ne pas tenir compte de ces trois traités ? Pourquoi ils n'ont pas été commentés, alors que la traduction principale contenait les livres *Kappa* et *Mu* ?

En effet, on ne peut assigner les mêmes raisons aux trois livres, car l'absence du premier livre est d'ordre circonstanciel alors que les deux autres livres relève d'une décision purement personnel

#### 1. Le livre *Kappa*

Concernant le livre *Kappa*, nous pouvons avancer sans risque de nous tromper qu'Averroès n'avait pas de copie de ce livre et qu'il ne connaissait

---

<sup>1</sup> *Grand Alpha*, c. 51, p. 163-164, 17-2.

<sup>2</sup> *La Métaphysique*, Paris, Vrin, 1994, note 4, p. 105-106.

nullement son contenu. Un premier élément de réponse se trouve dans son introduction au livre *Lambda* :

« C'est là ce que nous trouvons en suivant l'ordre des livres qui nous sont parvenus et qui précèdent le livre *Lâm*. Nous ne trouvons pas conformément à l'ordre des lettres, le livre *Kâf* ne nous est pas parvenu »<sup>1</sup>.

Il va donc de soi qu'Averroès ne possédait pas ce traité. D'ailleurs, ce fait est non seulement confirmé par l'éditeur du *Grand commentaire*, le père Maurice Bouyges<sup>2</sup>, mais aussi par une annotation qui se trouve dans la marge extérieure du feuillet 146 à la hauteur du blanc qui sépare les livres *Iota* et *Lambda*. Elle serait l'œuvre d'un des propriétaires postérieurs du manuscrit, qui confirme l'absence de ce livre et son intention de le commenter au même titre que les livres *Mu* et *Nu* selon l'esprit d'Averroès :

« Ce livre <Yâ> est suivi par le livre dix, décrit par la lettre *kâf*. Il n'a pas été commenté par Abou al-Walid, <car> il soutenait qu'il ne l'avait pas entre ces mains. Je me le suis procuré et si Dieu me facilite la tâche, je le commenterai, <au même titre que le douzième et le treizième livre, suivant l'opinion d'Abou al-Walid »<sup>3</sup>.

En outre, cette méconnaissance de son contenu est confirmée par ce qu'il dit résumé du livre *Yâ*, qu'il emprunte à Alexandre, et qui n'est en réalité que le résumé du livre *kappa* :

« Après quoi, dans le livre *Yâ*<sup>4</sup> <kappa>, Aristote parle du mouvement et de l'infini, car le métaphysicien les étudie d'ordinaire sous un autre angle que le physicien ; et puisqu'il se propose de traiter, après ce livre, des principes de la première substance sensible et que c'est là l'objet premier de la *Métaphysique*, Aristote fait mention au début de ce livre, à savoir le livre *Yâ*, de tous les

---

<sup>1</sup> *Grand commentaire de la Métaphysique d'Aristote : livre Lam-Lambda*, trad. A. Martin, Paris, Vrin, 1984, p. 41.

<sup>2</sup> Voir *Notice*, p. CLI.

<sup>3</sup> *Notice*, Vol. 4, Beyrouth, Dar al-Mashreq, 1952, p. LXII.

<sup>4</sup> Cette confusion est due à une erreur de traduction, car la lettre *Yâ*, qui désigne dans le *Grand commentaire* le livre *Iota*, renvoie en réalité dans le commentaire d'Alexandre à la lettre « i » prise dans sa valeur numérique 10, c'est à dire le livre qui reçoit la dixième lettre de l'alphabet grec, à savoir *Kappa*. A. Martin, n. 60, p. 40. Toutefois, nous sommes étonnés de cette confusion, car en connaissant parfaitement le contenu du livre *Iota* (*Yâ*), nous ne comprenons pas pourquoi Averroès a confondu les deux livres et n'a pas réussi à déduire qu'il est question du livre *Kappa*, ou du moins d'un autre livre. Or, il sait pertinemment que le livre *Iota* traite de la puissance et de l'acte, puisqu'il cite ce livre dans son commentaire au passage 1072a3-9 (C. 32, p. 1576, 5). Par ailleurs, ignorait-il les écrits d'al-Fârâbî, notamment le traité sur *Les intentions d'Aristote dans chacun des livres de la Métaphysique* ?

*problème dont il a parlé au livre Ba, et, en l'abrégeant de la solution qu'il en donne dans les livres précédents »<sup>1</sup>.*

Or, lecture de cette étude sommaire, nous montre qu'il est bien question du livre *Kappa* et non du livre *Iota*, car il n'est nullement fait mention dans ce livre de l'un et du multiple qui sont l'objet principal de ce livre. En effet, évoquer les apories de *Bêta*, et les réponses apportées dans *Gamma et Epsilon*, c'est renvoyer explicitement à la première partie du livre *Kappa* (chap. 1-8). En outre, c'est dans ce même livre qu'Aristote traite du mouvement et de l'infini, car la seconde partie de ce livre est un résumé des livres II, III et IV de la *Physique*, puisqu'il est question du mouvement aux chapitres 9, 11, 12 et de l'infini au chapitre 10. Pourtant, Averroès ne doute pas un seul instant que ce résumé est relatif au livre *Kappa*, ce qui prouve sa méconnaissance du contenu de ce livre. Nul doute donc que l'absence du livre *Kappa* est purement arbitraire, puisqu'elle est due uniquement à l'indisponibilité du livre au moment de la rédaction du *Grand commentaire*.

Toutefois, dire qu'Averroès n'avait pas ce livre n'implique pas le fait qu'il n'a pas été traduit ou qu'il a été ignoré par la tradition musulmane, puisque ce livre, comme nous l'avons montré ci-dessus, faisait partie de la traduction principale établie par Astât. Il est donc manifeste, que ce traité a bien été traduit, et c'est uniquement pour des raisons accidentelles qu'il n'a pas été commenté par Averroès. Cependant, peut-on en dire de même pour les livres *Mu et Nu* ? Leur absence du *Grand commentaire* peut-elle être justifiée par leur indisponibilité ?

## 2. L'absence des livres *Mu et Nu*

Cette hypothèse de l'indisponibilité des deux livres est difficilement soutenable, notamment en ce qui concerne le livre *Mu*, car contrairement au livre *grand Alpha*, plusieurs traductions existaient. Deux sont signalées dans l'article du *Kitab al-Fihrist*, à savoir, celle d'Astât, et celle de Yahya ibn Adî (m. 974), et une troisième est mentionnée dans une annotation qui se trouve en marge du premier feuillet du manuscrit de l'université de Leyde :

*« Le douzième livre a été traduit par Ibn Zar'a et le treizième par Nazif ibn Ayman. Quant à la totalité de la Métaphysique commentée, c'est à dire jusqu'au livre lâm, elle a été l'oeuvre d'Astât à l'exception du livre grand Alpha, qui est l'oeuvre de Nazif Ibn Ayman »<sup>2</sup>.*

C'est donc au même traducteur du livre *grand Alpha* que nous devons cette troisième traduction. C'est pourquoi, il serait difficile d'avancer l'argument de l'indisponibilité. D'ailleurs, si c'était le cas, pourquoi Averroès n'a-t-il pas

---

<sup>1</sup> *Grand commentaire à la Métaphysique d'Aristote : livre Lam-Lambda*, Trad. A. Martin, Paris, Vrin, 1984, p. 40-41.

<sup>2</sup> *Notice*, éd. M. Bouyges, Beyrouth, Dar el-Mashreq, p. LVI.



signalé cette éventuelle indisponibilité, alors qu'il l'avait fait pour le livre *Kappa* ? De plus, nous ne sommes pas enclins à croire que c'est la vieillesse et les tourments de la fin de sa vie qui l'ont empêché de commenter les deux derniers livres<sup>1</sup>. C'est de la même manière, que nous rejetons l'idée défendue par AM. Jourdain<sup>2</sup> et F. Ravaisson<sup>3</sup>, selon laquelle Averroès n'a pas commenté les trois livres, car ils n'étaient pas traduits. Pourtant, cet argument de l'indisponibilité des livres est insoutenable, car comme nous l'avons vu précédemment, le livre *Kappa* faisait partie de la traduction originale, établie par Astât, puisqu'il a été mentionné par al-Fârâbî. En outre, le livre *Mu* a été traduit à trois reprises : par Astât, par Yahya ibn Adî et par Ibn Zu'ratu. Quant aux livres *Nu*, il a été traduit par le même traducteur qui a traduit le livre *grand Alpha*, à savoir Nadif ibn Ayman. Or, tous ces traducteurs sont antérieurs à Averroès et il serait peu probable qu'il n'ait pas entendu parler d'une telle ou telle autre traduction. C'est pourquoi, cette thèse de l'indisponibilité de traduction de ces traités est insoutenable. Du reste, comme le dit si bien Samuel Monk, si AM. Jourdain et F. Ravaisson sont parvenus à une telle conclusion ce n'est que parce qu'ils se sont appuyés sur les traductions latines du *Grand commentaire* pour avancer une telle assertion. Or, ces trois livres, toujours selon Monk ont été longuement développés dans le *Commentaire moyen*, que nous possédons encore en hébreu<sup>4</sup>. Ce qui prouve une fois de plus que les raisons de leur absence dans le commentaire d'Averroès sont à chercher dans d'autres raisons.

En effet, les raisons qui auraient poussées Averroès à ne pas commenter les livres *Mu* et *Nu* sont d'ordre noétique. Elles lui auraient été dictées vraisemblablement par l'autorité d'Alexandre :

« Nous disons : Alexandre commence par dire que ceux qui affirment que ce livre, à savoir le livre *Lâm*, est le dernier de la *Métaphysique*, l'affirment à bon droit<sup>5</sup>...En effet, dans les deux livres qui font suite à ce livre, <Aristote> ne fournit aucune explication sur le but premier de la *Métaphysique* et ne confirme en rien son propre point de vue sur cette matière ; ils ne contiennent que la réfutation des propos de ceux qui disent que les principes des êtres, ce sont les formes »<sup>6</sup>.

Cette assertion d'Alexandre qu'Averroès reprend à son compte dans son introduction au livre *Lambda* est riche en renseignements, car elle nous apporte quelques éléments de réponses quant à l'absence de commentaire pour les

---

<sup>1</sup> C'est l'hypothèse soutenue par A. Martin dans sa traduction au livre *Lambda* : « Il est permis de croire que l'âge d'Averroès et les vicissitudes qui assombrirent la fin de sa vie ne sont pas étrangers à cette lacune », *Grand commentaire de la Métaphysique d'Aristote : livre Lâmu-Lambda*, Paris, Vrin, 1984, note 31, p. 34.

<sup>2</sup> *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote, et sur des commentaires grecs et arabes employés par les docteurs scholastiques*, Paris, 1843, p. 178

<sup>3</sup> *Essai sur la Métaphysique d'Aristote*, t. 1, p. 81.

<sup>4</sup> Samuel Monk, *Mélange de philosophie juive et arabe*, Paris, Vrin, 1988, p. 435.

<sup>5</sup> *Grand commentaire du livre Lambda*, Trad. A. Martin, Paris, Vrin, 1984, p. 27.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 29.

deux derniers livres. En effet, s'ils ont été négligés, c'est parce qu'Averroès admettait la position d'Alexandre selon laquelle, c'est le livre *Lambda* qui constitue le couronnement de la *Métaphysique*, puisque c'est à cet endroit qu'Aristote démontre l'existence de la substance immobile et séparée, à savoir le premier moteur immobile. Or, les deux derniers livres sont consacrés exclusivement à la critique des théories platoniciennes des Idées et des nombres. C'est pourquoi ils n'ont aucun lien doctrinal avec les livres centraux, si ce n'est seulement avec le chapitre sept du livre *grand Alpha*, dans lequel Aristote entame sa critique à l'égard de ceux qui font des Idées et des nombres les principes des êtres.

On comprend dès lors cette omission de la part d'Averroès, car leur absence ne constitue nullement un handicap pour la saisie des doctrines métaphysiques d'Aristote, puisque leur contenu est sans rapport avec la science recherchée. Ainsi, il est très probable que l'autorité d'Alexandre est celle qui a incité Averroès à adopter cette position à l'égard des livres *Mu* et *Nu*.

Par ailleurs, nous sommes convaincus qu'il ne connaissait pas le contenu du livre *Mu*, car si ce n'était pas le cas, il n'aurait pas tenu le même commentaire au sujet de Socrate au début du chapitre six du livre *grand Alpha*, lorsqu'Aristote évoquait les influences de Platon et plus particulièrement l'apport de Socrate pour la philosophie en ce qui concerne la recherche de l'universel dans les choses. En effet, nous avons vu que le texte arabe est corrompu puisqu'il s'arrête au moment où il est dit de Socrate qu'il ne s'est occupé que des questions relatives à l'action, omettant ainsi le passage 987b3-4 qui met en avant cette idée que Socrate est le premier à avoir cherché à définir universellement les choses. Or, le commentaire d'Averroès est à l'opposé de ce que nous dit Aristote, puisqu'il considérait que l'apport de Socrate ne se limitait qu'à la philosophie de l'action :

*«Puisqu'il n'a pas fait mention de Socrate <parmi les représentants de Platon> qui était pourtant parmi les plus célèbres des philosophes, il a dit « Quant à Socrate, il n'a discoursé que sur <les questions> éthiques et n'a rien dit au sujet de la nature dans son ensemble ». Il veut dire : il est le premier à avoir discoursé sur la philosophie morale et n'a rien ajouté à ce qui a été mentionné par ses devanciers au sujet de la philosophie théorique »<sup>1</sup>.*

Bien entendu, on ne peut lui en vouloir d'avoir adopté un tel jugement sur Socrate puisque le texte arabe est corrompu. Mais, s'il connaissait réellement le contenu du livre *Mu*, il aurait nécessairement dit autre chose dans son commentaire sur Socrate, puisqu'Aristote reprend aux passages 1087b13-17 de ce livre exactement ce qu'il a dit à son sujet au passage 987b3-4. C'est ce qui prouve qu'Averroès ne connaissait nullement ce livre, lui qui avait pourtant pour habitude de solliciter l'ensemble du corpus aristotélicien afin d'approfondir toutes les thèses aristotéliciennes.

---

<sup>1</sup> C. 5, p. 65, e, 3-4

Il résulte donc de cette étude relative au contenu et à la structure du traité de la *Métaphysique*, tel qu'il se trouve dans le *Grand commentaire* obéit à des caractéristiques propres. En effet, l'étude de l'histoire de la transmission de ce texte dans le monde musulman, nous a montré que dès le neuvième siècle, il existait une première version qui ne contenait que douze des quatorze livres, soit l'omission de *grand Alpha* et *Nu*. C'est cette *Métaphysique* à douze livres qui circula dans le milieu intellectuel musulman, notamment chez Al-Kindi et Al-Fârâbî et qui a été commentée par Averroès. Pourtant, malgré la traduction du livre *grand Alpha* un siècle plus tard, Averroès a fait le choix de garder *petit Alpha* en première position conformément à la tradition musulmane. Ce choix a par ailleurs été motivé par le contenu même du livre, car la fin de *grand Alpha* renvoie explicitement au livre *Beta*. En outre, Il ne pouvait pas commenter la première partie du livre *grand Alpha*, car qu'il n'avait aucune connaissance de son existence et encore moins de son contenu. En effet, aucune allusion n'est faite à cette partie au début de son commentaire au livre *grand Alpha* et ce qu'il dit de ce livre au livre *Lambda* nous montre sa méconnaissance totale du contenu de cette première partie<sup>1</sup>. En outre, il n'a pas également commenté le livre *Kappa*, car il ne l'avait pas et ne connaissait pas son contenu, car dans le résumé qu'il emprunte à Alexandre, ce qu'il dit du livre *Ya* n'est rien d'autre que le contenu du livre *Kappa*. Toutefois, on ne peut en dire autant pour les livres *Mu*, *Nu*, car il semblerait qu'il étaient négligés parce que aucun des deux traités n'est en rapport direct avec le contenu doctrinal de la science recherchée, comme c'est le cas des livres centraux, si bien qu'il était convaincu, au même titre qu'Alexandre, que c'est avec *Lambda* que s'achève l'étude de cette science

---

<sup>1</sup> « Si l'on examine de près ce qu'en ont dit les Anciens, on ne trouve pas plus de quatre causes. Puis il rapporte leur opinion sur les causes des êtres, en particuliers celles des métaphysiciens, à l'exclusion de celles des physiciens, puisqu'il en avait déjà traité dans la *Physique* », *Commentaire du livre Lambda*, trad. M. Aubert, Paris, les Belles lettres, 1984, p. 33.

## Appendice 2 : Les lacunes du texte arabe d'Aristote

Après avoir analysé dans le chapitre précédent la structure du texte arabe d'Aristote et être parvenu à la conclusion selon laquelle l'absence des trois livres dans le *Grand commentaire* n'est nullement due à une quelconque filiation, puisque l'absence du livre Kappa relève d'une cause circonstancielle, alors que l'absence des livres *Mu* et *Nu* est due à un choix éditorial, et que par ailleurs, l'inversion des deux livres a été dictée par une exigence épistémologique, nous allons examiner dans cette partie le contenu des quatre livres, dont ce présent travail a été l'objet, afin de déterminer si leur contenu correspond aux différentes éditions occidentales. Or, il semble qu'il n'en n'est rien, puisque notre travail de traduction nous a révélé un certain nombre de corruptions, relatives au texte arabe d'Aristote. C'est pourquoi, l'objet de cette étude sera consacré à examiner ces diverses lacunes afin de juger de leurs conséquences à la fois sur le contenu doctrinal de chacun des traités et sur le commentaire d'Averroès. En effet, comment peut-on juger objectivement la pertinence et la profondeur d'un commentaire sans avoir établi au préalable un état des lieux du texte qui a été commenté ?

L'étude des livres *petit Alpha*, *grand Alpha*, *Gamma* et *Epsilon* nous a montré que le texte arabe d'Aristote est incomplet, car nous avons dénombré dix-huit lacunes, signalées la plupart du temps par l'expression « *manque en grec*<sup>1</sup> », allant d'une simple phrase à des chapitres entiers. Huit de ces lacunes sont relatives au livre *grand Alpha*, huit au livre *Gamma* et deux au livre *Epsilon*.

### I. Les lacunes du livre *grand Alpha* :

#### 1. Absence des cinq premiers chapitres et du chapitre sept

Le livre *grand Alpha* est le plus problématique de tous, car outre les diverses corruptions signalées tout au long du texte, il existe deux lacunes relativement importantes, à savoir l'absence des cinq premiers chapitres, consacrés à l'étude doxographique des doctrines des présocratiques sur les causes, et le septième chapitre, consacré à la confirmation de la théorie des causes telle qu'elle a été établie dans le traité de la *Physique*. En effet, dès les premières lignes, on se rend vite à l'évidence que le début du texte arabe correspond au passage 987a6 de l'édition de Becker, soit l'omission des quatre

---

<sup>1</sup> Voir la deuxième partie des annexes, consacrée à répertorier l'endroit où ces lacunes sont concentrées.

premiers chapitres et la quasi totalité du cinquième, puisque le texte ne commence qu'au moment où Aristote expose les premiers résultats de son examen doxographique relatif aux théories des présocratiques sur les principes, et plus précisément, aux philosophes qui n'ont soutenus qu'une seule cause matérielle :

*« Ils ont posé un seul principe pour tous les corps comme étant d'espèce matérielle. Quant à un groupe, ils ont posé cette cause et lui ont ajouté la chose d'où vient le mouvement »<sup>1</sup>.*

Ainsi, l'édition arabe ne mentionne ni les deux premiers chapitres dans lesquels Aristote définit la philosophie première comme la science des premiers principes et des premières causes, ni l'examen doxographique de la théorie des causes chez les premiers présocratiques, qui ne soutenaient que la cause matérielle et efficiente (ch. 3-4), ni l'examen de la cause finale, telle qu'elle était soutenue par les Pythagoriciens (ch.5). En outre, le début du texte est brusque, puisqu'il commence non pas au début de l'exposition des philosophes qui ont soutenu un seul principe matériel, mais en plein milieu d'une phrase. C'est ce qui est aisé à constater à partir de la comparaison du texte arabe avec l'une des traductions françaises :

*« Ils ont posé un seul principe pour tous les corps comme étant d'espèce matérielle »<sup>2</sup>*

*« Chez les uns ce principe corporel est unique, chez les autres il est multiple, mais les uns comme les autres le posent comme étant de nature matérielle »<sup>3</sup>.*

Par ailleurs, le silence d'Averroès à l'égard de cette omission nous montre qu'il n'avait aucun moyen de se rendre compte du caractère incomplet du texte, car il ne mentionne aucune autre traduction, alors qu'il avait pour habitude de le faire à chaque fois qu'il estimait que le texte principal posait problème. Ce silence aurait été accentué par l'absence d'indication quant au caractère incomplet de ce traité, car nous avons remarqué lors de notre travail de traduction que l'expression « *manque en grec* », était systématiquement utilisée par les différents traducteurs pour signaler les différentes corruptions que recèle le texte grec, ce qui n'est absolument pas le cas pour le début du texte *grand Alpha*. Ce qui ne fait que confirmer ce que nous avons dit plus haut, à savoir que le livre *grand Alpha*, qui ne faisait pas partie de la traduction principale, était vraisemblablement incomplet lorsque Nazîf ibn Ayman l'avait traduit au milieu du 10<sup>e</sup> siècle et qu'il n'était pas nécessairement au courant de ce fait, puisque toutes les autres corruptions de ce traité ont été signalées.

Pourtant, cette absence a été interprétée de diverses manières, car certains penseurs l'ont justifiée par des raisons d'inauthenticité, tandis que d'autres

---

<sup>1</sup> Texte 1, 987a6, p. 55, 5.

<sup>2</sup> T. 1, p. 55, 5-6.

<sup>3</sup> *Métaphysique*, A, 5, 987a6-7, trad. J. Tricot, Vrin, 1986, p. 50.

avançaient des raisons d'ordre doctrinal. En effet, AM. Jourdain<sup>1</sup> soutenaient que si la première partie du livre *grand Alpha* n'a pas été traduite, c'est uniquement parce qu'elle était l'œuvre de Théophraste. Or, si comme nous l'avons exposé ci-dessus, le livre *grand Alpha* commence au milieu d'une phrase, comment expliquer cette suppression ? Pourquoi, la fin du chapitre cinq appartiendrait-elle à Aristote, alors que les précédents seraient l'œuvre de Théophraste ? Pourquoi, la fin du cinquième chapitre et l'ensemble du chapitre six seraient-ils d'Aristote et non le septième. L'origine de cette position est peut-être à chercher dans ce qui est dit par W. Jaeger au sujet de ce livre<sup>2</sup>. En effet, il soutenait que cette attribution à Théophraste et cette omission de la première partie serait due uniquement à cette idée répandue au Moyen Âge, et qui viendrait de l'Antiquité tardive, selon laquelle ce livre était considéré comme inauthentique<sup>3</sup>, principalement à cause de l'emploi de la première personne du pluriel, lorsqu'Aristote évoquait les doctrines platoniciennes, l'apparentant ainsi à un pur platonicien<sup>4</sup>. Or, l'usage de la première personne du pluriel est loin d'être une raison suffisante, car même s'il aurait été rédigé à une époque où Aristote appartenait encore à l'école de Platon<sup>5</sup>, pourquoi ne pas avoir supprimé aussi le chapitre neuf dans lesquels l'usage de la première personne du pluriel est récurrent<sup>6</sup> ?

Quant à Martini Bonadeo<sup>7</sup>, elle soutient cette idée selon laquelle, Al-Kindi connaissait le livre *grand Alpha* de manière incomplète car certaines doctrines de ce livre se retrouvent dans son traité *al-Falsafa al-Ûlâ*, mais il n'a pas eu la postérité nécessaire en dehors du cercle d'Al-Kindi à cause précisément de son caractère anti-platonique. En effet, les doctrines métaphysiques d'Aristote étaient sélectionnées dans le but de montrer la cohérence entre la métaphysique grecque et la doctrine de « *tawhid* ». Cependant, si nous admettons cela,

---

<sup>1</sup> Am. Jourdain, *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote, et sur des commentaires grecs et arabes employés par les docteurs scholastiques*, Paris, 1843 (1<sup>er</sup> éd. 1819), p. 177.

<sup>2</sup> W. Jager, *Aristote, fondement pour une histoire de son évolution*, trad. O. Sedeyn, Paris, l'Eclat, 1997, p. 174.

<sup>3</sup> W. Jaeger a soutenu cette explication à partir d'une remarque d'Albert le Grand : « *Et Théophraste donne cette preuve et il ajoute encore le premier livre de la Métaphysique d'Aristote qui commence par « tous les hommes désirent savoir » ; et c'est pourquoi le premier livre ne se trouve pas dans les traductions arabes* », (Albert le Grand, *Seconds analytiques*, Op. I, 525), in *Aristote, fondement pour une histoire de son évolution*, n° 13, p. 458. Cette idée est également évoquée par F. Ravaisson, *Essai sur la Métaphysique d'Aristote*, Paris, les Editions du Cerf, 2007, p. 72.

<sup>4</sup> Ibidem, p. 175.

<sup>5</sup> Telle est la thèse évolutionniste, défendue par W. Jager afin de surmonter les différentes tensions et les éventuels paradoxes que soulèvent certaines thèses d'Aristote, notamment la tension entre une science qui porterait sur deux genres distincts, à savoir l'être qui est commun à tous les êtres et l'être premier. En d'autres termes, la tension entre ontologie et théologie.

<sup>6</sup> A, 9, 990b9 ; 990b 11 ; 990b19 ; 991b7 ;

<sup>7</sup> *Abd al-Latif al-Bagdâdî's Philosophical journey*, Leyde-Boston, Brill, 2013, p. 40-41

comment expliquer le fait que le chapitre neuf, consacré à la critique de la théorie platonicienne des idées et des nombres n'a pas été perdu ? En quoi, les six chapitres perdus porteraient préjudices à la doctrine de « *tawhid* », puisque les cinq premiers ne font qu'exposer les doctrines des présocratiques et que le septième ne fait que confirmer la théorie des causes, développée déjà au livre II de la *Physique* ?

C'est pourquoi, en ce qui me concerne, j'adopte la position défendue jadis par S. Monk<sup>1</sup>, à savoir que le livre était seulement indisponible en totalité au moment de sa traduction au dixième siècle. Du reste, c'est la même hypothèse qui sera soutenue à l'égard de la deuxième omission. C'est la plus importante en terme de contenu, car elle est relative à la quasi totalité du chapitre 7, dans lequel Aristote valide la théorie des causes exposée dans la *Physique*, soit l'omission des passages 988a19-988b16, puisque le texte dix ne commence qu'au passage 988b17, alors que le texte neuf s'arrête au passage 988a18. Toutefois, contrairement à la première omission, cette absence est signalée par le traducteur à la fin du texte 9.

En somme, le texte arabe du livre *grand Alpha* est amputé d'environ six chapitres, alors que qu'il en contient dix. Averroès ne sait donc pas qu'Aristote a introduit tout un examen doxographique des causes, ni qu'il a sollicité la théorie des quatre causes, développée dans le livre II de la *Physique* pour la valider dans cette science. Toutefois, ce ne sont pas les seules corruptions qui sont répertoriées dans ce livre, car nous en avons dénombré six autres<sup>2</sup>.

La troisième lacune est relative au passage 987a 19-20 (t. 3), dans lequel Aristote critique la manière avec laquelle les pythagoriciens se sont exprimés sur la cause formelle. Elle s'inscrit dans une critique plus générale des principes des pythagoriciens, notamment la critique de la cause matérielle et efficiente, amorcée à partir du passage 987a14. En effet, tout comme certains physiologues, tels que Parménide, Anaxagore et Empédocle, les pythagoriciens ont soutenu d'une façon obscure deux principes, à savoir la cause matérielle et efficiente, avec cette différence toutefois que c'est l'un et l'illimité qui sont dit substances des êtres et non pas les éléments primitifs. Ils n'ont posé ces deux principes que parce qu'ils sont les principes des nombres, de sorte que le nombre est pour eux la substance et la cause matérielle des êtres. Or, Aristote considère que les principes de ces deux écoles renvoient uniquement à la cause matérielle, car ils ne sont que les attributs des êtres et ne peuvent en aucun cas être leurs substances. C'est précisément à cet endroit que le texte arabe s'interrompt :

« *Mais l'infini lui-même et l'un lui-même sont substance, et c'est à partir d'eux que <les choses> sont posées et dénombrées (il y a un blanc en grec)*<sup>3</sup>. Ils ont

---

<sup>1</sup> S. Monk, *Mélange de philosophie juive et arabe*, Paris, 1859, p. 435.

<sup>2</sup> Une à la fin du chapitre 5 ; quatre au chapitre 6 ; une au chapitre 7 ; une au chapitre 9 et une au chapitre 10.

<sup>3</sup> T. 3, p. 58, 8-9.

*utilisé l'étude très simple pour définir le phénomène et l'être premier par la définition qu'ils ont mentionnée et qu'ils pensaient être la substance de la chose »<sup>1</sup>.*

Il est aisé de voir que le passage manquant correspond au début de la critique de la cause formelle telle qu'elle a été posée par les Pythagoriciens. Toutefois, la comparaison de ce passage avec l'édition établie par A. Jaulin, nous montre que ce qui manque est sans conséquence, car la suite du texte permet aisément de comprendre la façon sommaire avec laquelle les pythagoriciens concevaient la cause formelle :

*« C'est pourquoi pensent-ils, la substance de toute chose est nombre (20). Telles sont donc leurs explications sur ces sujets et ils ont commencé à parler du ce que c'est, c'est à dire à définir, mais ils en ont traité trop simplement. Ils définissaient superficiellement et pensaient que ce à quoi en premier appartenait la définition énoncée était la substance de la chose »<sup>2</sup>.*

En effet, le seul mérite des Pythagoriciens, nous dit Aristote, concerne la recherche de la cause formelle. Cependant, elle a été définie superficiellement, en établissant des rapports d'analogie entre des notions complètement différentes. Par exemple, ils définissaient la justice comme étant le carré, du fait de l'égalité qui se manifeste dans les deux notions, et ensuite, ils attribuaient à cette chose le premier nombre se présentant dans la série numérique en affirmant que ce nombre était l'essence, de sorte que si une chose est définie comme double, ils soutenaient que le deux, autrement dit la dyade, était son essence. Or, une telle affirmation est insensée aux yeux d'Aristote, car cela implique que tout ce qui est double (4, 6, 8, 10...) sera la même chose que deux. C'est la raison pour laquelle Aristote qualifie cette conception de simpliste et de superficielle.

Mais, on ne peut en dire autant de la quatrième corruption, qui se trouve au passage 987b3-4 (t. 5), dans lequel Aristote évoquait les influences de Socrate sur la philosophie de Platon. En effet, après avoir évoqué les influences de Pythagore en ce qui concerne le nombre, et celle de Cratyle et Héraclite en ce qui concerne l'impossibilité d'une science des choses sensible, Aristote évoque l'apport considérable de Socrate pour Platon, à savoir l'importance de la définition universelle pour le fondement d'un savoir permanent et authentique. Or, le texte arabe s'interrompt juste après qu'Aristote ait montré que Socrate a délaissé les questions physiques pour ne focaliser ses recherches qu'au domaine de l'action :

---

<sup>1</sup> T. 4, p. 60, 6-7.

<sup>2</sup> *Métaphysique*, A, 5, 987b18-21, trad. A. Jaulin, p. 92.



« Quant à Socrate, il n'a discoursu que sur les questions éthiques et n'a rien dit au sujet de la nature dans son ensemble. Quant à (il y a un vide ou un blanc en grec)...<Platon> approuva cela »<sup>1</sup>.

Le texte arabe, comme on peut le constater n'évoque nullement ce désir qu'avait Socrate de fonder un savoir permanent à partir de la saisie de l'universel dans l'individuel :

« Que pourtant dans ce domaine, il cherchait l'universel et qu'il a le premier, arrêté sa réflexion sur les définitions. Platon l'approuva »<sup>2</sup>.

En effet, quand bien même il ne se préoccupait que de questions éthiques et politiques, il fût le premier à vouloir saisir l'universel dans les choses, par le biais de la méthode inductive<sup>3</sup>, qui permet d'abstraire le général qui est contenu dans les individus. C'est pourquoi, il était aux yeux d'Aristote le premier philosophe à vouloir rechercher des définitions universelles des choses à partir de ces choses mêmes. Cette méthode de définition est importante car elle permet d'étudier les choses du point de vue des notions et non du point de vue des faits. Ces notions servent de point de départ pour une recherche logique, dont la finalité est d'ordonner ces notions dans le discours selon le rapport mutuel qu'elles soutiennent dans la pensée. Tel est l'apport considérable de Socrate pour Platon, avec cette seule différence que Platon a cherché à saisir l'universel non pas dans les choses mais, en dehors d'elles.

Or, les conséquences de cette corruption sont considérables, car elle ne permet nullement à Averroès de se rendre compte de l'apport inestimable de Socrate pour la philosophie en général et pour Platon en particulier, puisqu'il est à l'origine de cette recherche scientifique qui permet de définir universellement les choses à partir de ces choses elles-mêmes :

Il a dit : «Puisqu'il n'a pas fait mention de Socrate <parmi les représentants de Platon> qui était pourtant parmi les plus célèbres des philosophes, il a dit « Quant à Socrate, il n'a discoursu que sur <les questions> éthiques et n'a rien dit au sujet de la nature dans son ensemble ». Il veut dire : il est le premier à avoir discoursu sur la philosophie morale et n'a rien ajouté à ce qui a été mentionné par ses devanciers au sujet de la philosophie théorique »<sup>4</sup>.

Une telle interprétation par Averroès confirme donc ce que nous avons dit dans la première étude, à savoir sa méconnaissance du livre *Mû*. En effet, si ce n'était pas le cas, il aurait vraisemblablement évoqué le passage 1078b17-32, dans lequel Aristote développe plus longuement l'apport de Socrate, la question de la recherche des définitions universelles et l'importance de la méthode

---

<sup>1</sup> T. 5, p. 63, 3-4.

<sup>2</sup> A, 6, 987b3-4, p. 92-93.

<sup>3</sup> *Le Phédon*, 99 e, trad. L. Robin, Paris, Edition de la Pléiade, p.

<sup>4</sup> C. 5, p. 65, e, 3-4

inductive initié par ce dernier, ce qui n'est pas le cas. Par ailleurs, il n'a pas réalisé que l'évocation de Socrate avait pour but de montrer son influence sur la pensée de Platon. Cependant, on ne peut lui reprocher ce point, car la mauvaise lecture du texte par le traducteur, qui parle de Socrate comme d'un cas isolé, sans aucun lien avec ce qui précède, est vraisemblablement la raison qui n'a pas permis à Averroès de saisir la portée de ce passage. D'ailleurs, ce n'est pas la seule approximation que comment le traducteur, car le caractère inintelligible de plusieurs passages conjugué à l'emploi inapproprié des concepts aristotéliens<sup>1</sup> pour rendre compte de la pensée platonicienne ont inéluctablement poussés Averroès à s'éloigner de la lettre du texte, particulièrement pour ce qui concerne le livre *grand Alpha*.

La cinquième corruption est, quant à elle, relative au passage 987b19-22 (t. 6), dans lequel Aristote expose la conception platonicienne de la genèse des Idées, après avoir initié un résumé plus général de sa doctrine à partir du passage 987b5. En effet, même si Platon a été influencé par Socrate, il ne garda que l'idée de définir universellement les choses, qu'il cherchait en dehors des sensibles, car il estima leurs natures changeantes ne permettent en aucun cas d'établir une connaissance stable. C'est pourquoi, il créa des entités abstraites, appelées « Idées », qui sont des réalités universelles, permanentes et séparées du monde sensible, et à partir desquelles tous les êtres sensibles sont expliqués. Pour expliquer le lien de causalité qu'entretiennent ces deux mondes distincts, il créa le concept de « participation » pour expliquer d'une part que les idées sont les modèles des choses sensibles, et d'autre part que les choses sensibles participent des Idées. Entre ces deux mondes, il existe les choses mathématiques, qui jouent le rôle d'intermédiaires et dont la nature est distincte des deux mondes. Ils sont différents des choses sensibles, car ces derniers sont soumis au processus de la génération et de la corruption, et ils sont distincts des Idées, car chaque Idée est par définition individuelle, indivisible et éternelle, alors que le nombre existe pour des choses multiples. Or, c'est précisément à cet endroit que l'exposition d'Aristote s'interrompt dans le texte arabe :

*« L'espèce est aussi cause des autres choses (il y a une lacune en grec)<sup>2</sup>. Et celles qui sont à partir d'eux, par participation à l'un, sont les espèces<sup>3</sup> ».*

---

<sup>1</sup> Ce point sera évoqué d'une manière plus explicite dans la troisième étude où il sera question d'examiner les différentes erreurs de traduction dans le texte arabe et leur conséquence sur le commentaire d'Averroès.

<sup>2</sup> T. 6, p. 66, 4.

<sup>3</sup> T. 7, p. 70, 8. Cette deuxième proposition est complètement fautive, car Aristote explique la genèse des Nombres Idéaux. Ces derniers naissent en effet à partir de la combinaison d'un principe matériel, c'est à dire la dyade, et d'un principe formel, qui est l'un. Pourtant, même avec toute la volonté du monde il est impossible d'entrevoir ce sens dans cette traduction. Imaginons le pauvre Averroès, qui n'avait aucun moyen de vérifier les dires du traducteur.

Lorsque on essaye de mettre ensemble la fin du texte cinq et le début du texte 6, il est manifeste que le sens est complètement inintelligible, particulièrement pour ce qui concerne la seconde proposition. C'est pourquoi, seul le secours des traductions occidentales permet de restituer le sens de ce passage :

*« Puisque les formes sont causes de tout le reste, Il a pensé que leurs éléments étaient les éléments de tous les êtres, que donc, comme matière, le grand et le petit sont des principes, mais comme substance, c'est l'un, car c'est à partir d'eux par participation à l'un que les nombres sont les formes »<sup>1</sup>.*

Aristote expose dans ce passage que la genèse des Idées et des Nombres-Idéaux est identique, car ils résultent de l'union des deux mêmes principes. En effet, les idées sont des réalités composées qui résultent de l'union d'un principe matériel, qui est le même que celui des choses sensibles, à savoir la Dyade du grand et du petit, et un principe formel, à savoir l'Un, qui est identique à l'Être et au Bien. L'Idée est donc pour Platon une espèce de mixte où la matière est mise en forme sous l'impulsion de l'Un. Or, ces deux principes constitutifs des Idées sont également les principes des Nombres idéaux. L'Un et la Dyade sont donc dans l'ordre de l'essence antérieurs aux Idées, et se trouvent à leurs égards dans le même rapport que les nombres mathématiques par rapport aux choses sensibles.

Cependant l'absence de ce passage dans le texte arabe, ajouté à la mauvaise traduction de la proposition suivante, dans laquelle Aristote explique que les Nombres idéaux sont engendrés de la même manière que les Idées puisqu'ils ont les mêmes principes, ont conduit Averroès à s'éloigner de ce que Aristote a voulu dire, puisqu'il est question pour lui de la genèse des « espèces ».

*« Quant il dit : « Celles qui sont à partir d'eux, par participation à l'un, sont les espèces<sup>2</sup> », il est probable qu'il veuille dire par cela : la différence entre l'individu et l'espèce. Et quand il dit : « Celles qui sont à parti d'eux », c'est une allusion aux individus. C'est comme s'il disait : quant au sens contenu dans les choses désignées du point de vue où elles n'y participent pas, mais en tant qu'il est propre à chacune d'elles, c'est l'un individuel. Et quant au sens auquel elles participent, c'est celui qui nous appelons espèces »<sup>3</sup>.*

Comme nous pouvons le voir, la mauvaise interprétation d'Averroès est dépendante de la mauvaise restitution du traducteur, car ce passage, qui fait suite à l'interruption du texte ne correspond en aucun cas aux éditions

---

<sup>1</sup> A, 6, 987b19-22, p. 94

<sup>2</sup> L'équivalent de cette proposition dans les éditions occidentales est : « C'est à partir d'eux (le grand et le petit), par participation à l'un, que les nombres sont des formes », trad. A. Jaulin, p. 94.

<sup>3</sup> C. 7, p. 70, 11-71, 2.

françaises. En effet, pendant qu'Aristote nous explique que les Nombres sont semblables aux Idées en ce qu'ils ont les mêmes principes, le texte arabe nous dit, d'après Averroès, que l'espèce est cette notion commune que nous retrouvons dans tous les êtres. Ce qui n'est pas faux en soi, puisque le concept d'espèce est ce qui permet de rendre compte de l'universel dans le particulier mais au sens aristotélicien, sauf que ce sens n'a rien à voir avec ce qui précède et encore moins avec ce qui suit. C'est pourquoi, cette lacune est réellement problématique.

La sixième lacune intervient au passage 988a3-4 (t. 8), dans lequel Aristote critique la conception platonicienne de la génération des nombres impairs à partir du seul principe matériel, en lui opposant l'évidence des choses sensibles qui se comportent d'une façon inverse. Cette critique intervient après avoir caractérisé ce qui distingue la doctrine de Platon de celle de Pythagore. En effet, ces deux doctrines ont pour point commun d'avoir fait de l'unité non pas un attribut de l'être mais un principe formel existant par soi et par lequel les êtres sensibles sont expliqués<sup>1</sup>. Toutefois, elles sont différentes sur plusieurs points. Platon considèrerait ce principe simple qu'est l'illimité comme étant double, puisque c'est la Dyade indéfinie du grand et du petit, alors qu'il est un pour Pythagore. En outre, les nombres existent en dehors du monde sensible, alors que pour les Pythagoriciens, les choses sensibles sont des nombres. Enfin, parce que les nombres sont des intermédiaires entre le monde des Idées et celui des sensibles, alors qu'ils sont la substance même des choses pour les Pythagoriciens, c'est à dire leurs essences. Une fois cette opposition opérée, Aristote critique la manière avec laquelle les nombres impairs sont engendrés à partir de la dyade, car si cela est possible pour les nombres pairs qui peuvent être engendrés à partir du seul principe matériel, on ne peut en dire autant des nombres impairs, car il faut faire appel à l'un, non pas comme principe formel du nombre mais comme élément constituant pour rendre compte de la génération des nombres impairs. Or, une telle conception contredit le caractère multiple que Platon assigne à la matière. C'est pourquoi, il sollicite l'exemple de la table pour illustrer sa critique. C'est précisément cet exemple qui ne figure pas dans l'édition arabe :

*« C'est donc avec raison qu'ils disent que celles-ci proviennent de la matière (Il y'a un vide d'environ une demi page)... L'espèce diffère en ce qu'elle est une et produit la multiplicité. Il en est de même pour le mâle qui contient la multiplicité »<sup>2</sup>.*

L'équivalent de ce passage dans la traduction d'A. Jaulin est le suivant :

---

<sup>1</sup> Toute une partie du livre Gamma est consacré à montrer que l'un est inhérent à l'être et qu'il ne peut exister indépendamment de lui, puisque la substance de chaque chose est une. C'est pourquoi, l'un n'a aucun statut transcendantal, car il relève de la catégorie de la substance et il est identique à l'être. G, II, 1003b19-34.

<sup>2</sup> T. 8, p. 72, 7-8.

*« En effet, ils font venir beaucoup de choses de la matière, alors que la forme n'engendre qu'une fois, mais on voit que d'une seule matière vient une seule table, tandis que celui qui applique la forme, même seul, fait beaucoup de tables. Il en est de même pour le mâle relativement à la femelle, car la femelle est fécondée par un seul accouplement, tandis que le mâle féconde beaucoup de femelle »<sup>1</sup>.*

Aristote démontre l'absurdité de la thèse platonicienne d'une matière multiple et d'une forme singulière, à partir d'un raisonnement par analogie, dans lequel il sollicite l'évidence des choses sensibles, illustrée par l'exemple de la table et du mâle. En effet, il est aisé de voir que d'une seule matière, on ne peut produire qu'une seule table, alors que d'une même forme de table, il est possible de produire un nombre important du même modèle. Il en est de même pour l'homme, car ce dernier peut s'accoupler avec plusieurs femmes et peut engendrer plusieurs progénitures à chaque fois qu'il s'accouple, alors qu'une femme ne peut engendrer qu'une seule fois, quand bien même elle a eu plusieurs rapports sexuels. C'est en ce sens donc que la forme est dite multiple et la matière unique.

Cependant, l'absence de l'exemple de la table pour montrer que les nombres impairs ne peuvent être produits uniquement à partir du seul effet d'un principe matériel, à savoir la dyade, aurait peut être permis à Averroès de comprendre qu'Aristote ne fait que critiquer la conception platonicienne de la génération des nombres impairs, puisque ces derniers ont nécessairement besoin, en plus de la dyade, d'un élément constitutifs pour être engendrés. Or, l'absence de l'exemple de la table qui avait pour but de démontrer par l'évidence des choses sensibles que c'est la forme qui est multiple et non la matière, n'a pas permis à Averroès de saisir la portée de l'exemple du mâle que nous retrouvons dans le texte arabe juste après la corruption, car le but de cet exemple selon Averroès est de montrer l'identité de l'idée et du mâle, puisque les deux produisent le multiple<sup>2</sup>. Ce qui s'oppose radicalement à ce que nous dit Aristote dans ce passage, puisqu'il est question de la critique de la thèse platonicienne d'une matière multiple et d'une forme unique.

La dernière lacune significative du livre *grand Alpha* est relative au passage 993a13-14 (t. 50)<sup>3</sup> dans lequel Aristote explique pourquoi il a rejeté les principes de ses prédécesseurs. En effet, après avoir affirmé au début du chapitre dix que les quatre causes mentionnées dans les écrits physiques, à savoir la cause matérielle, motrice, formelle et efficiente, ont toutes été évoquées par ses prédécesseurs et qu'on ne peut ajouter une autre cause à celles-ci, Aristote nuance son propos dans la suite du texte, en évoquant les raisons pour

---

<sup>1</sup> A, 6, 988a 3-4, p. 94-95.

<sup>2</sup> C. 9, p. 76, 6-7.

<sup>3</sup> A la différence des autres lacunes, celle-ci n'est nullement mentionnée par le traducteur.

lesquelles les raisonnements de ces prédécesseurs ont été rejetés. Or, c'est précisément ce passage qui manque dans le texte arabe :

*« C'est ce qui est manifeste à partir de ce qui précède, ... et la philosophie première est à même d'enquêter... »<sup>1</sup>.*

Comme nous pouvons le voir, cette lacune est importante, car si on se tient uniquement à ce passage, nous comprenons qu'Aristote n'a rien apporté de plus à la théorie des quatre causes, développée au livre deux de la *Physique*<sup>2</sup>, puisque elles ont été développées par ses prédécesseurs, de sorte que nous pouvons aisément conclure qu'Aristote est un imposteur. Pourtant, il n'en est rien, car la suite de ce passage manquant que nous lisons dans les différentes traductions françaises nous renseigne sur les raisons pour lesquelles les recherches des anciens sur les principes ont été rejetées par Aristote :

*« Cela est évident d'après le propos précédent, mais il est évident qu'elles ont été énoncées vaguement et, d'une certaine manière, toutes ont été énoncées auparavant et d'une autre manière elles ne l'ont pas été »<sup>3</sup>*

En effet, énoncer une cause est un fait et la démontrer en est un autre. Or, c'est précisément ce que reproche Aristote à ses prédécesseurs, car leurs explications ne reposaient sur aucun fondement rationnel. Certes les physiologues ont soutenu la cause matérielle, mais elle est en elle-même insuffisante pour rendre compte des principes des êtres, car un élément ne peut en aucun cas être une cause. Certes Platon a soutenu la cause formelle, mais cette dernière est un concept abstrait qui n'est nullement dans les choses, puisque leur seul lien serait celui de la participation. C'est pourquoi d'une certaine manière, elles n'ont été énoncées par aucun philosophe, car nommer une cause ne suffit en aucun cas de la légitimer, de sorte que cela revient à ne rien énoncer du tout. Par ailleurs, aucun de ces philosophes n'a soutenu les quatre en même temps, car déterminer les principes des êtres, c'est nécessairement soutenir les quatre et non l'une d'entre elles. Or, le texte arabe, du fait de son interruption, n'apporte nullement ces précisions et ne permet guère à Averroès de déduire ou d'entrevoir l'explication manquante d'Aristote :

*« Il dit : quant à ce que nous avons dit au sujet des espèces des causes naturelles, il est manifeste d'après ce que nous avons mentionné, qu'elles ont été énoncées par d'autres que nous parmi les anciens, et que nous n'avons mentionné <aucune autre> cause qui vienne s'ajouter à celles qu'ils ont énoncées. <En effet>, il apparaît de ce qu'il a mentionné au sujet des anciens qu'ils ont découvert les quatre causes, à savoir qu'ils ont admis la cause matérielle, formelle et efficiente. Quant à la cause finale, on pourrait nous*

---

<sup>1</sup> T. 50, p. 160, 4-5.

<sup>2</sup> *Physique*, II, 3, 7.

<sup>3</sup> Trad. A. Jaulin, p. 110 (A, 10, 993a12-15)

*objecter qu'elle n'apparaît pas dans ce qu'il a évoqué sur les anciens dans ce livre. Mais, il semble que celui qui a soutenu <la cause> motrice doit nécessairement la soutenir, car <la cause motrice> n'agit qu'en vue de quelque chose<sup>1</sup> ».*

Averroès, comme nous pouvons le constater, se contente uniquement de commenter le texte 50, sans introduire cette nuance importante, quant à la manière avec laquelle les prédécesseurs d'Aristote se sont exprimés sur les causes, car il n'avait aucun moyen de vérifier ce qui manque dans le texte.

Il résulte donc de l'examen des différentes lacunes du livre *grand Alpha* que toutes les corruptions de ce livre ne sont pas problématiques. En effet, l'absence des cinq premiers chapitres ainsi que le septième sont sans réelles incidences, car Aristote résume l'essentiel de l'examen doxographique des théories des présocratiques sur les principes à partir de la fin du chapitre cinq, tandis que le chapitre sept ne fait que reprendre et valider la théorie des quatre causes, exposée en *Physique*, II, 3, 7. Il en est de même pour la lacune relative au caractère superficiel des recherches entreprises par les Pythagoriciens au sujet de la cause formelle, car la suite du texte explique les raisons d'une telle recherche.

Cependant, quatre lacunes posent problèmes, car elles ne permettent en aucun cas de saisir la continuité doctrinale de certains passages, et induisent systématiquement Averroès à commettre des erreurs d'interprétation, notamment pour ce qui concerne les passages qui font suite à ces interruptions. En effet, s'en tenir uniquement au texte arabe, c'est ignorer l'influence que Socrate exerça sur Platon en ce qui concerne les définitions universelles, car il était l'un des premiers philosophes à chercher l'universel dans les choses et extraire le général du particulier par le biais de la méthode inductive. En outre, il aurait été impossible de savoir que les Idées et les Nombres Idéaux sont engendrés à partir de deux principes identiques, puisqu'ils viennent à l'être à partir de l'union d'un principe matériel, qui est la dyade du grand et du petit et d'un principe formel qui est l'un, et c'est sous l'action de ce principe formel, appelé aussi l'Être et l'Égal que la matière est mise en forme et égalisée. De plus, le texte arabe ne contient nullement l'exemple de la table qui permet d'illustrer, à partir de l'évidence des choses sensibles, la critique aristotélicienne de la production des nombres impairs à partir d'un seul principe matériel, alors que l'évidence incline à introduire un autre élément constituant, car seul la forme est dite plurielle et non la matière. Et enfin, le texte arabe ne contient pas les raisons qui ont poussé Aristote à rejeter les recherches entreprises par les présocratiques au sujet des causes, si bien que si on ne tenait compte que du texte arabe, on aurait compris qu'Aristote est un imposteur, car tout ce qu'il a dit sur les causes a déjà été formulé par ces prédécesseurs. Or, toutes les éditions françaises introduisent une nuance que nous ne trouvons pas dans le texte

---

<sup>1</sup> C. 50, p. 160, 9-161, 1.

arabe, à savoir qu'aucun des présocratiques n'a soutenu les quatre causes en même temps, et que même s'ils ont évoqué telle ou telle autre cause, leurs explications demeurent obscures et irrationnelles. Or, toutes ses lacunes ont eu la même conséquence sur l'interprétation d'Averroès, à savoir s'éloigner de l'esprit du texte au point d'adopter parfois des explications qui n'ont aucun rapport avec ce dont il est question.

## II – Les lacunes du livre *Gamma*

Toutefois, ce ne sont pas les seules lacunes que nous avons répertoriées, car l'étude des deux livres suivants a révélé l'existence de huit autres lacunes au livre *Gamma* et deux au livre *Epsilon*. Les lacunes du livre *Gamma* sont principalement localisées à partir du cinquième chapitre. Une au chapitre cinq (t. 24), dans lequel Aristote critique le relativisme de Protagoras ; deux au chapitre six, dans lesquels Aristote poursuit sa réfutation des détracteurs du principe de non-contradiction (t. 26 et t.27) ; une au chapitre sept (t.27), qui traitent du principe du tiers exclu, et trois au dernier chapitre (t. 29), dans lequel Aristote examine la thèse selon laquelle tout est vrai ou tout est faux.

### 1. le chapitre 5

La première lacune est relative au passage 1010b10-12 (t. 24), dans lequel Aristote évoque l'exemple du rêve afin de réfuter la thèse de Protagoras selon laquelle tout ce qui apparaît est vrai, en évoquant l'argument du bon sens. En effet, il est insensé de soutenir que tout ce qui apparaît à la sensation est vrai (1010B), car cela n'est vrai que lorsqu'elle porte son attention sur son sensible propre<sup>1</sup>. Or, dire que l'imagination est une sensation, c'est établir une identité entre deux facultés complètement différentes. La preuve que les mêmes choses n'apparaissent pas les mêmes peut être facilement expliquée par l'exemple des grandeurs et des couleurs, car elles apparaissent différemment selon qu'on les regarde de près ou de loin, qu'on soit malade ou en bonne santé. C'est pourquoi, tout ce qui nous apparaît n'est pas vrai, car les grandeurs et les couleurs sont telles qu'elles apparaissent de près et au bien portants, que la pesanteur est ce qui apparaît pesant aux forts et que la vérité n'est perceptible que dans l'état de veille. Or, c'est précisément l'exemple du rêve, utilisé par Aristote afin de montrer la fausseté des images qui en découlent, qui est absent du texte arabe, car nous lisons :

« Car, personne ne peut à un moment donné croire cela (manque en grec)...comme <le dit> aussi Platon »<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> En effet, la sensation ne peut être vraie que si elle porte sur son objet propre. *Premiers analytiques*, III, 3, 428b18.

<sup>2</sup> T. 24, p. 430, 15- 431,1.



Tandis que nous lisons dans la traduction d'A. Jaulin :

*« En effet, ils ne le croient certainement pas, c'est manifeste. Personne en tout cas, s'il lui arrive de rêver la nuit qu'il est à Athènes alors qu'il est en Lybie, ne se rend à l'Odéon. De plus en ce qui concerne l'avenir comme le dit Platon... »*<sup>1</sup>.

Par cet exemple, Aristote veut montrer que tout ce que nous percevons n'est pas vrai. En effet, le rêve est l'exemple parfait qui nous permet de comprendre que ce n'est pas parce que j'imagine quelque chose, que c'est nécessairement vrai. Autrement dit, ce n'est pas parce que nous rêvons que nous sommes à Athènes, alors que nous sommes en Lybie, que cela est nécessairement vrai. Toutefois, cette lacune est sans importance, car les différents exemples sollicités précédemment permettent aisément de comprendre que tout ce qui apparaît ne peut être vrai. D'ailleurs, c'est la conclusion à laquelle parvient également Averroès dans son commentaire à ce passage :

*<En d'autres termes>, il a voulu dire, que celui qui doute au sujet de ce qui distingue le senti qui est connu comme faux du senti qui est connu comme vrai, est semblable à celui qui a douté au sujet de ces choses, c'est à dire, est ce que nous sommes à présent endormis ou éveillés, existants ou morts. De la même manière, personne ne doute au sujet de la vérité des mesures des grandeurs et des couleurs, car c'est ce qui apparaît de près et non de loin, et que le vrai au sujet des sensibles est ce qui apparaît à ceux qui sont en bonne santé à l'exclusion des malades.*<sup>2</sup>

## 2. Les lacunes du chapitre six

Il existe deux lacunes au chapitre six. La première intervient au moment où Aristote expose la cause qui a poussée les adversaires de bonne foi à rejeter le principe de non-contradiction, et la deuxième concerne le passage dans lequel Aristote valide le principe de non-contradiction après avoir montré par réfutation l'absurdité des conséquences qui résultent de la position de Protagoras.

La première lacune est relative au passage 1011a30-31 (t. 26), dans lequel Aristote évoque la cause pour laquelle les adversaires qui sont de bonne foi rejettent le principe de non-contradiction, à savoir, les divergences qui se manifestent dans les sensations. En effet, Il commence au début du chapitre par rappeler les deux catégories d'adversaires (1011a3-4), puis leur reproche leur degré de sincérité à cause de ce qui transparait dans leurs actes (1011a10), alors que seules les adversaires de mauvaises foi étaient concernés par ce reproche au chapitre précédent (5, 1010b3), puisque les deux groupes demandent une démonstration du principe de démonstration, alors qu'il est impossible de le démontrer. Ensuite, il entreprend une première réfutation de la thèse relativiste selon laquelle tout est relatif à la sensation et à l'opinion, à partir de l'exposition d'un argument ontologique et celui de la divergence des sens,

---

<sup>1</sup> G, 5, 1010b 10-12, p. 170.

<sup>2</sup> C. 24, p. 433, 1-5.

que les partisans de Protagoras se doivent d'admettre sous peine de se contredirent eux-mêmes. En effet, soutenir une telle position impliquerait que tous les êtres n'existeraient que par relation à celui qui sent et qui pense, alors qu'il existe des choses en elles-mêmes indépendamment de toute relation (1011b17-19). En outre, la sensation n'est en aucun cas synonyme de vérité absolue, car elle est par définition subjective, puisqu'une même chose n'apparaît jamais la même pour tout le monde (le vin peut paraître doux pour quelqu'un et amer pour un autre. C'est pourquoi, il faut dire, non pas que ce qui apparaît est, mais ce qui apparaît pour moi au moment où il apparaît (1011b21-2). Une fois cette première réfutation établie, Aristote évoque la cause qui a inclinée les adversaires qui sont « faciles à persuader » à rejeter le principe avant d'envisager de leur répondre dans la suite du texte. Or, c'est précisément le passage relatif à cette cause qui ne figure pas dans le texte arabe :

*« Donc, ceux qui ont soutenu les causes, qui ont été énoncées au sujet de ce qui apparaît (manque en grec)...Les choses n'apparaissent jamais les mêmes »<sup>1</sup>.*

Comme on peut le voir, le raisonnement des adversaires de bonne foi est incomplet, puisque le texte arabe ne contient que la proposition qui permet de valider leur raisonnement. Cela devient évident lorsque nous lisons ce même passage dans la traduction d'A. Jaulin :

*« Donc, à ceux du moins qui prétendent, pour les causes qu'on vient de dire, que ce qui apparaît est vrai et que, pour cette raison, tout est indifféremment faux et vrai (car les mêmes choses n'apparaissent pas <les mêmes> »<sup>2</sup>.*

En effet, le rejet du principe de non-contradiction par les adversaires de bonne foi est dû aux différences manifestes entre les sensations, puisque une même chose peut non seulement paraître différentes pour plusieurs personnes mais aussi pour une seule, si bien que le vrai et le faux sont propres à une seule chose. Or, Aristote considère que cette difficulté est aisée à surmonter, puisqu'il suffit de leur expliquer qu'une même perception ne présente jamais de divergence. En effet, le témoignage des sens nous montre qu'on ne peut attester en même temps de la fausseté et de la véracité de l'objet perçu.

Cependant, l'absence de cette cause dans le texte arabe semble problématique, car le commentaire hypothétique d'Averroès nous montre qu'il n'a pas réussi à saisir qu'il est question de la cause des divergences des sens défendue par les adversaires de bonne foi :

*« Le texte est coupé. Il est probable qu'il veuille dire : nous avons donc montré qu'il arrive à ceux, qui ont soutenu au sujet de ces choses les causes et*

---

<sup>1</sup> T. 26, p. 442, 8.

<sup>2</sup> G, 6, 1011a 29-30, p. 172.

*les objections que nous avons mentionnées, que les deux contradictoires soient vraies en même temps, non seulement chez des hommes différents mais chez le même homme, car à ce qu'il me semble, ils n'admettent pas que les contraires puissent apparaître à un seul homme dans une seule chose et dans une seule situation »<sup>1</sup>.*

Comme nous pouvons le voir, Averroès s'éloigne complètement du sens de ce passage et ne se rend pas compte qu'il est question des adversaires de bonne foi, car ce sont eux qui rejettent le principe de non-contradiction parce qu'une même chose peut paraître différente pour une même personne. Par exemple, le touché indique qu'il y a deux objets lorsqu'on croise les doigts, alors que la vue juge qu'il n'y en a qu'un. C'est pourquoi, l'absence de ce passage est donc problématique.

La deuxième lacune est relative au passage 1011b13-15 (t. 27) dans lequel Aristote valide le principe de non-contradiction après avoir réfuté les adversaires qui discourent pour le plaisir de discourir. Cette validation du principe intervient après avoir réfuté la thèse, selon laquelle toutes les choses sont relatives à l'opinion et à la sensation, car une telle position implique que l'homme n'existe pas et qu'il ne pense pas. Cette réfutation intervient par l'utilisation de deux arguments logiques. Tout d'abord, si c'est ce qui apparaît qui est vrai, on ne voit nullement comment une opinion peut porter sur un phénomène passé ou futur. C'est pourquoi, se prononcer sur une chose passée ou future impliquerait nécessairement le renoncement à l'idée selon laquelle « c'est ce qui apparaît qui est vrai » (100b4-6). Ensuite, même si tout est relatif à l'opinion et à la sensation, chaque relatif est par définition corrélé à son corrélatif propre, c'est à dire qu'il se rapporte à un terme unique, de sorte que si une chose est à la fois égale, double et moitié par rapport à d'autres choses, elle n'est égale que par rapport à l'égal, double que par rapport à la moitié et moitié que par rapport au double (1011b7-12). Par conséquent, si tout n'existe que relativement à celui qui pense, l'homme est ce qui est pensé et non celui qui pense, et il s'ensuivrait nécessairement que l'homme ne pense pas, puisqu'il a deux corrélatifs différents, à savoir, le pensé et le pensant, ce qui est complètement absurde. C'est ce qui permet à Aristote de valider et de reformuler le principe de non-contradiction, car si l'adversaire admet de signifier quelque chose, il signifiera une seule chose, à l'image du relatif qui est corrélé à son corrélatif propre. Or, c'est précisément le contenu de ce principe qui n'est pas mentionné dans le texte arabe :

*« Et si chaque chose est relative à celui qui opine, celui-ci sera relatif à des choses infinies par la forme (manque grec). Tel est donc ce que nous disons à l'égard de leurs arguments »<sup>2</sup>.*

---

<sup>1</sup> C. 26, p. 446, 10-16.

<sup>2</sup> T. 27, p. 448, 8.

*« Et si chaque chose est relative à ce qui a une opinion, ce qui a une opinion sera un nombre infini de choses par la forme. Donc sur le fait que l'opinion la plus sûre de toutes, c'est à dire que les affirmations opposées ne sont pas vraies en même temps, sur ceux qui disent qu'elles le sont et sur la raison qui leur fait dire, cela suffit »<sup>1</sup>.*

Pourtant, en dépit de cette corruption, Averroès l'a faite passer sous silence, car ni il l'a mentionné ni il lui a substitué une autre traduction. Toutefois, même si cette absence n'est sans aucune incidence, car ce principe a été énoncé au préalable et il n'est réitéré à la fin de ce chapitre que pour valider la thèse de la nécessité de poser le principe de non-contradiction, nous ne comprenons pas son silence. En effet, il sollicite à trois reprises une autre traduction pour le même texte afin de remplacer des passages qu'il juge inintelligibles<sup>2</sup>, sans pour autant remédier à cette corruption. A moins que les deux traductions soient corrompues aux mêmes endroits.

### 3. La lacune du chapitre sept

La lacune du chapitre sept concerne le passage 1012a12-14 (t. 27), dans lequel Aristote tire la deuxième conséquence absurde de l'existence d'un intermédiaire entre les nombres, à savoir une régression à l'infini. Ce passage s'inscrit dans une argumentation qui a débuté au chapitre sept, dont la finalité est de démontrer la nécessité du principe du tiers exclu. Cette argumentation se déroule en deux moments : une réfutation logique (1011b25-29) et une réfutation physique, illustrée par l'exemple du gris et de l'homme (1011b29-1012a1), qui seront suivies par l'examen des conséquences absurdes qui résulteraient de l'existence d'un intermédiaire entre les choses (1012a2-11). En effet, les définitions du vrai et du faux prouvent l'impossibilité de l'existence d'un intermédiaire, car le vrai consiste dans l'affirmation de ce qui est et de ce qui n'est pas, alors que le faux consiste dans la négation de ce qui est et l'affirmation de ce qui n'est pas, de sorte que dans les deux cas, on ne fait qu'affirmer ou nier un prédicat d'un sujet. En outre, cette impossibilité logique est confirmée d'un point de vue physique, car introduire un intermédiaire, c'est mettre un terme au changement. En effet, poser un intermédiaire entre deux termes, par exemple entre l'homme et le cheval, impliquerait qu'il ne changerait ni en homme ni en cheval, car le changement ne se produit qu'entre des opposés (non-bien/bien ; bien/non-bien) ou entre un opposé et un intermédiaire (noir/gris ; gris/noir ; gris/blanc ; blanc/gris). C'est pourquoi, mettre un chien entre l'homme et le cheval impliquerait qu'il ne pourra jamais se transformer en homme ou en cheval. De la même façon, poser le gris comme intermédiaire entre le blanc et le noir n'impliquera jamais de changement vers l'un ou l'autre, à moins de le poser comme contraire, c'est à dire comme non-blanc ou non-noir. Du reste, cette impossibilité est confirmée par la pensée, car elle ne fait qu'affirmer ou nier un

---

<sup>1</sup> G, 6, 1011b 12-15, p. 173.

<sup>2</sup> C. 27, p. 453, 10 ; p. 454, 9 ; p. 459, 4.

prédicat d'un sujet. Cependant, quand bien même, nous admettrons un intermédiaire entre les contradictoires, il en résultera des conséquences absurdes. Dire qu'il existe un intermédiaire entre le nombre pair et impair implique deux conséquences aussi absurdes l'une que l'autre. En effet, introduire un intermédiaire entre les nombres impliquerait que celui ne sera ni pair ni impair, ce qui est complètement absurde, car la définition de nombre nous montre qu'il est soit un nombre pair soit un nombre impair<sup>1</sup>. Or, c'est précisément à la fin de l'énonciation de cette première conséquence que le texte arabe s'interrompt :

*« Et, Il est manifeste que le nombre ira à l'infini et les choses ne seront ni un tout ni seulement une moitié (manque en grec)... Si à la question si c'est blanc »<sup>2</sup>.*

Il est aisé de voir à partir des différentes éditions françaises que c'est la deuxième conséquence qui ne figure pas dans le texte arabe :

*« En outre, on ira à l'infini et les êtres ne seront pas seulement une moitié en plus, mais davantage encore, car, à nouveau, on pourra refuser l'affirmation et la négation de cela et ce sera quelque chose. En effet, la substance de ce quelque chose est autre chose. En outre, chaque fois que, à la question de savoir si c'est blanc... »<sup>3</sup>.*

Outre l'argument d'un nombre qui ne sera ni pair ni impair, il résultera également du fait de poser un intermédiaire entre les nombres une régression à l'infini, ce que le texte arabe ne dit nullement. Cette régression à l'infini peut être résumée de la façon suivante : s'il existe un intermédiaire B entre A et non-A, entre B et non-B il y aura un autre intermédiaire C, qui ne sera ni B, ni non-B, et ainsi de suite<sup>4</sup>

Cependant, même si l'absence de cette deuxième conséquence ne remet pas en cause la saisie de l'argumentation d'Aristote sur l'impossibilité de l'existence d'un intermédiaire entre les nombres, puisque la première conséquence se suffit à elle-même pour valider cette impossibilité et récuser l'existence d'un tel intermédiaire, nous ne comprenons pas le silence d'Averroès à l'égard de cette interruption. En effet, contrairement à la lacune précédente, qui a été passée sous silence, il s'est uniquement contenté de la signaler<sup>5</sup>.

Sur les quatre lacunes que nous venons d'examiner, seule une est problématique. L'absence de l'exemple du rêve, utilisé par Aristote au chapitre six afin d'illustrer contre Protagoras, que tout ce qui apparaît à la sensation n'est

---

<sup>1</sup> *Les Catégories*, 10, 12a1.

<sup>2</sup> T. 27, p. 450, 10.

<sup>3</sup> G, 7, 1012a 14-15, p. 175.

<sup>4</sup> Nous avons emprunté cette explication à Alexandre, 33, 7, 12, dans *Métaphysique*, trad. J. Tricot, n° 4, p. 238-239.

<sup>5</sup> « *Après ce qui a été coupé, il a dit* », C. 27, p. 459, 12.

pas vrai, ne remet nullement en cause la saisie de la pensée d'Aristote, car les exemples des grandeurs, des couleurs et de la pesanteur permettent aisément de comprendre que le vrai ne réside pas dans tout ce qui apparaît à la sensation. L'absence de l'énonciation du principe de non-contradiction à la fin du chapitre cinq est également sans conséquence, car Aristote ne le reformule que pour valider ce principe après avoir réfuté ses détracteurs. Il en est de même pour la lacune du chapitre sept, car même si elle ne nous permet nullement de nous rendre compte qu'Aristote pose l'argument de la régression à l'infini comme deuxième conséquence, qui résulte du fait de poser un intermédiaire entre les nombres, son absence ne remet nullement en cause la validation de l'impossibilité de l'existence d'un tel intermédiaire, puisque l'argument de l'existence d'un nombre qui ne sera ni pair ni impair suffit pour ne pas admettre cette impossibilité. Cependant, on ne peut en dire autant de la première lacune du chapitre six, car c'est dans ce passage qu'Aristote pose la cause qui a poussé les adversaires de bonne foi à rejeter le principe de non-contradiction, à savoir la divergence des sens. Or, l'absence de ce passage est problématique, car il ne permet nullement de comprendre pourquoi ces adversaires rejettent le principe, ni de mesurer la portée de la réponse apportée par Aristote dans la suite du texte. D'ailleurs, l'explication conjecturale d'Averroès à cette proposition montre son importance, car l'explication qu'il en donne montre qu'il n'a nullement réussi à saisir qu'il était question dans ce passage d'exposer la thèse de la divergence des sens qui est à l'origine du rejet du principe par les adversaires de bonne foi.

Par ailleurs, nous savons qu'Averroès possédait une deuxième traduction du livre *Gamma*, puisqu'il l'a sollicitée à diverses reprises lorsqu'il jugeait de l'inintelligibilité de certains passages de la traduction principale. Pourtant, cette traduction n'a nullement été sollicitée pour remédier aux diverses lacunes mentionnées, se contentant d'évoquer à une seule reprise que le texte est corrompu, tandis que les trois autres, elles n'ont en aucun cas été évoquées. D'ailleurs, c'est l'une des interrogations à laquelle nous n'avons pu apporter aucun élément de réponse.

#### 4. les lacunes du chapitre huit

Les trois dernières lacunes sont relatives au chapitre huit dans lequel Aristote réfute dialectiquement la position de ceux qui soutiennent que tout est vrai ou tout est faux afin de réfuter définitivement les négateurs du principe du tiers exclu. En effet, après avoir montré dans le chapitre précédent l'impossibilité logique et ontologique de poser un intermédiaire entre les contradictoires, Aristote va recourir au même procédé argumentatif afin de réfuter successivement les thèses selon lesquelles tout est faux ou tout est vrai.

La première lacune, qui intervient au début du chapitre huit, est relative au passage 1012a32-33 dans lequel Aristote énonce le raisonnement par analogie, qui a permis aux partisans de la thèse selon laquelle tout est faux de justifier leur position, ainsi que la deuxième thèse de ceux qui soutiennent que tout est faux. L'examen de ces deux thèses s'inscrit dans la réfutation des adversaires du principe du tiers exclu, initiée au chapitre précédent, réfutation qui va s'opérer

cette fois-ci d'un point de vue logique et physique afin de montrer l'absurdité de telles positions. Or, le texte arabe s'arrête juste après l'énonciation de la première thèse selon laquelle tout est faux :

*« Car les uns soutenaient qu'il n'y a rien de vrai, pas même une seule <chose> (Manque en grec)... Ces dires sont les mêmes que ceux d'Héraclite »<sup>1</sup>.*

On mesure l'importance de ce qui manque à la lumière des éditions françaises, car on ne retrouve ni l'argument de l'incommensurabilité de la diagonale, élevé au rang de vérité générale, ni la thèse de ceux qui soutiennent que tout est vrai :

*« Les uns prétendent que rien n'est vrai (car affirment-ils rien n'empêche que tout soit comme la commensurabilité de la diagonale), et les autres, que tout est vrai. Ces dires sont à peu près les mêmes que ceux d'Héraclite »<sup>2</sup>.*

Si les partisans de la thèse « tout est faux » sont parvenus à ce constat, c'est parce qu'il ont pris un cas particulier pour l'élever au rang de vérité générale. Ce cas particulier est celui qui consiste à dire qu'il est faux de pouvoir mesurer une diagonale, ce qui n'est pas faux en soi, car dès l'Antiquité, les mathématiciens grecs sont parvenus à cette évidence que deux grandeurs sont incommensurables lorsqu'il n'existe pas d'unité permettant de mesurer deux grandeurs. Par exemple, il n'existe pas une quantité qui divise à la fois l'une et l'autre, c'est à dire la diagonale et le côté d'un carré. D'ailleurs la démonstration de l'incommensurabilité de la diagonale et du côté d'un même carré a été utilisée par Aristote comme exemple d'un raisonnement par l'absurde dans les *Premiers analytiques*<sup>3</sup>. En outre, à cette omission vient s'ajouter l'omission de la deuxième thèse selon laquelle « tout est vrai ».

Toutefois, l'omission de ces deux éléments est sans conséquence sur le commentaire d'Averroès malgré la sollicitation d'une deuxième traduction incomplète. En effet, elle contient uniquement la deuxième, omettant ainsi l'exemple de l'incommensurabilité de la diagonale. Ce qui ne va pas l'empêcher pour autant de restituer le sens de ce passage, car l'identification de ces deux thèses à la thèse d'Héraclite, en les considérant toutes comme fausses, nous montre que cette lacune est sans incidence majeure :

*« Nous avons trouvé ce qui manque dans une autre traduction : « Et les autres, que tout est vrai ». Il veut dire : nous avons montré que l'énoncé de celui qui dit que toutes les choses sont fausses est faux au même titre que celui qui dit*

---

<sup>1</sup> T. 28, 460, 16.

<sup>2</sup> Trad. A. Jaulin, p. 176.

<sup>3</sup> L'argumentation d'Aristote est la suivante : si nous supposons que la diagonale et le côté sont commensurables, alors des nombres impairs serait égaux à des nombres pairs, ce qui est complètement absurde. *Premiers analytiques*, I, 23, 41a23-27, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 2001, p. 121-122.

*qu'elles sont toutes vraies. Il semble qu'il y a aussi une lacune. Et s'il ment en disant que tous les principes sont faux et vrais, il sera faux de dire qu'ils sont tous vrais et faux en même temps à l'image des raisonnements d'Héraclite »<sup>1</sup>*

Ce qui ne sera pas le cas de la seconde lacune qui intervient au passage 1012b14-17 (t. 29), dans lequel Aristote tire la même conséquence absurde pour chacune des deux thèses, à savoir qu'elles se contredisent elles-mêmes. En effet, après avoir énoncé les deux thèses en apparence opposées (1011b29-34) et après les avoir identifiées à la thèse d'Héraclite, car elles signifient exactement le même sens absurde (1011b35-1012b1), Aristote construit son argumentation à partir d'une série d'arguments logiques afin de montrer l'impossibilité des deux affirmations. En effet, il est absurde de dire que tout est faux ou tout est vrai, car cela implique que toutes les contradictions seront également vraies ou fausses. Autrement dit, je ne peux pas dire que ce que je dis est vrai et que son contraire est vrai aussi, car nécessairement je me contredirai (1012b1-6). En outre, la définition du vrai et du faux (1012b7-13) rejettent catégoriquement de telles positions, car si le vrai consiste dans l'affirmation et le faux dans la négation, il est impossible que tout soit faux, car l'une des deux parties de la contradiction est nécessairement vraie, et inversement. Or, être aussi catégorique que ces deux positions, implique que leurs partisans diront le contraire de ce qu'ils pensent. C'est cette conséquence absurde qui n'est pas contenue dans le texte arabe, car nous lisons :

*« Car l'une des deux parties de la contradiction est fautive (manque en grec)<sup>2</sup>. Excepté que celui qui soutient le contraire ».*

Cette omission est, comme nous pouvons le voir, capitale, car elle constitue la validation du premier stade de la réfutation des deux thèses :

*« Car une seule des deux parties de la contradiction est fautive. Il arrive donc à tous les arguments de cette sorte ce qu'on répète à satiété : ils se détruisent eux-mêmes. En effet, celui qui dit que tout est vrai rend non vrai son propre argument, car l'argument contraire nie qu'il soit vrai, tandis que l'argument qui dit que tout est faux rend lui-même faux son propre argument »<sup>3</sup>.*

Dire que tout est vrai ou que tout est faux, c'est parler pour ne rien dire, puisque on détruit sa propre argumentation en la rendant contradictoire. En effet, dire que tout est vrai, implique nécessairement l'affirmation de la proposition contraire à la sienne, de sorte qu'elle sera également vraie. De la même manière, dire que tout est faux, implique nécessairement l'affirmation de la fausseté de ce que j'énonce. On comprend dès lors l'importance de cette

---

<sup>1</sup> C. 28, p. 464, 11-15.

<sup>2</sup> T. 29, p. 466, 10-11. C'est ici que s'arrête la traduction principale.

<sup>3</sup> G, 8, 1012b14-15, p. 176.



argumentation, car elle permet de montrer que les partisans de ces doctrines se contredisent eux-mêmes en réduisant à néant leurs propres argumentations.

Pourtant, bien qu'Averroès substitue une deuxième traduction à la traduction principale, il pense que cette seconde traduction est complète, car il dit que cette dernière commence exactement là où la première s'est arrêtée<sup>1</sup>. Or, il n'en n'est rien, puisque nous avons montré que la proposition qui permet de valider le premier stade de la réfutation ne figure pas dans le texte<sup>2</sup>, à moins que les deux traductions soient corrompues au même endroit, ce qui veut dire que ces deux traductions ont été faites sur le même manuscrit grec. C'est ce qui est plausible, en effet, car la dernière corruption concerne également les deux textes, puisqu'ils s'interrompent exactement au même endroit.

La dernière lacune concerne le passage 1012b30-31 (t. 29) qui clôture le chapitre 8 et dans lequel Aristote évoque l'argument du moteur immobile contre la thèse de ceux qui soutiennent que « les choses sont parfois en mouvement et parfois en repos ». Ce passage s'inscrit dans une réfutation d'ordre physique, puisqu'elle est l'une des trois thèses qu'Aristote va réfuter successivement dans cette deuxième partie de ce chapitre, à savoir celle qu'on vient d'évoquer et les thèses que « tout est mouvement » et « tout est en repos ». Le but étant de réfuter d'un point de vue physique les détracteurs du principe du tiers exclu, alors qu'il l'avait fait dialectiquement dans la première partie. En effet, dire que toutes les choses sont en repos, implique l'exclusion du changement, qui par définition caractérise tous les êtres soumis au processus de la génération et de la corruption, ce qui est inconcevable (1012b22-26). De la même manière, dire que tout est en mouvement, c'est dire que tout est faux, alors que l'être est précisément ce qui garantit la permanence de ce qui change (1012b26-28). Le raisonnement sera également le même à l'égard de ceux qui soutiennent que tout est parfois en repos et parfois en mouvement, car le premier moteur est par définition immobile et meut sans cesse toutes les choses qui sont en mouvement. Or c'est précisément cet argument qui ne figure dans aucune des deux traductions :

« *Ni qu'il soient en repos et en mouvement (manque en grec)* »<sup>3</sup>.

Comme nous pouvons le constater, cette traduction est inexacte et incomplète. Inexacte, car cette thèse selon laquelle tout est en repos et en mouvement a déjà été réfutée par Aristote dans le passage précédent, et ce qu'il examine ici, c'est la thèse de ceux qui soutiennent qu'il arrive que les êtres soient à un moment donné en repos et à un autre moment en mouvement. Cette erreur est rendue inéluctable par l'omission de l'adverbe « *parfois* », qui permet de nuancer le propos et d'être moins catégorique. En outre, elle est incomplète,

---

<sup>1</sup> C. 29, p. 469, 7.

<sup>2</sup> Vérifier avec Mr Brague si c'est réellement une corruption ou juste une illusion de ma part.

<sup>3</sup> T. 29, p. 467, 10.

car elle ne tient pas compte de l'argument du moteur immobile, qui permet de réfuter cette thèse :

« *Il n'est pas vrai non plus que tout est en repos et parfois en mouvement et que rien ne l'est toujours, car il y' a quelque chose qui meut sans cesse ce qui est mû et le premier moteur est lui même immobile* »<sup>1</sup>.

Ainsi, dire que tous les êtres sont soit en repos, soit en mouvement est une position difficilement défendable, car cela n'est pas vrai pour tous les êtres. En effet, il est concevable de parler ainsi s'il n'existait que des êtres soumis à la génération et à la corruption. Or, Aristote a démontré à diverses reprises, notamment en *Physique* et au livre *Lambda* qu'il existe un premier moteur immobile, au dessus du monde soumis à la génération et à la corruption, et dont la qualité première est de mouvoir sans être mû.

Pourtant, cette omission n'est nullement signalée par Averroès à la fin de son commentaire, se contentant seulement de dire que le contenu du livre *Gamma* était difficile à commenter et qu'il a confronté les deux traductions. Or, comme nous l'avons montré, Averroès passe sous silence la plupart des lacunes de ce livre.

L'examen des corruptions du chapitre huit, nous a permis de comprendre que la première et la dernière sont problématiques. La première est importante, car elle ne contient pas l'argument de l'incommensurabilité de la diagonale que les partisans de la thèse que « tout est faux » ont élevé au rang de vérité générale afin de valider et légitimer leur position. Il en est de même pour la dernière lacune, car l'absence de l'argument du moteur immobile ne permet nullement de saisir comment Aristote réfute la thèse de ceux qui soutiennent que tout est parfois en mouvement et en repos.

Il s'ensuit donc de l'examen des corruptions du livre *Gamma*, que trois d'entre elles ne sont pas problématiques, car elles ne remettent nullement en cause la saisie du sens des différents passages concernés. En effet, la première lacune, relative à l'exemple du rêve, est sans conséquence, car il permet seulement d'illustrer l'idée qui a été développée précédemment, à savoir que tout ce qui apparaît à la sensation n'est pas vrai. Il en est de même pour la troisième lacune, signalée à la fin du chapitre six, dans laquelle Aristote ne fait que valider le principe de non-contradiction qu'il a longuement développé aux chapitres cinq et six. C'est le cas aussi pour la cinquième lacune, car même si le texte arabe ne mentionne ni l'argument qui a poussé certains hommes à dire que tout est faux, ni la thèse de ceux qui soutiennent que tout est vrai, la suite du texte nous permet aisément de comprendre qu'Aristote veut identifier, par le biais d'un raisonnement par analogie, ces deux thèses contradictoires avec la doctrine d'Héraclite, selon laquelle tout est vrai et tout est faux.

---

<sup>1</sup> G. 8, 1012b30-32, p. 177.

Cependant, on ne peut en dire autant des quatre corruptions restantes, car pour quiconque souhaitant suivre le cheminement argumentatif d'Aristote, elles constituent un véritable obstacle. En effet, la deuxième lacune ne permet pas de comprendre pourquoi les adversaires qui sont de bonne foi ne parviennent pas à adhérer au principe de non contradiction, puisqu'ils ne comprennent pas comment une même chose peut paraître différente. Il en est de même pour la quatrième lacune, relative à l'explication de la deuxième conséquence qui découle du fait de poser un intermédiaire entre les nombres. Nous savons que la première conséquence d'un intermédiaire entre les nombres, est l'existence d'un nombre qui aura une nature différente, puisqu'il ne sera ni pair ni impair, de sorte (et c'est là la deuxième conséquence), qu'on produira des intermédiaires infinis et dont les essences seront différentes de leurs contradictoires. Le constat est le même pour la sixième et septième lacune. La première ne nous permet pas de comprendre pourquoi les thèses de ceux qui disent que tout est vrai et ceux qui disent que tout est faux se détruisent elles-mêmes, puisque dire que tout est vrai sous-entend que la thèse adverse est également vraie, alors que dire que tout est faux implique que ce que nous disons est également faux. Quant à la dernière lacune, elle ne nous permet pas non plus de comprendre qu'il n'y a pas que des êtres qui sont parfois en repos et parfois en mouvement, puisqu'il existe aussi des êtres immobiles. C'est en ce sens que ces quatre lacunes demeurent donc problématiques.

### III. Les lacunes du livre Epsilon

#### 1. Le chapitre 2

Reste donc à examiner les deux dernières lacunes qui se trouvent aux chapitres deux et cinq du livre *Epsilon*. La première est relative au passage 1027a16-19 (t. 6), dans lequel Aristote expose la règle qui permet de prouver l'existence de l'accident, après avoir déterminé auparavant la nature de l'accident et sa cause. En effet, nous constatons qu'un accident se produit lorsque ce qui est sensé se produire ne se réalise pas. Par exemple, il arrive qu'un orage se produise en pleine canicule mais cela n'est ni systématique ni fréquent, car c'est en hiver que ce phénomène se produit habituellement. De la même manière, c'est par accident que l'homme est blanc, car cela n'est ni une caractéristique nécessaire ni n'arrive souvent à l'homme. C'est pourquoi donc, nous disons de l'accident qui se produit lorsque ce qui est toujours et le plus souvent ne se réalise pas que sa cause est accidentelle, puisqu'il n'était pas sensé se produire. En d'autres termes, sa cause réside dans la matière, car cette dernière peut être autrement qu'elle n'est souvent en produisant des phénomènes qu'elle n'a pas l'habitude d'engendrer. Ainsi après avoir établi la nature et la cause de l'accident, Aristote donne la règle qui permet de prouver son existence à partir du passage 1027a16-19. Or, c'est précisément ce passage qui fait défaut dans l'édition arabe :

« C'est cela qu'il faut prendre s'il n'y a pas autre chose qu'elle (lacune en grec). Le principe qui lui appartient toujours. C'est ce que nous examinerons ultérieurement »<sup>1</sup>.

Cette absence devient manifeste à la lecture de ce passage manquant dans l'édition établie par A. Jaulin :

« Il faut prendre le principe suivant : n'y-a-t-il rien qui ne soit ni toujours ni le plus fréquemment, ou bien est-ce impossible ? Il existe alors, en dehors de cela, quelque chose qui arrive au hasard, d'une manière ou d'une autre. C'est à dire par coïncidence. Mais être le fréquemment est-il la propriété <des êtres>, tandis qu'être toujours n'est propriété d'aucun, ou bien existe t-il quelques êtres éternels ? Il faut examiner cela plus tard ».<sup>2</sup>

Le texte arabe ne contient donc pas deux choses : la règle qui permet de prouver l'existence de l'accident et l'interrogation relative à l'existence des êtres éternels. Tout d'abord, cette règle est déduite à partir de l'observation des modes de réalisations des choses. En effet, nous constatons qu'il existe des choses qui se produisent systématiquement et des choses contingentes qui se produisent de façon régulière. Or, il arrive à ces choses fréquentes de ne pas se produire, et à la place, nous avons des phénomènes singuliers, sans aucune explication rationnelle, puisqu'ils ne se produisent que rarement et qu'il n'y a aucune logique dans leurs réalisations. Par exemple, ce n'est ni toujours ni souvent qu'un orage éclate en plein été. C'est pourquoi, nous pouvons dire que l'accident est dû à l'irréalisation du contingent et qu'il n'est nullement objet de science, puisqu'il se caractérise par son irrégularité et sa rareté. Ensuite, puisque la contingence régit le monde supra lunaire et qu'il existe des choses qui se produisent nécessairement, Aristote énonce ce qui sera l'objet des chapitres 6-8 du livre *Lambda*, à savoir l'étude de la substance immobile, car si les substances sensibles sont caractérisés par leurs contingences et qu'il existe des choses nécessaire, cela suppose ou suggère l'existence de substances, dont les propriétés sont corrélées à la nécessité.

Cependant, bien que cette lacune soit signalée par le traducteur, elle n'est nullement traitée par Averroès. En effet, nous avons vu pour le livre *Gamma*, qu'Averroès utilise trois procédés lorsque le texte est corrompu. Soit, il ne dit rien et passe au commentaire de la proposition suivante comme si de rien n'était, soit il se contente de la signaler comme c'est le cas pour le texte 26 en tentant d'apporter une réponse hypothétique, soit il convoque une autre traduction comme c'est le cas pour le texte 27 et 29 du livre *Gamma*. Or, c'est ce premier procédé qui est utilisé pour cette lacune, c'est à dire, aucune allusion. Pourtant, nous savons qu'il possédait une deuxième traduction, puisqu'il l'avait sollicitée pour le texte deux de ce même traité lorsqu'il était question de l'objet de la physique.

---

<sup>1</sup> T. 5, p. 723, 4.

<sup>2</sup> E, 2, 1027a15-19, p. 228-229.

## 2. Le chapitre 4

Quant à la seconde lacune, elle est signalée à la fin du livre, soit au passage 1028a2-3 (t. 8) du chapitre 4, dans lequel Aristote met un terme à l'étude de l'être qui est dans la pensée pour se consacrer dans le livre *Dzêta* à l'examen des causes et des principes de l'être en tant qu'être. La détermination de l'être en tant qu'être comme le véritable objet de la *Métaphysique* est intervenu après avoir écarté respectivement l'être par accident (chap. 2-3) et l'être qui est dans la pensée, c'est à dire l'être comme vrai et le non-être comme faux. Comme nous l'avons vu précédemment, l'être par accident n'est nullement étudié par cette science, car il est par définition indéterminé. Il en est de même pour l'être comme vrai et le non être comme faux, car le vrai et le faux n'existent nullement dans les choses mais uniquement dans la pensée. Il n'est donc qu'une affection de la pensée qui réunit ou sépare un attribut d'un sujet donné. C'est pourquoi il est exclu du domaine du métaphysicien, car il n'a aucune existence au sens absolu. Or, c'est précisément à ce moment de l'argumentation que le texte arabe s'interrompt :

*« C'est pourquoi, laissons <cela> pour examiner (manque en grec). Nous avons distingué et mentionné »<sup>1</sup>.*

Le texte arabe ne nous dit donc pas ce qu'Aristote a l'intention d'étudier dans le livre suivant, à savoir l'étude des principes de l'être en tant qu'être puisque le texte s'interrompt juste après le verbe « examiner » :

*« C'est pourquoi il faut laisser cela de côté, mais examiner les causes et les principes de l'être lui-même en tant qu'être »<sup>2</sup>.*

Toutefois, le texte arabe ne s'interrompt pas au même endroit que l'édition établie par A. Jaulin, car il contient le début du livre *Dzêta*, que nous retrouvons du reste dans la traduction établie par J. Tricot :

*« Nous avons distingué et mentionné que chaque chose se dit de plusieurs manières, que l'être se dit de plusieurs manières. En effet, certains signifient le ce que c'est »<sup>3</sup>.*

Cependant, cette lacune est sans importance, car Aristote ne fait qu'énoncer ce qui sera l'objet du traité suivant après avoir démontré que ni l'être

---

<sup>1</sup> T. 8, p. 738, 1.

<sup>2</sup> E, 4, 1028a2-3, p. 231.

<sup>3</sup> T. 8, p. 738. D'ailleurs, ce passage se trouve également dans le texte édité par J. Tricot : « Il est clair aussi qu'en déterminant les sens divers de chaque terme, nous avons établi que l'être se prend en plusieurs acceptions », E, 4, 1028a4-5, Vrin, 1986, p. 345. Selon J. Tricot remet en cause l'authenticité de ce passage, puisqu'il serait une addition postérieure. Voir note 3, p. 345

par accident, ni l'être qui est dans la pensée de relèvent du métaphysicien. Par conséquent, des deux corruptions relatives au livre *Epsilon*, seule la première est problématique, puisque la dernière ne fait qu'énoncer ce qu'Aristote à l'intention d'étudier dans la suite des traités, à savoir l'examen des principes et des causes de l'être en tant qu'être, ce qui n'est pas le cas de la première lacune. En effet, cette omission nous empêche de saisir la règle qui nous permet de prouver l'existence de l'accident. Elle ne nous permet pas non plus pas de comprendre qu'il sera question dans la suite du traité d'une enquête relative à l'existence de substances autres que les substances sensibles, puisqu'il existe des choses nécessaires et qui se produisent toujours, et dont les substances sensibles ne sont nullement à l'origine.

L'étude des dix-huit corruptions relatives aux quatre livres traduits, nous a permis de distinguer deux catégories de lacunes. Une première catégorie qui ne remet nullement en cause l'unité argumentative d'Aristote, car soit on peut aisément les déduire de ce qui précède soit de ce qui suit, et une deuxième catégorie, qui elle est problématique, car ces corruptions remettent en cause l'unité doctrinale des différents passages et ne permettent en aucun cas de saisir la portée des propos d'Aristote. Elles sont au nombre de neuf : quatre au livre grand *Alpha*, quatre au livre *Gamma* et une au livre *Epsilon*.

Sur les sept lacune que contient le livre *grand Alpha*, trois d'entre elles sont sans conséquences. La première lacune, relative au cinq premiers chapitres n'est pas problématique en soi, car leur absence ne nous empêche en aucun cas de comprendre les théories des présocratiques sur les principes, puisqu'elles sont résumées à partir de la fin du chapitre cinq. L'absence du chapitre sept n'est pas non plus problématique, car Aristote ne fait que reprendre la théorie des causes qui a déjà été développée dans le livre II de la *Physique*. Il en est de même pour la troisième lacune qui concerne le passage 987a19-20, dans lequel Aristote énonce la nature des recherches des Pythagoriciens, car la suite du texte nous permet de comprendre aisément pourquoi Aristote a qualifié cette recherche de « superficielle ».

Concernant le livre *Gamma*, trois des sept lacunes répertoriées ne sont pas problématique. En effet, la première lacune relative au passage 1010b10-12 dans lequel Aristote évoque l'exemple du rêve afin de montrer contre Protagoras que tout ce qui apparaît n'est pas vrai, ne remet nullement en cause la compréhension de l'argumentation, car les exemples des grandeurs et des couleurs, évoqués juste avant, permettent aisément de saisir que la sensation n'est en aucun cas synonyme de vérité absolue, puisque les sens sont naturellement divergents. Il en est de même pour la deuxième lacune qui concerne le passage 1011b13-15, dans lequel Aristote reformule le principe de non-contradiction. En effet, cette reformulation intervient à la fin du chapitre six afin de valider définitivement la réfutation entamée à partir du chapitre quatre. C'est le même constat que nous faisons pour la lacune qui est relative au passage 1012a12-14, dans lequel Aristote énonce la deuxième conséquence absurde qui résulte du fait de poser un intermédiaire entre les nombres. Cet

argument d'une régression à l'infini est en soi sans conséquence, car la première conséquence de l'existence d'un nombre qui ne sera ni pair ni impair se suffit à lui-même pour démontrer l'absurdité de l'existence d'un quelconque intermédiaire entre les nombres. C'est uniquement en ce sens que l'absence de ce cette seconde conséquence est sans importance. Quant à la dernière, elle concerne le passage 1012b14-17, dans lequel Aristote tire la conséquence absurde des deux thèses selon lesquels « tout est faux » et « tout est vrai », à savoir que les partisans de telles positions détruisent leurs propres argumentations, puisqu'ils se contredisent eux-mêmes. Dire, en effet, que tout est vrai implique que soit vrai la position contraire à la sienne et dire que tout est faux implique que ce que l'on dit soit également faux, ce qui est totalement contradictoire.

Quant au livre Epsilon, c'est uniquement la deuxième corruption qui est sans importance. Cette dernière qui se trouve à la fin du livre, est relative au passage 1028a2-3, dans lequel Aristote énonce ce qui fera l'objet des traités suivants, à savoir l'étude des causes et des principes de l'être en tant qu'être après avoir exclu du domaine de recherche du métaphysicien l'étude de l'être par accident et de l'être qui est dans la pensée. Or, ce qu'il dit dans ce passage sera reformulé au début du livre Dzêta.

Cependant, il reste neuf corruptions qui nuisent fortement à la saisie à l'unité doctrinale des différents passages et induisent systématiquement Averroès en erreurs dans son commentaire aux passages qui viennent juste après ces lacunes. Quatre sont localisés au livre *grand Alpha*, quatre au livre *Gamma* et une au livre *Epsilon*.

En effet, la quatrième corruption qui concerne le passage 987b3-4 dans lequel Aristote expose l'apport de Socrate pour la philosophie en général et pour Platon en particulier est problématique, car le texte arabe ne permet nullement de se rendre compte de cet apport, puisqu'il se contente d'énoncer que Socrate a délaissé les questions physiques au profit des questions éthiques. La cinquième corruption qui concerne le passage 987b19-22 pose également problème, car il est impossible de comprendre comment les Idées viennent à être, car le texte arabe ne dit pas que les Idées sont engendrées à partir de l'union d'un principe matériel, c'est à dire la dyade du grand et du petit, et d'un principe formel, c'est à dire l'un. Or, non seulement le texte arabe ne nous permet pas de comprendre cette genèse mais aussi la proposition qui suit, dans laquelle Aristote identifie la genèse des Idées avec celle des Nombres-Idéaux, puisqu'ils possèdent les mêmes principes. Il en est de même pour la sixième corruption qui concerne le passage 988a34-35 dans lequel Aristote évoque l'exemple de la table afin de montrer contre Platon que c'est la forme qui produit le multiple et non la matière. Elle est importante, car elle ne permet pas de comprendre toute l'extension de la critique aristotélicienne, dirigée contre la conception platonicienne de l'engendrement des nombres impairs à partir d'un seul principe matériel. Et enfin, la dernière corruption du chapitre, relative au passage 993a13-14, dans lequel Aristote se prononce sur la nature de la recherche des causes des présocratiques, pose également problème, car si on se tient uniquement au texte arabe, on aurait compris qu'Aristote n'a rien

annoncé d'original sur les causes, puisqu'elles ont toutes été énoncées par ces prédécesseurs. Sauf que le texte arabe oublie de dire que leurs recherches étaient partielles et superficielles, car aucun n'a soutenu les quatre causes en même temps et que leurs explications, même au sujet d'une seule cause, sont loin d'être pertinentes et rationnelles.

Quant au livre *Gamma*, quatre corruptions posent vraiment problèmes. La première est relative au passage 1011a30-31, dans lequel Aristote expose la cause qui a conduit les adversaires de bonne foi à rejeter le principe de non-contradiction. Or, sans le secours des traductions occidentales, on n'aurait jamais compris que c'est la divergence des sens qui les a conduit à un tel rejet. Il en est de même pour la quatrième lacune, relative à l'explication de la deuxième conséquence qui découle du fait de poser un intermédiaire entre les nombres, à savoir qu'on produira des intermédiaires infinis et dont les essences seront différentes de leurs contradictoires. Il en est de même pour celle qui concerne le passage 1012b14-17 dans lequel il est question de l'exposition de l'argument qui a poussé les adversaires du principe du tiers exclu à soutenir que tout est faux, ainsi que la deuxième thèse selon laquelle tout est vrai. Toutefois, même si l'évocation d'une deuxième traduction par Averroès a permis de retrouver cette seconde thèse absente de la traduction principale, l'argument de l'incommensurabilité de la diagonale n'est évoqué par aucune de ces deux traductions, si bien qu'il est impossible de comprendre pourquoi les partisans de la première thèse ont adopté une telle position. La dernière lacune, quant à elle, concerne le passage 1012b30-31, dans lequel il est question de l'argument qu'Aristote énonce contre ceux qui soutiennent la thèse selon laquelle « tout est parfois en repos et tout est parfois en mouvement ». Or, aucune des deux traductions arabes ne mentionne l'argument de l'existence d'un premier moteur éternelle et immobiles et qui meut sans cesse.

Pour le livre Epsilon, une des deux lacunes pose problème. Elle concerne le passage 1027a16-19 dans lequel Aristote énonce la règle qui permet d'identifier l'accident. En effet, l'accident se produit lorsque ce qui est sensé se produire le plus souvent ne se réalise. Par exemple, si un orage se produit en pleine canicule, cela est un accident, car ce n'est ni toujours ni le plus souvent que cela se produit. En d'autres termes, ce n'est rarement que l'accident a lieu.

Cependant, non seulement ces corruptions sont problématiques, car elles ne permettent pas de saisir l'unité argumentative de certains passages mais nuisent aussi au commentaire d'Averroès. En effet, l'absence du passage dans lequel Aristote évoque l'apport de Socrate pour Platon en ce qui concerne les définitions universelles a poussé Averroès à soutenir que l'apport de Socrate pour la philosophie est infime et ne concerne que la philosophie de l'action. Ce qui ne lui a guère permis de voir qu'il est l'instigateur de la méthode inductive qui permet de définir en saisissant l'universel dans les choses. Il en est de même pour la cinquième corruption relative au passage dans lequel Aristote explique la genèse des Idées platoniciennes, car cette corruption conjuguée à une mauvaise traduction du passage suivant ne permet en aucun cas à Averroès de voir qu'Aristote identifie les principes des Idées à ceux des Nombres, car il pensait qu'il était plutôt question de l'espèce. La sixième corruption, relative à l'exemple



de la table, lui a également posé problème, car elle ne lui permet nullement de comprendre la critique aristotélicienne de la thèse platonicienne selon laquelle la matière est multiple et la forme est unique. Cette critique a été illustrée par l'exemple de la table et suivie par l'exemple du mâle afin de montrer que l'évidence des choses sensibles montre que c'est la forme qui est multiple et non la matière. Pourtant, le commentaire que donne Averroès à l'exemple du mâle va à l'encontre de ce que Aristote a développée, puisqu'il identifie le mâle à l'idée, car tous les deux produisent le multiple, alors qu'Aristote critiquait la définition platonicienne d'une forme unique. Et enfin, la dernière corruption du livre *grand Alpha* pose également problème pour Averroès, car elle ne lui permet pas de se rendre compte des véritables raisons qui ont poussées Aristote à rejeter les recherches des présocratiques sur les causes. Or, Averroès considère que la cause principale est due essentiellement au fait qu'aucun des prédécesseurs d'Aristote n'a évoqué la cause finale, en renvoyant notamment à Socrate et à Platon.

Concernant le livre *Gamma*, Averroès ne parvient pas à surmonter trois lacunes. En effet, l'explication conjecturale qu'il donne du passage 1011b30-31 montre qu'il n'a nullement réussi à saisir qu'il était question dans ce passage d'exposer l'argument de la divergence des sens qui est à l'origine du rejet du principe par les adversaires de bonne foi. Il parvient partiellement à surmonter la lacune du passage 1012b14-17 dans lequel Aristote expose la raison pour laquelle les adversaires du principe du tiers exclu rejetaient ce principe, à savoir l'exemple de l'incommensurabilité de la diagonale, et la deuxième thèse selon laquelle tout est vrai. Or, s'il parvient à retrouver cette seconde thèse absente de la traduction principale, il ne mentionne nullement l'exemple de la diagonale, se contentant seulement de commenter cette thèse. Enfin, la dernière lacune du livre *Gamma* n'a été nullement surmontée, car Averroès ne l'a nullement évoqué, alors qu'il avait, comme nous l'avons dit deux traductions.

Par ailleurs, nous avons constaté que la plupart des corruptions des livres *Gamma* et *Epsilon* n'étaient pas résolues par Averroès à l'exception de la lacune du passage 1012a32-33 qu'il comble par une traduction incomplète puisqu'elle ne contient pas l'argument de l'incommensurabilité de la diagonale, soutenu par les partisans de la thèse selon laquelle tout est faux. Pourtant, cette deuxième traduction est sollicitée à diverses reprises pour remplacer des propositions, jugées inintelligibles mais pas pour combler un vide laissé par la traduction principale. Le plus étrange est que la plupart de ces lacunes ne sont même pas évoquées. C'est pourquoi nous restons dans l'expectative face à une telle attitude, car nous n'avons malheureusement aucun élément de réponse.

## Appendice 3 : Les différentes erreurs de traduction dans le texte arabe

Outre les lacunes que nous avons mentionnées dans l'étude précédente, il existe un nombre très important d'erreurs de traduction, qu'il est nécessaire d'étudier de plus près afin de déterminer leurs conséquences à la fois sur l'unité argumentative du texte et sur le commentaire d'Averroès. Ces erreurs sont au nombre de soixante-dix-neuf. Soixante-cinq au livre *grand Alpha*, dix au livre *Gamma* et trois au livre *Epsilon*. Toutefois, elles ne seront pas toutes étudiées, notamment les erreurs du chapitre neuf (trente-six) et celles du livre *Gamma*, car cela dépasserait le cadre d'un simple article.

Le livre *grand Alpha* contient, comme nous l'avons soixante-cinq erreurs, qui se répartissent de la façon suivante : une au chapitre cinq, quatorze au chapitre six, treize au chapitre huit, trente-cinq au chapitre neuf et deux au chapitre dix<sup>1</sup>.

### I. Les erreurs du livre Grand alpha

#### 1. L'erreur du chapitre cinq

La première erreur du livre *grand Alpha* intervient à la fin du chapitre cinq. Elle est relative au passage 987a27-28, dans lequel Aristote clôture la fin de son exposé synthétique sur les différentes thèses des présocratiques sur les principes après avoir montré les limites de la doctrine des Pythagoriciens. En effet, certains philosophes n'ont soutenu que la cause matérielle (987a3-7), alors que d'autres, tels que les Pythagoriciens ont admis la cause matérielle et efficiente (987a8-12), avec cette seule différence que c'est le nombre qui est la substance et la cause matérielle des choses (987a13-20). Cependant, leurs recherches sur la cause formelle est superficielle, car en faisant du nombre l'essence des choses ils s'ensuit plusieurs d'absurdités. Par exemple, des choses qui sont par définition différentes auront la même essence, puisqu'elles auront le même nombre (987a20-26). C'est une fois cette critique achevée, qu'Aristote décide de clôturer son exposé en disant :

« Voilà ce que l'on peut dire chez nos devanciers tel que Platon »<sup>2</sup>.

Pourtant, dans le texte arabe, le traducteur a donné un sens complètement différent à cette proposition, puisqu'il n'est plus question de mettre un terme à l'exposition des doctrines des anciens mais plutôt d'extrapoler le

---

<sup>1</sup> Sur ces différentes erreurs, je renvoie à l'Annexe 2.

<sup>2</sup> G, 5, 987a27-28, p. 92.

raisonnement d'Aristote, comme si ce dernier a évoqué dans le passage précédent un exemple d'antériorité et de postériorité :

*« On pourrait trouver d'autres choses antérieures et postérieures, semblables à celles-ci »<sup>1</sup>.*

Or, si nous reprenons la critique d'Aristote contre la doctrine de Pythagoriciens, nous verrons qu'il n'est nullement question d'antériorité et de postériorité mais plutôt de trois critiques bien précises. Tout, d'abord, les pythagoriciens définissent superficiellement, car ils établissent des rapports d'analogie entre des choses de nature différentes. Par exemple, ils définissent la justice comme étant un carré du fait de la présence de la notion d'égalité qui est commune aux deux notions. Ensuite, il leur reproche d'identifier le double à la dyade, car cela impliquerait que tout ce qui est double, c'est à dire 2, 4, 6, 8, serait identique à la dyade. Et enfin, il leur reproche d'avoir identifié le même nombre à des réalités complètement différentes, par exemple identifier le nombre deux à l'opinion et au courage. Il n'est donc en aucun cas question d'antériorité et de postériorité.

Pourtant Averroès dans son commentaire à cette proposition n'évite pas l'erreur du traducteur, puisqu'il donne une explication ontologique à l'antériorité des nombres par rapport aux sensibles :

*Il dit : « On pourrait trouver d'autres choses antérieures et postérieures, semblables à celles-ci », il veut dire : parmi les choses qui sont antérieures aux sensibles par cette sorte d'antériorité, il pourrait exister une multitude de choses qui sous ce rapport, seront dans la même situation que le nombre. Elles ne se caractérisent donc pas par le fait que le nombre soit substance à l'exclusion des autres choses qui lui sont antérieures par nature. Tout cela revient au fait que ce qui est antérieur par la définition n'est pas nécessairement antérieur par l'être<sup>2</sup>. C'est ce que nous expliquerons davantage dans les livres sur la substance »<sup>3</sup>.*

Si on suit le raisonnement d'Averroès, on comprend que l'antériorité des nombres par rapport aux sensibles ne constitue qu'un seul type d'antériorité, à savoir l'antériorité logique, car il existe une antériorité ontologique qui ne correspond nullement à ce rapport. Or, une telle explication n'a aucun lien avec ce qui précède, puisqu'il est seulement dit que le même nombre est identifié à plusieurs choses de nature différentes.

---

<sup>1</sup> T. 4, p. 60, 11-12.

<sup>2</sup> Cet argument d'Averroès correspond à l'une des définitions de « l'antérieur » que donne Aristote au livre *Delta* : « Mais l'antérieur selon l'ordre logique n'est pas le même que l'antérieur selon l'ordre sensible. Dans l'ordre logique, c'est l'universel qui est antérieur ; dans l'ordre sensible, c'est l'individuel », trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1986, p. 281-282.

<sup>3</sup> C. 4, p. 62, 9-14.

## 2. Les erreurs du chapitre six

Treize erreurs sont relatives au chapitre six dans lequel Aristote expose la théorie platonicienne des Idées et des Nombres. Elles sont divisées en deux sous ensemble. Le premier sous ensemble qui est constitué de quatre erreurs, est relatif au passage dans lequel Aristote expose les influences de Platon. Le deuxième, constitué de neuf erreurs, est relatif aux passages dans lesquels Aristote distingue la philosophie de Platon de celle de Pythagore.

### 2-a. Les erreurs liées aux influences de Platon

Le premier sous-ensemble est constitué de quatre erreurs qui sont relatives au passage 987a30-33 (t. 5), dans lequel Aristote évoque les influences de la philosophie platonicienne. Si nous résumons la pensée d'Aristote en tenant compte des éditions françaises, nous comprenons la chose suivante. Platon a été influencé par plusieurs philosophes. Certes, Il a été influencé par la philosophie pythagoricienne, notamment pour le concept des nombres, mais elle s'en distingue à bien des égards. Il a également été influencé par les doctrines de Cratyle et d'Héraclite pour ce qui concerne l'impossibilité d'une science pour les êtres sensibles. Et enfin, par Socrate car de ce dernier il a gardé ce désir de définir universellement les choses, avec cette différence que ce savoir universel n'est pas appréhendé dans ces choses-mêmes mais en dehors d'elles.

Pourtant, lorsqu'on considère ce même passage dans le texte arabe, on se rend vite à l'évidence que le traducteurs commet plusieurs erreurs au sujet des influences de Platon

*« Après ces différentes philosophies qui ont été mentionnées, il y'avait la philosophie de Platon qui suivait en grande partie celles <des Pythagoriciens>, et sur certains points, sa philosophie était en accord avec les opinions des Italiques. La première chose qui s'est produite après Démocrite était les opinions des Héraclitéens selon lesquelles tous les êtres sont dans un flux permanent et qu'ils ne sont pas objet de science. C'est pourquoi, il est resté attaché à ces opinions jusqu'à la fin. Quant à Socrate, il n'a discoursu que sur les questions éthiques et n'a rien dit au sujet de la nature universelle »<sup>1</sup>.*

Le texte arabe dit quatre choses erronées. Il nous apprend que la philosophie de Platon était à la fois semblable sur un nombre important de points à la philosophie pythagoricienne, et en même temps, elle ne l'est que sur certains points. Ensuite, à la place de Cratyle, nous lisons Démocrite et que ce dernier est antérieur à Héraclite. Et enfin ce dernier récuse l'idée de science car c'est tous les êtres qui sont dans un flux permanent. Or, de telles confusions témoignent malheureusement de la méconnaissance du traducteur des rudiments de la philosophie grecque. En effet, c'est Pythagore ou précisément sa

---

<sup>1</sup> T. 5, p. 62, 16- p. 63, 4.

philosophie qui est nommé philosophie Italique, car bien qu'il soit né à Samos vers 580 av. J.-C., qui est une île au sud-est de la ville d'Athènes, il a établi son école dans la partie de l'Italie qu'on nommait la Grande Grèce. C'est pourquoi, le traducteur se trompe lourdement, car il est question de l'influence de la philosophie de Pythagore sur Platon. En outre, dire que « la première chose qui s'est produite après Démocrite, sont les idées d'Héraclite, c'est ignorer la chronologie des Présocratiques, car comment Héraclite, dont la naissance est estimé à 544 av. J.-C. peut-il venir après Démocrite qui est né vers 460 av. J.-C., soit près d'un siècle d'écart. Or, il est question de Cratyle dans la mesure où ce dernier a adopté les doctrines d'Héraclite, puisque c'est lui qui est à l'origine de l'idée de l'impossibilité d'une science des sensibles que nous retrouvons chez Platon. Et enfin, dire qu'Héraclite soutenait que c'est tous les êtres qui sont dans un flux permanent, c'est méconnaître véritablement la doctrine de ce dernier, car cette impossibilité concerne uniquement les sensibles et non pas tous les êtres, puisque le monde supra lunaire n'est nullement soumis au changement. En effet, il existe par delà le devenir une puissance souveraine, qui gouverne tout en vue de l'harmonie. Cette puissance est Dieu, l'Un qui est au-delà des contraires et qui ne peut se mélanger à eux. Tous les contraires proviennent donc pour Héraclite d'un même être qui en se séparant de lui-même s'unit avec lui-même, et à partir duquel provient l'harmonie du monde. C'est cet être qu'Héraclite nomme le feu :

*« Le monde n'a été créé par aucun des Dieux ni par aucun des humains : mais il a toujours été il est et il sera un feu, éternellement vivant, s'allumant et s'éteignant selon la loi »<sup>1</sup>.*

Toutefois le constat n'est pas le même pour Averroès, car hormis la première confusion qu'il n'a pas réussi à surmonter, car par la dénomination de philosophie « *italiques* », il renvoie sous une forme hypothétique, à Anaxagore, Empédocle et Démocrite<sup>2</sup>, il a réussi à surmonter ou à échapper aux autres

---

<sup>1</sup> *Cosmogonie*,

<sup>2</sup> C. 5, p. 64, 1. Dans son traité intitulé *Averroès*, A. Badawi défend d'une façon étrange Averroès contre les attaques de Louis Vivès, qui lui reprochait un certain nombre d'erreurs dans son commentaire à la *Métaphysique*, parmi lesquelles, la confusion entre Démocrite et Cratyle et la distinction entre les pythagoriciens et les philosophes italiques. Or, selon Badawi, Averroès ne s'est pas trompé, Aristote lui-même fait cette distinction aux passages 987a10-31 et 988a26 et qu'Averroès ne fait que reproduire ce qui a été formulé par son maître. Si on suit donc l'explication de A. Badawi, Averroès voulait dire que Platon suivait les pythagoriciens pour un certain nombre de points et à un degré moindre les pythagoriciens qui sont établis en Italie. Cependant, si A. Badawi avait lu le texte d'Aristote en ce qui concerne ce passage, il aurait compris que son but était de montrer que certes la philosophie de Platon suivait celle des pythagoriciens mais elle avait aussi ses propres particularités qui la distinguaient de cette philosophie. En outre, s'il avait tenu compte de la suite de l'explication d'Averroès, il aurait très bien vu que les « philosophes italiques » ne renvoient pas pour Averroès à cette branche du pythagorisme, mais plutôt aux physiologues qu'il cite juste après cette dénomination, à savoir Empédocle, Anaxagore et Démocrite, ce que A. Badawi ne dit en aucun cas. Or, la réponse la plus pertinente contre les attaques

confusions. En effet, à la proposition « *la première chose qui s'est produite après Démocrite* » Averroès lui substitue l'expression « *Après untel* »<sup>1</sup>, évitant ainsi de tomber dans le paradoxe du traducteur en axant son commentaire uniquement sur la doctrine d'Héraclite. En outre, il ne commet pas la même erreur en disant que c'est tous les êtres qui sont dans un flux permanent mais uniquement « *les êtres d'ici-bas* ». Ce qui permet de restituer la pensée d'Héraclite de la façon la plus objective qui soit.

## 2-b. Les erreurs relatives à la doctrine de Platon

Le deuxième sous-ensemble contient neuf erreurs. Elle sont relatives aux passages 987b14-988a17 du chapitre six, dans lequel Aristote expose la doctrine de Platon en la distinguant de celle des Pythagoriciens. Elle se répartissent de la façon suivante : Deux au texte six (987b14-18), deux au texte 7 (987b22-23), trois au texte 8 (987b25-32) et deux au texte 9 (988a14-17).

Les deux premières erreurs sont relatives au passage 987b14-18 (t. 7), dans lequel Aristote expose la distinction platonicienne entre d'une part les Nombres et les sensibles et d'autre part les nombres des Idées. Ce passage s'inscrit dans la poursuite de l'exposition de la doctrine de Platon, entamée au chapitre six. Si nous reprenons l'argumentation d'Aristote à partir du passage 987b6, il est question de la chose suivante. Platon a cherché l'universel en dehors du monde sensible à cause du statut changeant de ce dernier et créa des réalités abstraites, appelées « Idées », qui agissent comme causes pour toutes les réalités du monde sensible, lesquelles tirent leurs significations des Idées grâce au concept de « participation ». Entre ces deux mondes, il posa des objets mathématiques qui contrairement aux Pythagoriciens, occupent la fonction d'intermédiaire entre ces deux mondes. (987b14-16). Ces objets se distinguent, des sensibles car ils sont éternels et différents des Idées, car chaque nombre et chaque grandeur est par définition multiple et renvoie à une pluralité de choses, alors que chaque Idée est par définition individuelle et indivisible et constitue la cause partir de laquelle toutes les choses sont expliquées (987b16-19). Or, ce même passage dans l'édition arabe dit tout autre chose :

*« Et ils n'ont divergé qu'au sujet des sensibles et des espèces mathématiques, au sujet desquelles ils affirment qu'elles sont des intermédiaires entre les choses. Quant aux choses sensibles, certaines sont éternelles et immobiles, et quant aux espèces, elles existent pour le grand nombre et la même espèce existe pour chaque chose et elle est cause pour les autres choses »*<sup>2</sup>.

---

de Vivès, qui a notre avis sont injustifiées, c'est de dire que la traduction arabe est tout simplement fautive en ce qui concerne ces passages, et il est tout naturel de se tromper lorsqu'on commente un texte faux. Encore faut-il lire la version arabe et la comparer avec le texte de la métaphysique, car il est manifeste que s'il avait agité de la sorte, sa ligne de défense aurait été toute autre. Averroès, A. Badawi, Paris, Vrin, 1998, p. 163-164.

<sup>1</sup> C. 5, p. 64, 10.

<sup>2</sup> T. 6, p. 65, 14-p. 66, 4.

Ce passage énonce trois choses différentes, qui n'ont absolument rien à voir avec le texte d'Aristote, car on ne retrouve en aucun cas la doctrine de Platon sur les Nombres. D'abord, nous apprenons, que ce n'est pas uniquement Platon qui pose les objets mathématiques comme des réalités intermédiaire mais aussi Pythagore. C'est ce qui est explicitement formulé par l'usage du pronom à la première personne du pluriel. Ensuite, le texte dit que ce n'est pas tous les sensibles qui sont dans changement permanent, car il existe des êtres sensibles qui sont en dehors de tout changement, puisqu'ils sont éternels et immobiles. Et enfin, le concept « d'espèce » est cette notion qui est commune à tous les êtres qui ont la même définition. Or, il est manifeste que le traducteur n'a nullement saisi le sens de ce passage, car aucune de ces trois idées que nous venons de citer ne correspond à ce qui est dit dans ce passage. En effet, en aucun cas les Pythagoriciens n'ont soutenu les objets mathématiques comme des réalités intermédiaires, car cela est uniquement propre à Platon, alors que pour les Pythagoriciens, elles sont les substances mêmes des choses. En outre, il est absurde de soutenir l'existence d'êtres sensibles éternels et immobiles, puisque tous ces derniers sont soumis au processus de la génération et de la corruption, alors que ce sont les réalités mathématiques, qui sont caractérisés par l'éternité et l'immobilité. Et enfin, ce sont ces mêmes objets mathématiques qui sont dit multiples, contrairement aux idées qui sont par définition individuelles et indivisibles.

Cette très mauvaise traduction, accentuée par la traduction du concept « d'Idée » par celui de « l'espèce » va malheureusement conduire Averroès à s'éloigner complètement du sens de ce passage, notamment pour le passage qui était sensé montré ce qui distingue les réalités mathématiques des sensibles et des Idées, que le traducteur a rendu en évoquant l'existence de deux types de sensibles et par l'existence du concept « d'espèce » comme notion commune :

*« Etant donné que toute cette opposition est fausse, il a mentionné l'objection véritable qu'il faut formuler contre ceux-là en disant : « Quant aux choses sensibles, certaines sont éternelles et immobiles, et quant aux espèces, elles existent pour le grand nombre, <tandis que> l'espèce est ce qui existe pour chaque chose et elle est aussi cause des autres choses ». Il veut dire : quant à leur argument selon lequel les sensibles sont dans un changement perpétuel, la véritable objection est de leur dire que les êtres sensibles contiennent par essence quelque chose d'invariable, et même stable, à savoir la forme, et possèdent <par ailleurs> ce qui change toujours, à savoir la matière »<sup>1</sup>.*

Lorsque nous lisons la traduction de ce passage et son commentaire sans tenir compte du contexte, on ne peut pas dire que le commentaire d'Averroès est absurde. En effet, l'explication des deux catégories d'êtres par le concept de matière est de forme est tout à fait pertinente, car c'est la forme qui garantit la permanence de ce qui change et qui permet de tenir un discours rationnel sur les

---

<sup>1</sup> C. 6, p. 69, 8-14.

choses, puisque c'est elle qui informe la matière et garantit sa stabilité. Mais malheureusement, cette interprétation n'a absolument rien avoir avec le sens de ce passage.

Les deux erreurs suivantes concernent le passage 987b22-23 (t. 7) dans lequel Aristote évoque la genèse des Nombres qui sont engendrés d'une façon identique à celle des Idées. En effet, après avoir montré au passage 987a19-21<sup>1</sup>, que les Idées sont engendrées à partir de l'union d'un principe matériel, à savoir la dyade du grand et du petit, et d'un principe formel, Aristote établit ensuite une identité entre la genèse des Idées et celle des Nombres, car ils possèdent les mêmes principes, en ce sens que la dyade est leur cause matérielle et l'Un leur cause formelle (987b22). Ensuite, il a identifié cette conception à celle des Pythagoriciens, car soutenir que l'un numérique est la cause formelle des Idées, et de surcroît des êtres, c'est soutenir que les substances des êtres sont des nombres. Or pour Aristote, l'unité ne peut en aucun cas être la substance des choses mais uniquement un attribut (987b23). Pourtant, ce même passage dans l'édition arabe dit complètement autre chose :

*« Celles qui sont à partir d'eux, par participation à l'un, sont les espèces. Quant à celui qui soutenait que l'un est substance et que rien d'autre qui existe n'est dit un, son propos est proche de celui des Pythagoriciens »<sup>2</sup>.*

Comme nous pouvons le constater, ce ne sont pas les nombres qui sont engendrés à partir de la dyade du grand et du petit sous l'action du principe formel qui est l'Un, mais plutôt l'espèce. Or, Toutes les traductions françaises soutiennent qu'il est question dans ce passage de la manière avec laquelle les Nombres Idéaux sont engendrés, à savoir qu'il ont les mêmes principes (l'un et la dyade) que les Idées. En outre, le traducteur ne mentionne nullement le nom de Platon dans la deuxième proposition, si bien qu'il est difficile, étant donné le caractère obscur de la proposition précédente, de se rendre compte que c'est bien Platon qu'Aristote identifie à Pythagore, puisqu'ils ont pour point commun de poser le nombre comme le principe formel de tous les êtres. D'ailleurs ces deux erreurs ne sont pas sans conséquence sur le commentaire d'Averroès, car ce qu'il en dit l'éloigne complètement du sens véritable de ces deux propositions :

*« Il dit : « Celles qui sont à partir d'eux, par participation à l'un, sont les espèces », il est probable qu'il veuille dire par cela : la différence entre l'individu et l'espèce. Et quand il dit : « Celles qui sont à partir d'eux », est une allusion aux individus»<sup>3</sup>.*

Comme nous pouvons le voir, le sens qu'Averroès donne à cette proposition est loin de correspondre à l'énonciation des deux principes constitutifs des nombres. En effet, il s'agirait, selon Averroès, de ce qui distingue

---

<sup>1</sup> Ce passage, comme nous l'avons montré, ne figure pas dans l'édition arabe. Voir la quatrième lacune signalée dans la partie 2 des Annexes.

<sup>2</sup> T. 7, p. 70, 7-9.

<sup>3</sup> C. 7, p. 70, 12-14.



l'individu de l'espèce, car cette dernière est cette notion universel qui est commune à tous les individus et qui permet de rendre compte de qu'il y a de commun dans tous les individus d'une même classe, car c'est à partir d'elle que ces derniers sont définis. Cet éloignement est encore plus manifeste à la lecture de son commentaire à cette seconde proposition.

*« Il dit : « Quant à celui qui soutenait que l'un est substance et que rien d'autre qui existe n'est dit un, ce qu'il dit est proche du propos des Pythagoriciens ». Il veut dire : quant à celui qui a soutenu que l'un numérique est substance, et qu'il n'y rien d'autre qui existe qui soit dit un d'une manière autre que l'un numérique, est proche de l'argument des Pythagoriciens, selon lequel, les nombres sont causes de la substance des autres choses. Il n'a dit « proche », que parce que ceux-là sont les partisans de l'atome »<sup>1</sup>.*

Averroès n'a pas réussi à déduire qu'il est toujours question de la doctrine platonicienne qu'Aristote identifie dans ce passage à celle des pythagoriciens en ce qui concerne l'idée selon laquelle le nombre est la cause formelle des êtres, puisqu'il évoque plutôt les atomistes. Toutefois, nous sommes un peu surpris d'une telle confusion, car même si le nom de Platon n'a pas été mentionné par le traducteur, il aurait pu se rendre compte qu'il est toujours question de l'exposition de la doctrine de Platon, qui a été amorcée au début du chapitre. D'ailleurs, comment peut-il être question des partisans des atomes alors que ce qui précède et ce qui suit concerne explicitement l'exposition de la doctrine de Platon.

## 2. c. Distinction entre Platon et Pythagore

Les trois erreurs suivantes sont relatives au passage 987b25-32 (t. 8) dans lesquels Aristote distingue la philosophie de Platon de celle des Pythagoriciens. En effet, le principe matériel de Platon, à savoir la dyade, est un principe double, car il est constitué par le Grand et le petit, alors qu'il est un pour les Pythagoriciens, à savoir l'infini. En outre, il sépare les nombres des choses sensibles, car ils existent indépendamment des choses sensibles même s'ils sont leurs causes, alors que pour les pythagoriciens, il y a identité entre les sensibles et les nombres, car les choses sensibles sont des nombres. Et enfin, cette construction d'un monde abstrait, constitué d'Idées et de Nombres, qui n'a aucune correspondance avec la réalité a été rendue possible grâce aux acquis formels, initiée par Socrate avec notamment la méthode de définition, auxquels les anciens n'avaient pas accès. En d'autres termes, Platon se distingue de Pythagore, car le principe matériel n'est plus un mais double, que les nombres sont séparés des sensibles et ne sont plus les choses elles-mêmes, puisqu'ils sont des intermédiaires entre les Idées et les sensibles et que l'émergence de cette doctrine, qui est une abstractions de la pensée a été favorisée par les

---

<sup>1</sup> C. 7, p. 71, 3-8

progrès accomplis dans le domaine logique. Pourtant, la lecture de ce même passage dans l'édition arabe, ne nous permet en aucun cas de voir qu'il est question d'une distinction entre la philosophie de Platon et celle de Pythagore :

*« Parmi eux, il y a ceux qui ont substitué la dyade à l'infini comme unité, ceux qui ont posé l'infini à partir du grand et du petit, et cela est particulier, et il y a ceux qui ont fait des nombres des sensibles et ceux qui ont affirmé que ces choses sont des nombres et ne posent pas les objets mathématiques entre celles-ci. Quant à ceux qui ont fait de l'un et des nombres <des réalités> autres que les choses, à la différence des Pythagoriciens, ils ne sont parvenus aux espèces que par la recherche des définitions »<sup>1</sup>.*

Trois choses sautent aux yeux à la lecture de ce passage : une traduction approximative, accentuée par une erreur au niveau de la deuxième proposition, la présence d'une tautologie dans la deuxième proposition, et enfin, que la doctrine qui est posé les nombres en dehors des choses ont établi également le concept « d'espèce » grâce aux progrès de la logique. En effet, elle est approximative, car nous n'avons nullement l'impression qu'il est question d'une distinction entre la doctrine de Platon et de Pythagore mais plutôt de l'énonciation de trois doctrines, sans savoir à qui elles appartiennent, à l'exception peut-être d'une qui se rapporterait aux Pythagoriciens. Certains philosophes ont posé un seul principe matériel, à savoir l'infini, alors que pour d'autres, il est constitué de deux éléments, à savoir le grand et le petit ; d'autres ont identifié le nombre aux choses sensibles. Or, il n'est question que deux doctrines, ou plus précisément de la distinction entre la doctrine de Platon et de Pythagore. En outre, la deuxième proposition est fautive, car la première partie de la seconde proposition est comme une espèce de tautologie, alors qu'il est question dans le texte originale d'une distinction entre ceux qui posent les nombres en dehors des sensibles et ceux qui en font des réalités identiques aux sensibles, c'est à dire les Pythagoriciens. Et enfin, il est dit que ce sont les philosophes qui posent la thèse selon laquelle les nombres sont en dehors des sensibles qui ont également établi le concept « d'espèce » grâce au progrès de la logique. Ce qui est complètement absurde, car il est question du concept d'Idée.

Toutefois, en dépit de ces approximations, Averroès parvient dans son commentaire à dépasser les différentes approximations, notamment les deux erreurs de traduction. En effet, il est parvenu à corriger la première erreur du traducteur en ce qui concerne la seconde proposition, car, c'est à la doctrine de Platon qu'il renvoie lorsqu'il explique la proposition « *ceux qui font des nombres des sensibles* », en refusant cette identité que le traducteur a établi, en lui substituant cette proposition selon laquelle « *les nombres sont une partie des sensibles* »<sup>2</sup>. Il arrive également à surmonter la mauvaise traduction du concept « d'Idée » par celui « d'espèce », lorsqu'il était question de ceux qui

---

<sup>1</sup> T. 8, p. 71, 17- p. 72, 4.

<sup>2</sup> C. 8, p. 73, 6-10.

posaient les nombres en dehors des sensibles, car il évoque le concept de « forme » et renvoie cette doctrine aux platoniciens<sup>1</sup>.

Les trois dernières erreurs sont relatives à la fin du chapitre six (t. 9). La première concerne le passage 988a8, et les deux autres concernent le passage 988a14-17.

La première erreur concerne le passage 988a8 dans lequel Aristote décide de clôturer son exposé synthétique sur la doctrine de Platon. Ce passage fait suite à la dernière critique émise à l'égard de la conception platonicienne de la matière en lui opposant l'évidence des choses sensibles. En effet, il est absurde que la matière soit multiple et la forme unique, car c'est le contraire qui se produit. Il est inconcevable que la matière produise le multiple, car d'une seule matière on ne peut produire qu'une seule table et une femme ne peut engendrer qu'un seul enfant quand bien elle s'est accouplée avec plusieurs hommes. A l'inverse, d'une seule forme de table, on peut produire plusieurs de la même manière qu'un homme peut être à l'origine de plusieurs progénitures en s'accouplant avec plusieurs femmes. C'est donc au terme de cette critique qu'Aristote décide de mettre fin à son exposition de la doctrine platonicienne :

*« Telles sont donc les explications de Platon sur ce qui est en question »<sup>2</sup>*

Pourtant, le sens de cette phrase dans le texte arabe ne correspond nullement à cette proposition, car le traducteur évoque une œuvre de Platon à partir de laquelle Aristote aurait puisé tout ce qu'il a énoncé sur la doctrine de ce dernier :

*« Quant à Platon, c'est de cette manière qu'il les a définies dans son livre sur Les recherches »<sup>3</sup>.*

Or, nous n'avons aucune connaissance de cette œuvre, car ni les bibliographes ni les spécialistes de Platon n'en font une quelconque allusion. Quant à Averroès, il ne remet nullement en cause ce qu'il lit, ce qui est en quelque sorte logique, car il ne connaissait pas les œuvres de Platon aussi profondément que celles d'Aristote, de sorte qu'il lui était impossible de juger de la véracité ou de l'existence de l'œuvre à laquelle le traducteur fait allusion. C'est pourquoi, il se contente seulement de commenter le sens de cette proposition en mettant en avant cette idée selon laquelle, que tout ce qui a été évoqué au sujet de cette doctrine nous montre que Platon n'a traité que de la cause matérielle et formelle<sup>4</sup>. Ce qui est en soi très juste, car c'est de la sorte qu'Aristote résume également la doctrine de Platon dans le dernier paragraphe du chapitre six.

Les deux dernières erreurs sont relatives aux deux dernières propositions du chapitre six (988a14-17), dans lesquelles Aristote affirme d'une part que Platon assigne la cause du mal à la matière et celle du bien à la forme, et d'autre

---

<sup>1</sup> C. 8, p. 74, 1-11.

<sup>2</sup> Trad. A. Jaulin, p. 95.

<sup>3</sup> T. 9, p. 75, 7-8.

<sup>4</sup> C. 9, p. 77, 15-16.

part, que cette identification n'a rien d'originale, car elle était déjà d'usage chez les Présocratiques. Ces deux Idées s'inscrivent dans une conclusion, amorcée en 988a8, dans laquelle Aristote énonce les différentes causes qui structurent la doctrine de Platon. Nous résumons ce passage de la façon suivante : Il résulte de ce qui a été énoncé au sujet de la philosophie de Platon que ce dernier n'a soutenu que la cause matérielle et formelle, car c'est à partir de leur l'union que naissent les Idées et les nombres Idéaux. Ce principe matériel, qui est symbolisé par la dyade du grand et du petit est un par définition indéterminé car il agit comme une matière qui ne perd son statut d'indéterminé que sous l'action du principe formel, appelé l'Un. C'est également à ces deux principes qu'il a assigné la cause du bien et du mal, c'est à dire la Dyade indéfinie pour le mal et l'Un pour le bien. Toutefois cette assignation ne lui appartient pas en propre car ces prédécesseurs l'ont déjà fait avant lui.

Or, le sens de ces deux propositions dans le texte arabe est complètement différent, car le traducteur, car ce n'est plus le mal qui est assigné au principe matériel mais plutôt « le louable » et n'évoque nullement les présocratiques comme étant ceux qui sont à l'origine de l'identification du bien et du mal au différents principes qu'il ont soutenus :

*« En outre, il a attribué à chacun des éléments la cause du bien et du louable, à savoir, les choses dont nous avons dit que la recherche portaient sur elles dans les principes »<sup>1</sup>.*

Il est manifeste que le traducteur a très mal traduit ce passage, car ce que nous lisons est complètement absurde. En effet, il est inconcevable de renvoyer la cause du bien et du louable, qui sont par définition des synonymes, aux principes formel et matériel, puisque le principe matériel est la cause du mal, tandis que le principe formel est la cause du bien. Il en est de même pour la dernière proposition, car le traducteur fait allusion à « des choses » qui ont été recherchées au sujet des principes. Ce qui est complètement absurde, car il est difficile de savoir quelles sont ces choses qui ont été recherchées et qu'elles sont leurs significations.

Quant au commentaire d'Averroès à ces deux erreurs, il arrive à surmonter la première mais non la deuxième, car il interprète « ces choses », qui sont relatives aux principes en terme d'antériorité et de postériorité. En effet, son commentaire à la première proposition nous montre qu'il a parfaitement saisi l'erreur du traducteur, car c'est au principe formel qu'il attribue la cause « du bien et du louable », tandis qu'il attribue la cause de leur opposée, sans les nommer, au principe matériel :

*Il dit : « En outre, il a attribué à chacun des éléments la cause du bien et du louable ». Il veut dire : une des preuves selon lesquelles il parle de la matière et de la forme consiste dans le fait qu'il a attribué la cause du bien et du louable*

---

<sup>1</sup> T. 9, p. 75, 12-14.

*et de leurs opposés, et cela n'est rien d'autre que la matière et la forme »<sup>1</sup>.*

Il n'y a donc aucun doute pour Averroès que c'est au principe matériel qu'il faut attribuer la cause de ce qui s'oppose au « *bien et au louable* ». Toutefois, s'il a réussi à dépasser cette première erreur, on ne peut en dire autant de la seconde, car ce qu'il dit ne fait en aucun cas référence aux Présocratiques comme étant ceux qui sont à l'origine d'une telle identification, mais explicite plutôt la signification de ces « choses restantes » et leurs liens avec les principes en terme de postériorité et d'antériorité. Ce qui est complètement inapproprié avec le propos de la dernière proposition du chapitre six.

Il en résulte de l'étude des erreurs du traducteur concernant les chapitres cinq et six, qu'il s'éloigne complètement de ce que nous en connaissons habituellement. Il évoque en effet, l'existence de d'autres exemples d'antériorités et de postériorités là où Aristote ne fait qu'énoncer la fin de son exposé sur les doctrines des Présocratiques. Il commet quatre erreurs au sujet des influences de Platon. Il fait, en effet, des Pythagoriciens des philosophes différents des italiques, alors qu'il est question des mêmes philosophes. Il confond Cratyle et Démocrite. Il fait de ce dernier l'ainé d'Héraclite et Il fait dire à Héraclite que c'est tous les êtres qui sont dans un flux permanent, alors qu'il est seulement question des êtres sensibles. Il assigne à Platon et à Pythagore l'idée selon laquelle les nombres sont des intermédiaires. Il ne se rend pas non plus compte qu'Aristote expose ce qui distingue les nombres des sensibles et des Idées, puisqu'il affirme qu'il existe des sensibles qui sont éternels et immobiles et que le concept d'espèce existe pour chaque chose, alors qu'il est question de la nature de l'Idée qui est une et indivisible. On apprend également que l'espèce est engendrée à partir de l'un et la dyade, alors qu'Aristote n'expose que le principe matériel et formel de l'Idée, à savoir la dyade et l'un. Il ne se rend nullement compte que c'est Platon qu'Aristote identifie aux Pythagoriciens lorsqu'il évoque la thèse selon laquelle le nombre est la substance des choses.

Il traduit d'une façon tellement approximative le passage dans lequel Aristote distingue la doctrine de Platon de celle des Pythagoriciens qu'on a l'impression qu'il est question de plusieurs doctrines. Il ne se rend nullement compte que l'idée, selon laquelle le principe matériel est double, est propre à Platon, puisqu'il nous dit juste que cette idée est particulière. Il identifie les nombres aux sensibles, alors qu'il est question de la thèse platonicienne selon laquelle les nombres sont en dehors des sensibles. En outre, on apprend qu'il existe une doctrine qui pose le nombre en dehors des réalités et qu'elle est parvenue à poser le concept « d'espèce » car elle voulait définir universellement les choses, alors qu'il est seulement question du concept « d'Idée ». On apprend également que les doctrines exposées par Aristote au sujet de Platon se trouvent dans un livre que ce dernier a composé et qui est intitulé « *les Recherches* », alors qu'Aristote a seulement voulu mettre un terme à son résumé sur la doctrine

---

<sup>1</sup> C.9, p. 77. 15-16.

de Platon. En outre, Platon a attribué la cause du bien au deux principes, à savoir le principe matériel et formel, alors que la cause du mal est attribuée au principe matériel, c'est à dire la dyade, tandis que la cause du bien est attribuée au principe formel, c'est à dire l'un. Et enfin, alors qu'Aristote affirme que cette idée d'attribuer le bien et le mal aux principe formel et matériel est propre aux Présocratiques, le traducteur fait allusion d'une manière très vague à des choses qui ont été recherchées lorsqu'il était question des principes.

Or de telles erreurs ont nécessairement conduit Averroès à se tromper dans son commentaire, car à quelques exceptions près, il n'a nullement réussi à les surmonter. En effet, il est parvenu à surmonter la troisième erreur qui faisait de Démocrite l'ainé d'Héraclite en remplaçant le nom propre par un le pronom indéfini « *Untel* ». Il parvient également à surmonter la quatrième erreur, en assignant à Héraclite l'idée selon laquelle seul les êtres sensibles sont dans un flux permanent. Il en est de même pour le passage dans lequel Aristote distingue les doctrines des platoniciens de celle des pythagoriciens et que le traducteur énonce d'une manière erronée et vague. C'est bien à Platon qu'il attribue la thèse selon laquelle le principe matériel est double, à savoir la dyade du grand et du petit. Il corrige également l'erreur selon laquelle les nombres sont des sensibles, en disant qu'ils sont distincts des sensibles avant de renvoyer cette thèse à Platon. Et enfin il surmonte l'avant dernière erreur, dans laquelle le traducteur attribue la cause du bien aux deux principes, alors que pour Averroès, c'est seulement la cause du mal qui est attribuée au principe matériel, alors que la cause du bien est attribuée au principe formel.

### 3. Les erreurs du chapitre huit

Le chapitre huit, qui est consacré à montrer les limites des doctrines des Présocratiques sur les causes, contient onze erreurs de traduction. Sept sont relatives à la critique des doctrines des physiologues qui ont posé un ou plusieurs principes matériels et qui n'ont traité que de la substance sensible, et quatre sont relative à la critique de la doctrine de Pythagore et la dernière est relative au passage dans lequel Aristote clôture sa critique à l'égard des doctrines des anciens.

#### 3-a. Les erreurs relatives aux physiologues

Sur les sept erreurs quatre concernent les philosophes qui ont posé un ou plusieurs principes matériels, trois concernent le début du chapitre huit, dans lequel Aristote expose un certain nombre de critiques à l'égard des doctrines des Présocratiques. Les deux premières concernent le passage 988b30-32 (t. 12), la troisième est relative au passage 988a5-6 (t. 14), tandis que la dernière concerne le passage 989b21-23 (t. 18).

Les deux premières concernent les passages 988b30-34 (t. 12), dans lesquels Aristote formule la quatrième objection contre les philosophes qui ont posé un seul principe matériel, en leur reprochant d'avoir négligé de considérer le mode de production des quatre éléments, car c'est uniquement de la sorte

qu'il sera possible de déterminer lequel des quatre pourrait être l'élément primitif. Cette objection fait suite à plusieurs critiques émises dès le début du chapitre huit au sujet de ces conceptions. D'abord, leurs principes ne concernent que les êtres sensibles alors qu'il existe des êtres non sensibles. Ensuite, ils n'ont nullement tenu compte de la cause motrice, alors qu'elle est indispensable pour quiconque qui veut rendre compte de la génération et de la corruption, ni n'ont traité de la cause formelle et finale. Et enfin, ils ont refusé d'accorder à la terre le statut de principe, alors qu'ils l'ont fait pour les autres. Or, agir ainsi, c'est ignorer catégoriquement le fait que ces quatre éléments naissent les uns des autres, et par conséquent, être incapable de déterminer lequel de ces corps est premier, car le principe est par définition l'élément le plus antérieur dans l'être et à partir duquel les autres sont engendrés. Pourtant, la lecture de ce même passage dans l'édition arabe nous montre, d'une part que les éléments s'engendrent les uns à partir des autres à l'exception de la terre, et que d'autre part, cette génération mutuelle, est valable uniquement à l'état primitif des choses :

*« Outre cela, ils disent facilement que les corps simples sont principe, car ils ne sont pas appuyés dans leur examen sur le fait qu'ils s'engendrent les uns des autres, à l'exception de la terre, je veux dire, le feu, l'eau et l'air. Tel était leurs cas au commencement, et quant à la fin, ils diffèrent considérablement »<sup>1</sup>.*

De telles assertions sont complètement absurdes, car elles témoignent une fois de plus de la méconnaissance du traducteur des principes élémentaires de la philosophie grecque. Ce sont en effet, les quatre éléments et non les trois qui s'engendrent les uns des autres par association et séparation. Or, Aristote a seulement voulu montrer que tous les physiologues ont soutenu les trois corps élémentaires à l'exception de la terre. En outre il leur reproche de ne pas avoir tenu compte de ce mode de génération dans la détermination de l'élément premier, car déterminer quel est le principe des choses implique la détermination de celui qui est le plus antérieur par rapport aux autres. C'est pourquoi il parle des concepts « d'antériorité et de postériorité » et non du mode de génération de ces éléments qui était valable uniquement au commencement et ne concerne nullement la génération des êtres composés, comme le traducteur l'a faussement suggéré.

Toutefois, Averroès parvient à surmonter la première erreur mais non la deuxième. En effet, Il surmonte aisément la première erreur, car il est manifeste pour lui, qu'Aristote a seulement voulu dire, qu'aucun présocratique n'a posé la terre comme élément :

*« Il a dit : tous les anciens soutenaient, comme si c'était une chose simple, que l'élément est l'un de ces trois, je veux dire, le feu, l'air et l'eau, à l'exception de la terre »<sup>2</sup>.*

---

<sup>1</sup> T. 12, p. 81-82, 16-3.

<sup>2</sup> C. 12, p. 82, 5-6.

Cependant, on ne peut en dire autant de la deuxième erreur, car il explique que les présocratiques admettaient ce mode de génération uniquement pour les éléments primitifs et refusaient d'assigner une telle cause, c'est à dire par la raréfaction et la condensation, aux êtres sensibles :

*« Mais si nous les interrogeons sur la différence dernière entre les êtres et ces corps simples et composés à partir d'eux, personne n'acceptera que quelqu'un fournisse une cause par la condensation et la raréfaction, car les choses dont nous constatons qu'elles naissent des quatre éléments, nous trouvons qu'elles diffèrent considérablement des éléments et de ceux qui sont composés à partir d'eux »<sup>1</sup>*

Nous sommes donc loin du sens originel qu'Aristote a voulu donner à cette proposition, à savoir, qu'il est nécessaire de tenir compte de la génération mutuelle des quatre éléments si on décide d'élever l'un des éléments au rang de principe, car ce dernier doit être par définition antérieur à tous les autres.

La troisième erreur est relative au passage 989a5-6 (t. 14), dans lequel Aristote expose la cause qui a inclinée les présocratiques à ne pas soutenir la terre comme principe, à savoir la grosseur de ses parties. En effet, la terre ne peut être l'élément, car si le composant est antérieur au composé dans l'ordre de la génération, on devra prendre pour élément le plus subtil des corps. C'est pourquoi tous les physiologues se sont détournés de cet élément pour soutenir l'un des trois autres. Pourtant ce même passage dans l'édition arabe dit le contraire, à savoir qu'il existe des philosophes qui ont admis la terre comme principe, ce qui est totalement absurde :

*« Quant à ceux qui ont soutenu que l'élément est un et que c'est la terre, il est manifeste qu'ils n'ont énoncé cela qu'à cause de la grosseur des parties »<sup>2</sup>.*

Toutefois, nous sommes surpris par le commentaire d'Averroès à cette proposition, car sa réponse ne semble pas remettre en cause son contenu et semble acquiescer à l'idée selon laquelle il existe des philosophes qui ont posé la terre comme principe, puisqu'il s'oppose uniquement à une telle conception :

*« Il dit : « Quant à ceux qui ont affirmé que la terre est l'élément, il est manifeste qu'ils n'ont énoncé cela qu'à cause de la grosseur des parties », car si la légèreté est la cause de la petitesse des parties, il est nécessaire que l'épaisseur soit la cause de la grosseur. Or, ceux-là, conformément à ce qu'il dit, ont soutenu au sujet de l'élément le contraire de ce qu'implique sa disposition, car celui dont le rang est naturellement dernier est le plus petit »<sup>3</sup>.*

---

<sup>1</sup> C. 12, p. 83, 12-17.

<sup>2</sup> T. 14, p. 86, 8-9.

<sup>3</sup> C. 14, p. 87, 4-8.



Comme on peut le voir, Averroès critique uniquement cette position en partant du principe qu'elle a effectivement été soutenue par certains philosophes, ce qui n'est absolument pas le cas. En effet, il est absurde de soutenir la terre comme principe, puisque ce dernier doit être celui dont les parties sont les plus légères. En d'autres termes, nous dit Averroès, si on considère l'antériorité dans l'ordre de la génération, le composant sera antérieur au composé, de sorte que l'élément sera le plus subtil des corps. Or, c'est cette position qui a été soutenue par les présocratiques pour rejeter la terre comme élément. Mais ce qu'Averroès ne nous dit pas, c'est que cette conception est uniquement une sorte d'antériorité, à savoir selon la génération, car si on considère l'antériorité selon l'essence, le composé sera antérieur au composant, et c'est la terre qui sera l'élément. Averroès oublie donc de dire qu'aucune de ces positions n'est possible, car quel que soit l'élément choisi et quel que soit le point de vue où l'on se place, c'est à dire selon la génération et selon l'essence, aucun des quatre éléments ne sera dit premier pour Aristote.

Mais pour revenir à ce qui nous concerne, à aucun moment Aristote n'a dit que les Présocratiques ont posé la terre comme principe, c'est pourquoi nous ne comprenons pas la position d'Averroès, surtout, comme on l'a dit précédemment pour la première erreur, il a réussi à surmonter l'erreur du traducteur lorsqu'il a commenté la première proposition du texte 12 :

*« Il a dit : tous les anciens soutenaient, comme si c'était une chose simple, que l'élément est l'un de ces trois, je veux dire, le feu, l'air et l'eau, à l'exception de la terre ».*<sup>1</sup>

Pourtant, quelques lignes plus loin, il dit le contraire, comme s'il avait déjà oublié ce qu'il a formulé auparavant :

*« Suivant le raisonnement de celui qui a soutenu que la terre<sup>2</sup> est l'élément parce qu'elle est constituée de plus grandes parties ».*<sup>3</sup>

La dernière erreur, concernant les physiologues, est relative au passage 989b21-23 (t. 18), dans lequel Aristote reproche aux présocratiques, qui soutenaient un ou plusieurs principes matériels, le caractère partiel de leurs recherches. En effet, ces recherches ne prennent nullement en considération tous les êtres, car ils n'ont recherché que les causes des êtres sensibles, alors qu'il n'y a pas d'êtres que sensibles. C'est pourquoi il va entreprendre dans la suite du texte d'examiner les doctrines de ceux qui ont recherché les principes des deux substances. Pourtant, la lecture de ce même passage dans l'édition arabe, nous montre que l'argument aristotélicien n'est pas été repris par le traducteur :

---

<sup>1</sup> C. 12, p. 82, 5-6.

<sup>2</sup> Averroès acquiesce donc à l'erreur du traducteur, selon laquelle il existe des philosophes qui ont soutenu la terre comme principe.

<sup>3</sup> C. 14, p. 88, 5-6.

*« Mais ces raisonnements ne conviennent qu'à la discussion sur la génération, la corruption et le mouvement, et cette investigation sur cette substance, sur les principes et les causes est suffisante »<sup>1</sup>.*

Certes, on retrouve le début de la position d'Aristote mais en aucun cas son extension, car au lieu de l'argument selon lequel les premiers philosophes ne se sont occupés que de rechercher les causes des êtres sensibles, nous lisons qu'il est temps de mettre un terme à cette investigation, puisque ce qui a été énoncé à leurs sujets est en soi suffisant pour invalider leurs théories. D'ailleurs, Averroès ne fera que confirmer le sens de la deuxième partie de cette proposition telle qu'elle se trouve dans le texte arabe :

*« Quant à l'investigation que nous avons menée ici au sujet de ce principe d'une manière non exhaustive, elle est ici suffisante selon ce que nous offre cette étude »<sup>2</sup>.*

### 3. b. Les erreurs liées à Anaxagore

Les trois erreurs suivantes sont relatives à la critique de la doctrine d'Anaxagore qui soutenait deux principes, à savoir l'intellect et les homéomères. Les deux premières sont relatives au passage 989b2-7 (t. 16) dans lesquels Aristote critique la doctrine d'Anaxagore et la troisième concerne le passage 989b19-20 (t. 18), dans lequel il met un terme à l'examen de cette doctrine. Les deux premières erreurs concernent la deuxième et la troisième objection contre la thèse selon laquelle tout était mélangés à l'origine. En effet, une telle position est insoutenable, car si tout était mélangé, cela impliquerait que les choses étaient séparées au départ, de sorte que le mélange ne peut être principe. En outre, si tout était mélangé toutes les essences seraient mélangées, de sorte que l'essence de la ligne était mélangée avec celle du musicien, et celle du blanc avec celle de la ligne ; et d'autre part, les qualités et les accidents, qui sont des attributs des substances, existeraient en soi séparément des substances. C'est pourquoi, une telle conception demeure obscure par manque d'explication et de discernement, car dans le cas inverse, elle aurait été une doctrine résolument moderne qui se distinguerait radicalement des doctrines anciennes de par les solutions qu'elle apporte, puisqu'elle pose comme principes non pas des éléments corporels, mais des concepts abstraits (l'intellect et les homéomères) à l'instar de Platon qui posait les Idées comme principes des êtres. Pourtant, ces mêmes passages dans l'édition arabe ne laisse nullement entrevoir la deuxième objection, ni la comparaison de ces principes avec ceux des philosophes modernes :

*« <Parce que> ce ne sont pas les petites parties qui sont la cause du mélange des choses, et outre cela, <parce que> les affections et les accidents*

---

<sup>1</sup> T. 18, p. 99, 1-2.

<sup>2</sup> C. 19, p. 100, 11-13.

*seraient séparés des substances, car leurs mélanges et leurs séparations seraient simultanément. Et, celui qui s'attache à la poursuite du vrai dans ce qu'il dit, s'approchera de l'exactitude dans ses propos »<sup>1</sup>.*

Il est vraiment très difficile de voir dans cette traduction la deuxième objection selon laquelle toutes les essences seraient mélangées si tout était mélangé au départ, car le texte arabe mentionne cette idée selon laquelle ce n'est pas les homéomères qui sont responsables du mélange. Il en est de même pour le reproche qu'Aristote adresse à la manière dont cette doctrine a été formulée, car ce que dit le traducteur est sans lien véritable avec cette idée selon laquelle cette doctrine aurait été une doctrine moderne si elle a été formulée correctement et clairement. Est-ce une manière de critiquer Anaxagore en lui reprochant de ne pas avoir cherché véritablement le vrai, puisque celui qui s'y attache parviendra nécessairement et fera preuve de justesse et d'exactitude dans ce qu'il dit ? C'est possible, mais toujours est-il, ce sens n'a absolument rien à voir avec le véritable sens de cette proposition.

Quant à Averroès, il n'a réussi à surmonter ni la première ni la deuxième erreur. En effet, même s'il se rend compte qu'il s'agit d'une autre objection, il demeure toutefois très proche du texte, car il se contente d'expliquer pourquoi ce ne sont pas les homéomères qui sont la cause du mélange, à savoir que les choses ne résultent que de leur altération, si bien que nous sommes loin de l'objection initiale selon laquelle toutes les essences seraient mélangées :

*« Ensuite, il a mentionné une autre absurdité qui découle nécessairement de l'argument d'Anaxagore selon lequel les parties semblables et mélangées sont les plus petites parties. Il lui rétorque donc que le véritable mélange n'est pas dû à la petitesse des parties, car ce mélange n'est que dans la sensation, alors que le véritable mélange ne consiste que dans l'altération <des choses> mélangées les unes dans les autres, jusqu'à ce qu'une forme intermédiaire en soit engendrée à partir des choses mélangées. Par exemple, la forme de l'hydromel est produite à partir du mélange du vinaigre, du miel et de l'eau »<sup>2</sup>.*

Il ne parvient pas non plus à surmonter la seconde erreur, car cette proposition signifie pour lui, qu'Anaxagore n'a pas fait preuve d'honnêteté dans ces recherches et qu'il n'est parvenu à de tels résultats que parce qu'il avait d'autres buts, à savoir le triomphe d'une opinion admise ou la reconnaissance, avant d'opter pour la seconde interprétation<sup>3</sup>, alors qu'Aristote lui reproche seulement de ne pas s'être expliqué clairement :

*« C'est comme si nous comprenons de ce passage que l'intention d'Anaxagore, à travers ces arguments, est soit de se les rappeler, soit de faire*

---

<sup>1</sup> T. 16, p. 94, 1-4.

<sup>2</sup> C. 16, p. 95, 1-8.

<sup>3</sup> Notre interprétation est très hypothétique, car le commentaire de ce passage est très obscur.

*trionpher une opinion admise et digne d'éloge. <Mais>, le plus vraisemblable est qu'il ne l'a accusé que d'avoir recherché la répétition et la gouvernance, car il n'y avait pas à son époque une loi qui accuse l'examineur de vouloir aider les hommes de son époque afin de ne pas être exclu de la loi, de sorte qu'il encourra un préjudice considérable»<sup>1</sup>.*

Quant à la dernière erreur, elle est relative au passage 989b19-20 (t. 18) dans lequel Aristote clôture sa critique de la doctrine d'Anaxagore, en soulignant deux caractéristiques propres à cette doctrine. D'une part, elle demeure obscure, car les explications qui ont été avancées sont loin d'être rationnelles et plausibles, et d'autre part, elle se distingue de toutes les doctrines des présocratiques par les solutions qu'elle offre. En effet, il ne pose pas comme principes des éléments corporels, mais des concepts abstraits, si bien que cette conception est semblable aux conceptions modernes, tels que les principes de Pythagore et de Platon qui posent respectivement les nombres et les Idées comme principes de tous les êtres sensibles. Pourtant nous ne retrouvons pas cette double caractéristique dans le texte arabe :

*« Celui qui soutient donc l'autre raisonnement ou quelque chose qui s'en approche, ne parle ni justement ni clairement, en particulier ceux que nous venons de mentionner »<sup>2</sup>.*

La première chose qui nous frappe à la lecture de cette proposition est que nous n'avons pas l'impression qu'il s'agit d'Anaxagore, puisqu'il est question d'une personne qui soutient un certain raisonnement irrationnel et inintelligible. En outre, on ne retrouve nullement dans la deuxième partie de cette proposition le rapprochement établi par Aristote entre cette doctrine et celle des modernes, du fait du caractère abstrait des principes qui ont été établis par Anaxagore. Au contraire, nous avons le sentiment que le traducteur fait allusion à une doctrine comparable à celles qui ont été mentionnées précédemment, à savoir les doctrines qui ne posaient comme principe que la cause matériel. Or, c'est précisément ce sens qu'Averroès évoque dans son commentaire à cette proposition :

*« Il veut dire : celui qui soutient l'autre raisonnement, à savoir que l'élément et le principe existe en acte à partir de la nature des choses dont il est le principe, ne parle pas justement. Par cela, il fait allusion à eux tous, car aucun d'eux n'a posé le principe matériel séparément des choses qui viennent à l'être à partir de lui, de sorte qu'il n'y aura pas de génération, car la génération n'est qu'à partir de ce qui est en puissance et non de ce qui est en acte.*

*Quand il dit : « En particulier, ceux que nous venons de mentionner », il fait allusion à Empédocle, puisqu'il posait que les éléments sont en acte et qu'ils ne se transforment pas les uns ans autres ».*

---

<sup>1</sup> C. 16, p. 95, 16-20.

<sup>2</sup> T. 18, p. 98, 14-15.

Comme nous pouvons le constater, l'explication d'Averroès ne concerne en aucun cas Anaxagore. Elle se rapporte à tous les présocratiques qui posent l'élément matériel comme principe de tous les êtres sensibles, tout en assignant le sens de la deuxième partie de la proposition à Empédocle, alors qu'il est bien entendu question d'Anaxagore. Nous sommes donc loin de cette Idée selon laquelle les solutions d'Anaxagore sont résolument modernes.

### 3-c. Les erreurs relatives à la doctrine de Pythagore

Les quatre dernières erreurs du chapitre huit sont relatives à la critique aristotélicienne de la doctrine de Pythagore. Elles concernent les passages 989b29-30 (t. 19), 990a6 (t.19), 990a7-9 (t. 20) et 990a15 (t. 21). L'examen de cette doctrine fait suite à l'examen des doctrines des physiologues, dont il ressort que leurs investigations étaient jugées partielles et inintelligibles, car ils n'ont tenu compte que des êtres sensibles. C'est pourquoi, Aristote passe en revue la doctrine des Pythagoriciens qui posaient les nombres comme principes des êtres.

La première erreur est relative au passage 989b29-30 (t. 19) dans lequel Aristote expose ce qui distingue les pythagoriciens des physiologues. En effet, contrairement à ces derniers qui n'ont utilisé que des principes matériels, les pythagoriciens ont utilisé des principes abstraits et plus éloignés des sens, car quand bien même leurs recherches portaient sur la nature, leurs principes ne sont pas des éléments des sensibles, comme cela était le cas pour les premiers philosophes, mais résultent plutôt de la pensée. Or, cette caractérisation abstraite des principes des Pythagoriciens est énoncée d'une manière très vague dans le texte arabe, puisque le traducteur se contente seulement de souligner qu'il existe une différence entre les deux conceptions, sans apporter aucune précision quant à la nature de cette différence :

*« Quant à ceux que nous appelons Pythagoriciens, ils se servent des principes et des éléments d'une manière différente des physiologues »<sup>1</sup>.*

Toutefois, cette éloignement du sens premier de cette proposition est accentué par le commentaire d'Averroès. En effet, ce dernier ne mentionne nullement la nature de cette différence mais va émettre un jugement qu'il est difficile de déduire de cette proposition, car il considère que le propos d'Aristote dans ce passage est de montrer l'inefficacité de ces principes pour rendre compte de la nature des êtres, ce qui est juste en soi, mais ne correspond pas au sens de cette proposition :

*« Il veut dire : les disciples de Pythagore ont posé des causes inappropriées et inessentiels pour les choses naturelles »<sup>2</sup>.*

---

<sup>1</sup> T. 19, p. 101, 10-11.

<sup>2</sup> C. 19, p. 102, 9-11.

Pourtant, à aucun moment Aristote ne dit cela, car son but est de rendre compte de la nature des principes posés par les Pythagoriciens. En outre, comment peut-il critiquer une doctrine, alors qu'il n'a même pas exposé son contenu ? C'est pourquoi, nous sommes surpris de ce commentaire, car c'est ignorer la méthode aristotélicienne, qui consiste d'abord à exposer le contenu d'une doctrine ou d'une position avant de montrer ses insuffisances. Pourtant, c'est bien de cela qu'il s'agit pour Averroès, alors qu'Aristote voulait simplement dire que les Pythagoriciens ont d'une certaine manière accompli un progrès par rapport à leur prédécesseurs, si bien qu'il est difficile de voir cela comme un reproche, mais plutôt comme une avancée dans la recherche des causes premières.

La deuxième erreur est relative au passage 990a5-6 (t. 19) dans lequel Aristote reproche aux Pythagoriciens de limiter leurs recherches aux choses sensibles alors que leurs principes convenaient aux autres êtres. En effet, bien qu'ils aient érigé des principes abstraits, à savoir les objets mathématiques, leurs recherches demeuraient partielles, puisqu'ils n'avaient pour but que d'expliquer et de rendre compte des réalités sensibles. C'est pourquoi, ils sont de ce point de vue semblables aux physiologues, car ils réduisent le réel uniquement à ce qui est sensible et à ce qui est contenu dans la région du ciel, alors qu'il existe un autre type de réalité que ces principes pouvaient aisément expliquer. En d'autres termes, ils ont réduit le réel au sensible, alors que ces principes pouvaient leur permettre d'atteindre cet autre ordre de réalité, car ils sont plus à même de les d'expliquer. Mais au lieu de cela, ils ne les ont utilisés que pour expliquer les réalités physiques. Pourtant la lecture de ce même passage dans l'édition arabe, ne nous permet nullement de retrouver le sens qu'on vient d'évoquer et encore moins de l'entrevoir :

*« Ils tiennent compte de ce que nous appelons le ciel, et, ils soutiennent, comme nous l'avons évoqué, beaucoup de raisonnements au sujet des causes et des principes »<sup>1</sup>.*

Il est très difficile de retrouver le reproche d'Aristote dans cette proposition, car nous comprenons que les Pythagoriciens se sont intéressés à toutes les choses qui sont contenues dans le ciel et ont formulé un nombre important d'explications et de raisonnements sur les principes, ce qui est complètement absurde, car la deuxième partie de cette proposition ne veut absolument rien dire. En effet, même si nous comprenons qu'il ont appliqué leurs principes abstraits à ce qui est contenu dans la région du ciel, il est impossible de comprendre ou de déduire de cette deuxième partie que les causes et les principes des Pythagoriciens conviennent davantage aux être autres que sensibles qui ont été complètement laissés de côté. Or, cette mauvaise traduction a conduit Averroès à s'éloigner du sens de ce passage, même si ce qu'il dit n'est pas faux en soi :

---

<sup>1</sup> T. 19, p. 102, 1-3.

*« Il veut dire : ils ont posé le ciel parmi la nature des choses qui sont en dessous de lui et soutiennent beaucoup de raisonnements au sujet des causes de ce qui apparaît en elles. Je pense qu'il n'a fait allusion à cela que parce qu'ils posaient les espèces des nombres comme causes des êtres »<sup>1</sup>.*

Averroès veut dire que les Pythagoriciens ont établi un rapport d'analogie entre ce qui est contenu dans le ciel et les choses sensibles afin d'expliquer ces dernières. En effet, ils localisaient dans un même lieu une notion abstraite et une réalité physique. Par exemple, au centre du monde, ils ont posé l'Un, et un peu plus loin, l'opinion qui est identifiée avec le nombre 3, l'injustice avec le 5, le temps critique avec le 7. Or, il n'est nullement question de cela dans le texte, puisque Aristote ne fait que reprocher aux Pythagoriciens d'avoir limiter leurs recherches aux substances sensibles.

Les deux dernières erreurs sont relatives au passage 990a7-9 (t. 20) dans lequel Aristote formule deux objections contre les Pythagoriciens en ce qui concerne le mouvement et la génération et dont la dernière objection est la conséquence de la première. Le but étant de montrer l'inefficacité de ces principes pour rendre compte des substances sensibles. En effet, après leur avoir reproché précédemment de ne s'être occupé que de rechercher les causes des choses sensibles alors qu'ils conviennent davantage aux substances non sensibles, Aristote les attaque sur leur propre terrain afin de les mettre face à leurs absurdités. C'est comme si il leur disait : si vous prétendez que vos principes, à savoir le pair et l'impair, la limite et l'illimité, qui sont par définition immobile, permettent d'expliquer le monde sensible, qu'en est-il du mouvement ? Comment expliquez-vous le mouvement à partir de ce qui est immobile ? Comment expliquez-vous la génération et la corruption alors que vos principes sont par définition immobiles ? Pourtant, aucune de ces deux objections n'est contenue dans le texte arabe :

*« Remontons donc au plus haut des êtres, en particulier ceux qui conviennent au discours naturel, pour dire d'une certaine manière, que parmi les mouvements, il y'a ceux qui sont finis et ceux qui ne le sont pas, et ils ne disent rien au sujet du substrat, du pair et de l'impair »<sup>2</sup>.*

Il résulte donc de l'examen des erreurs du chapitre huit qu'elles transforment radicalement la pensée d'Aristote, que ce soit en ce qui concerne les doctrines des physiologues, d'Anaxagore ou des pythagoriciens. En effet, sur les quatre erreurs concernent les physiologues, on apprend que ces derniers considéraient que ce sont uniquement les trois éléments, à savoir le feu, l'eau et l'air qui s'engendrent les uns des autres et non pas les quatre, et que ce mode de génération ne concerne pas les êtres composés mais était valable uniquement à l'état primitif des choses. Or, Aristote a seulement voulu dire qu'aucun des physiologues n'a posé la terre comme principe (988b30-32) et qu'il

---

<sup>1</sup> C. 19, p. 101, 3-7.

<sup>2</sup> T. 20, p. 104, 15-18.

est impossible de déterminer l'élément primitif si on ne tient pas compte de la génération mutuelle des quatre éléments (988b33-34). On outre, on apprend également qu'il existe des Présocratiques qui ont soutenu la terre comme principe à cause de la grosseur de ses parties, alors que c'est l'inverse, car aucun d'eux n'a pu soutenu une telle thèse du fait précisément de la grosseur des parties de la terre (989a5). Et enfin, qu'Aristote décide de mettre un terme à la critique des doctrines des physiologues, alors qu'Aristote leur reproche le caractère partiel de leur recherche, puisqu'ils n'ont recherché que les principes de la substance sensible (989b21-23).

Il en est de même pour les trois erreurs relatives à la critique de la doctrine d'Anaxagore. En effet, on apprend qu'Aristote reprocherait à Anaxagore d'avoir posé les homéomères comme principes uniquement parce que les plus petites parties ne peuvent être la cause du mélange, alors qu'Aristote ne fait qu'exposer la deuxième objection contre un tel principe, à savoir que toutes les essences seraient mélangées (989b2). En outre, après avoir exposé la troisième objection selon laquelle les accidents existeraient séparément des substances, le traducteur affirme que celui qui a pour finalité le vrai y parviendra. Ce qui est complètement absurde, car après avoir effectivement exposé la seconde objection, Aristote souligne le caractère original des principes d'Anaxagore, puisqu'ils sont des abstractions de la pensée contrairement aux premiers physiologues (989b3-7). Et enfin, Aristote critique tous les raisonnements des physiologues sur les principes puisqu'ils sont obscurs et faux, alors qu'en réalité, ce reproche est uniquement adressé à Anaxagore tout en soulignant le caractère moderne de ses principes au point d'être assimilé à Platon (989B19-20).

Le constat est le même pour la critique de la doctrine des pythagoriciens, puisque le texte arabe énonce quatre erreurs au sujet de cette critique. En effet, on apprend que les principes des pythagoriciens sont seulement différents de ceux des physiologues, alors qu'Aristote insiste sur leur aspect novateur, à savoir qu'ils sont des abstractions de la pensée (989b29-31). En outre, on apprend que les pythagoriciens ont soutenu beaucoup de raisonnements au sujet des principes, alors qu'Aristote leur reproche de n'appliquer leurs recherches qu'aux êtres sensibles (990a5-6). De plus, on apprend qu'il existe deux types de mouvements, à savoir des mouvements finis et des mouvements infinis, alors qu'Aristote reproche aux pythagoriciens l'inefficacité de leurs principes pour expliquer les sensibles, car ils conviennent davantage à un autre type de réalité (990a6-7). Et enfin, on apprend qu'Aristote reprochait aux pythagoriciens de ne pas avoir posé de substrat entre les contraires ni s'être expliqué sur la nature du pair et de l'impair, alors qu'Aristote leur demande d'expliquer comme le mouvement peut se produire à partir de principes immobiles et comment la génération et la corruption pourraient avoir lieu à partir du pair et de l'impair (990a8-9).

Or de telles erreurs conduisent inéluctablement Averroès à avancer des explications, qui malheureusement n'ont rien à voir avec ce qu'Aristote a voulu dire, car commentant ce qu'il lit, il ne fait que s'éloigner inexorablement du texte. C'est ainsi que sur les quatre erreurs relatives aux physiologues, seul la première erreur est surmontée, car il énonce qu'aucun des présocratiques n'



soutenu la terre comme principe. Mais aussitôt, il retombe dans les travers du traducteur, car il admet au sujet de la troisième erreur cette idée selon laquelle il existerait des philosophes qui ont soutenu la terre comme élément à cause de la grosseur de ses parties, alors que c'est l'inverse.

Les erreurs concernant Anaxagore n'ont pas été surmontées. Il reste très proche du passage erroné, puisqu'il se contente seulement d'expliquer que les plus petites parties ne peuvent être causes du mélange, alors qu'Aristote n'exposait que la deuxième objection contre un tel principe, à savoir que toutes les essences seront mélangées. Il en est de même pour la seconde, car pour Averroès, Anaxagore n'a pas fait preuve d'honnêteté dans ses recherches, car il avait d'autres buts que la poursuite du vrai, à savoir la triomphe et la renommée. Il ne surmonte pas non plus la dernière erreur, car il évoque des raisonnements relatifs à la cause matérielle en évoquant Empédocle, alors qu'il est question d'Anaxagore.

Il ne parvient pas non plus à surmonter aucune des quatre erreurs relatives à la critique des doctrines pythagoriciennes. Il interprète la première proposition à partir de la conséquence qui résulte du fait de poser des contrariétés numériques pour le mouvement, puisque si ce dernier est produit par les deux contraires, à savoir l'illimité et la limite, le mouvement sera nécessairement un nombre<sup>1</sup>. En outre, Aristote reprocherait aux pythagoriciens de ne pas avoir posé de substrat entre les contradictoires, car c'est ce qui permet de garantir la permanence de ce qui change<sup>2</sup>, et enfin, il leur reprocherait également d'avoir posé le pair et l'impair comme principes sans avoir expliqué comment ils sont parvenus à admettre de tels principes<sup>3</sup>. Or, ces explications n'ont malheureusement aucun rapport avec le véritable sens de ces passages.

#### 4. Les erreurs du chapitre dix

Les deux dernières erreurs du livre *grand Alpha* concernent la fin du chapitre dix, dans lequel Aristote valide la théorie des quatre causes, exposée dans la *Physique*<sup>4</sup>. Elles sont relatives aux passages 993b15-17 (t. 50) et 993b24-27 (t. 51).

La première erreur concerne le passage 993a15-17 (t. 50) dans lequel Aristote expose l'une des raisons pour lesquels les doctrines des présocratiques ont été rejetées et jugées comme insuffisantes. Il commence donc par affirmer au début du chapitre que les quatre causes ont été formulées par ces prédécesseurs et qu'il ne peut exister une cinquième avant d'évoquer par la suite l'origine de leurs erreurs. En effet, aucun philosophe n'a soutenu les quatre causes en même temps. Par exemple, les physiologues n'ont soutenu que la cause matérielle et efficiente, tandis que les Pythagoriciens et les Platoniciens

---

<sup>1</sup> C. 20, p. 105, 4-6.

<sup>2</sup> C. 20, p. 106, 7-9.

<sup>3</sup> C. 20, p. 106, 11-13.

<sup>4</sup> *Physique*, II, 3, 7.

n'ont soutenu que la cause matérielle et formelle. En outre, aucun d'eux ne s'est exprimé d'une façon convaincante et rationnelle, de sorte que c'est comme s'ils n'ont rien dit, car il ne suffit pas de dire quelque chose, encore faut-il démontrer que cette chose ne peut être autrement. Or, la raison d'un tel égarement est due seulement au fait que la philosophie était encore à son commencement et n'était pas en pleine possession de ses moyens, notamment formels pour s'exprimer rationnellement sur les choses. Pourtant, ce même passage dans l'édition arabe n'évoque nullement « *la première philosophie* » mais plutôt la philosophie première :

« *La philosophie première est à même d'enquêter sur toutes les choses, car elle concerne tous les principes et tout ce qui est premier* »<sup>1</sup>.

Il est aisé de voir que là où Aristote évoque la raison de l'échec des premières philosophies, c'est à dire des Présocratiques et de Platon, le traducteur traduit l'expression « *la première philosophie* » par « *la philosophie première* », de sorte que la *Métaphysique* est la seule science par excellence qui a pour objet l'étude des principes et des causes de tous les êtres. Ce qui est complètement absurde, car cela n'a aucun lien ni avec ce qui précède ni avec ce qui suit. D'ailleurs la preuve qu'il est question des insuffisances de ces premières philosophes, est l'exemple d'Empédocle qu'Aristote cite juste après afin de montrer ses explications insuffisantes au sujet de la cause formelle. En effet, Empédocle a bien évoqué la cause formelle en appliquant le concept de « *proportion* » à l'os. Toutefois, son explication demeure partielle, car il aurait fallu l'appliquer aux autres parties du corps, tel que la chair par exemple.

D'ailleurs Averroès ne fait que confirmer l'erreur du traducteur, puisqu'il évoque également la philosophie première, qui doit étudier tous les principes des êtres. Toutefois, il n'en reste pas là, car il assigne particulièrement au philosophe l'étudier du premier principe qui est la cause de tous les êtres, à savoir Dieu :

« *Il veut dire: il apparaît de tout cela que la philosophie est celle qui est à même d'enquêter sur les principes, et de les étudier tous, en particulier, le premier d'entre eux dans l'être et dans la connaissance* ».<sup>2</sup>

Quant à la deuxième erreur, elle est relative au passage 993b24-27 (t. 51) dans lequel Aristote dit deux choses : il est temps de mettre un terme à l'exposition des doctrines des anciens et envisager à présent de discourir sur tous les problèmes inhérents à la science des principes et des causes, car nous avons exposé tout au long du livre *grand Alpha* notre position au sujet des principes et des doctrines des anciens. En d'autres termes, Aristote renvoie explicitement au livre *Bêta* qui sera consacré à développer toutes les apories que peut rencontrer le philosophe dans sa quête des principes. Or, si nous retrouvons ce dernier sens dans le texte arabe, on ne peut en dire autant de la première proposition, qui est sensée clôturer l'enquête relative aux doctrines des

---

<sup>1</sup> T. 50, p. 160, 6-7 (993b15-17).

<sup>2</sup> C. 161, p. 161, 7-10.

anciens sur les causes :

*« Nous les avons expliqué précédemment et nous y reviendrons pour parler de toutes les difficultés qui leur surviennent. Quant à présent, il nous faut avancer pour dire certaines choses au sujet des difficultés qui surviennent dans les autres choses »<sup>1</sup>.*

En effet, la lecture de cette première proposition nous montre qu'Aristote va mettre provisoirement un terme à la discussion sur les doctrines des anciens, relatives aux causes, puisqu'il envisage de reprendre cette investigation ultérieurement. Or, une telle affirmation est absurde, car elle contredit ce que dit Aristote dans ce même passage, à savoir que l'enquête sur les principes est à présent close. En effet, il est difficile de voir pourquoi il reprendrait son enquête, alors que le chapitre dix s'annonce comme une conclusion de tout ce qui précède ? Pourquoi recommencer ce qui a déjà été établi ?

Quant à Averroès, il accentue cette erreur, car en découpant cette proposition, il lui assigne deux explications, dont l'une s'éloigne de l'autre, car il lie la première partie de cette proposition à Empédocle, alors qu'il assigne à la seconde un sens plus général :

*« Quand il dit : « <Donc>, ces choses ont été expliquées précédemment ». Il veut dire : dans la physique, car c'est là, que le cas de la forme a été expliqué.*

*« Etant donné que les difficultés qui y sont contenues se résolvent dans cette science, il a dit : « Nous y reviendrons pour parler de toutes les difficultés qui leur surviennent » »<sup>2</sup>.*

Pour Averroès, « les choses qui ont été évoquées précédemment » renverraient à la cause formelle qui a été développée par Aristote dans le traité de la *Physique*, car il interprète cette phrase dans la continuité de ce qui a été dit sur Empédocle au sujet de la cause formelle. Or, il n'en n'est rien, car Aristote n'a évoqué cette cause que pour montrer l'explication inintelligible d'Empédocle sur cette cause, et ce qu'il dit dans cette phrase est seulement une allusion à toute l'enquête relative aux théories des anciens sur les principes. Par contre, il parvient à contourner l'erreur du traducteur, en ce qui concerne la deuxième partie de la traduction en affirmant que c'est à cette science que revient l'étude de tous les problèmes qu'elle rencontre. Toutefois, cette réponse n'a rien d'originale, car par définition, chaque science traite de tous les problèmes qui se rapportent à ces sujets de recherches.

Il résulte donc de l'examen des deux erreurs relatives au chapitre dix, qu'elles nuisent fortement la compréhension des passages concernés, car la première introduit une rupture dans l'explication aristotélicienne des insuffisances

---

<sup>1</sup> T. 51, p. 162, 3-5 (993b24-27).

<sup>2</sup> C. 51, p. 163, 13-16.

des doctrines des anciens sur les causes, tandis que la deuxième suggère une reprise de cette enquête. En effet, alors qu'Aristote formule l'argument qui permet d'expliquer les erreurs de ces prédécesseurs, à savoir la jeunesse de la philosophie et son manque d'expérience, le traducteur introduit à la place de cet argument l'idée d'une philosophie première qui doit étudier les principes de tous les êtres. En outre, tandis qu'Aristote décide de mettre un terme à son examen des doctrines des anciens, le traducteur nous informe que cette enquête sera reprise ultérieurement, ce qui est complètement absurde.

Quant à Averroès, son commentaire est d'une façon générale tributaire du texte qu'il lit, même s'il se permet quelques dépassements. C'est le cas notamment de la première erreur qu'il confirme mais en ajoutant que cette philosophie première doit étudier le premier de tous les êtres. Or, une telle assertion sera confirmée aux livres *Gamma* et *Epsilon*, puisqu'il va assigner à cette science l'étude de toutes les substances et la première d'entre elles, à savoir Dieu. Par contre, son commentaire à la deuxième erreur est ambigu, surtout que la première partie de la proposition erronée correspond parfaitement au texte d'Aristote. En effet, pendant qu'Aristote nous dit qu'il a exposé son point de vue sur la doctrine des anciens et sur les principes, Averroès rattache cette proposition à la cause formelle en renvoyant à ce qui a été à son sujet dans le livre de la *Physique*.

## II. Les erreurs du livre *Epsilon*

Le livre *Epsilon*, quant à lui contient trois erreurs. Deux sont relatives au premier chapitre dans lequel Aristote détermine l'objet de la métaphysique et concernent les passages 1025b25-28 (t. 1) et 1026a25-27 (t. 3), et une au troisième chapitre dans lequel il examine la nature et la cause de l'accident (1027b13-15).

### 1. Les erreurs du chapitre 1

La première erreur est relative au passage 1025b25-28 (t. 1) dans lequel Aristote expose l'objet de la physique. Ce passage s'inscrit dans une étude plus générale entamée au début du chapitre, entre d'une part, ce qui distingue la philosophie première des sciences particulières, et d'autre part, ce qui la distingue des deux autres sciences théoriques, c'est à dire la physique et les mathématiques. Le but étant de montrer la prééminence de cette science sur les autres sciences théoriques du fait de la prééminence de son objet. En effet, la science de l'être en tant qu'être se distingue des sciences particulières, car chacune d'elles n'étudie qu'un aspect particulier de l'être, de sorte qu'elles ne démontrent ni l'essence, ni les principes ni l'existence du genre qu'elles étudient, puisqu'elles se contentent seulement de la poser. En outre, elle se distingue des deux autres sciences théoriques de par la nature de son objet, car la physique porte par exemple son attention que sur un genre déterminé de l'être, à savoir la

substance sensible et dont la caractéristique est d'être en mouvement et non séparée de la matière. Or, c'est précisément à cet endroit, que le texte arabe se différencie de toutes les traductions françaises, car il assigne à la physique un objet particulièrement différent :

*« Si donc, toute pensée est <ou> pratiques <ou> productrice <ou> théorique, elle est d'une certaine manière théorique, à savoir qu'elle examine un être qui ne peut se mouvoir et une substance, qui est davantage comme la définition, non séparée »<sup>1</sup>.*

L'objet de la physique porte donc non pas sur les êtres en mouvement et engagés dans la matière mais plutôt sur les êtres immobiles. Or, une telle assertion est complètement absurde et paradoxale. Absurde, car cela implique que la physique n'étudie plus les êtres sensibles puisque la première caractéristique de ces derniers est d'être en mouvement, mais plutôt des êtres immobiles, et paradoxal car c'est cela même qui est précisément l'objet des mathématiques. En effet, Aristote affirme un peu plus loin, que la physique étudie des choses séparées et mobiles, tandis que les mathématiques étudient des choses non séparées et immobiles. C'est pourquoi, dire que la physique étudie les substances immobiles et non séparées, c'est dire qu'elle traite de la même chose que ce dont traitent les mathématiques.

Toutefois, cette contradiction n'est nullement résolue par Averroès, alors qu'il a sollicité un deuxième manuscrit qui corrobore exactement les éditions françaises. Pourtant, même s'il est question d'une substance mobile, il décide de ne pas en tenir compte, car définir ainsi l'objet de la physique ne permettrait pas de rendre compte de tout ce dont elle traite :

*Quand il a dit : « A savoir qu'elle examine un être qui ne peut se mouvoir et une substance, qui est davantage comme l'expression, non séparée ». Il apparaît que c'est une allusion à la science physique, et quand il dit : « Un être immobile », il veut dire, la forme et l'âme, car elles sont par essence immobiles, et que la plupart de leurs parties sont, comme il le dit, non séparées par la définition. Il ne dit : « Davantage », qu'en vertu de l'intellect. <Mais> si nous lisons : « une substance qui ne peut pas ne pas se mouvoir », par addition, on ne peut comprendre tout ce dont traite la science physique<sup>2</sup>, sauf que comme nous l'avons écrit en premier lieu, cela était contenu dans la copie à partir de laquelle celle-ci a été corrigée »<sup>3</sup>.*

Pour Averroès, la physique a donc pour objet la substance immobile et non séparée, car le physicien traite de la substance formelle en tant que celle-ci

---

<sup>1</sup> T. 1, p. 699, 1-3 (1025b25-28).

<sup>2</sup> Bien que cette deuxième traduction corrobore les deux éditions françaises, Averroès n'en tient pas compte, car c'est à la physique qu'il assigne l'étude des êtres en mouvement et ceux qui sont immobiles. On comprend dès lors son choix.

<sup>3</sup> C. 1, p. 704, 18- p. 705, 6.

est engagée dans la matière et en tant qu'elle est immobile. Pourtant, une telle interprétation peut paraître insoutenable, notamment pour le caractère immobile, car cela voudrait dire, que le physicien ne traite pas seulement des substances sensibles, qui sont par définition en mouvement. Or, Averroès considère que ce n'est pas là le seul objet du métaphysicien, car il lui appartient également d'étudier et de démontrer la substance immobile pour deux raisons. La première est à chercher dans son commentaire au livre huit de la *Physique* et la seconde dans les *Analytiques*<sup>1</sup>. En effet, c'est dans le livre huit que le physicien démontre l'existence de la substance immobile, à savoir le premier moteur. En outre, étant donné que chaque science ne démontre jamais l'existence de son objet mais la pose uniquement, il en résulte pour Averroès que ce n'est pas à la métaphysique qu'il revient de démontrer l'existence de la substance immobile. C'est pourquoi, Averroès assigne donc à la physique l'étude de la substance immobile.

Cependant, Averroès semble se contredire, car ce qu'il dit dans son commentaire au passage 1026a13-15, dans lequel Aristote reprend ce dont traite la physique ne correspond nullement à ce que nous venons de voir :

*« La physique considère les choses mobiles, et la mathématique, les choses séparées par la définition et non par l'existence. Or, l'étude des natures séparées relève d'une science supérieure à ces deux <sciences>. C'est ce qu'il a signifié lorsqu'il a dit : « En effet, la science physique traite de choses non séparées mais non immobiles, et certaines parties de la mathématique de choses immobiles, mais qui sont à même de ne pas être séparées comme celles qui sont dans une matière ». Il veut dire : la science des choses séparées est autre que la science physique et la science mathématique uniquement parce que la science physique étudie des choses non séparées, et, qui plus est, non immobiles ».*<sup>2</sup>

La physique traiterait donc non pas de substances non séparées et immobiles mais plutôt de substance non séparées et mobiles. Toutefois, cela n'est qu'un semblant de contradiction, car il est manifeste pour Averroès que la physique étudie les principes de la substance matérielle en tant que celle-ci est engagée dans une matière et en mouvement. Mais ce n'est pas là son seul objet, car il lui appartient aussi de démontrer l'existence du premier moteur immobile conformément à ce qui a été énoncé par Aristote dans le livre huit de la *Physique*. C'est pourquoi, la première assertion est d'ordre général, puisqu'elle tient compte de tout ce que la physique étudie, tandis que la seconde ne tient compte que de son objet premier.

La seconde erreur est relative au passage 1026a25-27 (t. 3) dans lequel Aristote illustre le caractère universel de la science de l'être en tant qu'être à partir de l'exemple des mathématiques universelles, le but étant d'explicitier de quelle manière cette science est dite universelle. En effet, elle est dite universelle, parce qu'elle a pour objet l'étude de la substance immobile, qui est

---

<sup>1</sup> *Seconds analytiques*, II, 4-8.

<sup>2</sup> C. 2, p. 710, 14- 711, 3.

antérieure à toutes les autres substances particulières qui sont examinées par les autres sciences théoriques. Elle est donc de ce point de vue semblable aux mathématiques universelles, car il existe au sein de cette science des mathématiques particulières, telles que la géométrie et l'astronomie qui traitent d'une seule espèce de grandeur, et une mathématique universelle qui leur est commune à toutes, à savoir l'arithmétique, puisqu'elle traite de toutes les espèces de grandeurs. En d'autres termes, le rapport que cette science entretient avec les autres sciences théoriques est semblable au rapport que les mathématiques universelles entretiennent avec les mathématiques particulières. Or, ce raisonnement par analogie n'est pas exposé de façon explicite dans l'édition arabe :

*« Car les sciences mathématiques ne traitent pas non plus d'une seule sorte, mais la géométrie et l'astronomie portent sur une certaine nature, <tandis que> la science universelle est commune à tous »<sup>1</sup>.*

Comme nous pouvons le constater, ce n'est pas le début de ce passage qui pose problème, puisque nous lisons que chacune des mathématiques particulières traite d'une certaine grandeur, mais plutôt la fin du passage. En effet, l'absence du nom commun « Mathématique » donne à ce passage un sens complètement différent, puisque ce n'est plus la Mathématique qui est dite universelle parce qu'elle étudie toutes les grandeurs qui sont étudiées individuellement par les mathématiques particulières, mais plutôt la philosophie première. Or, comparer cette dernière à la géométrie et à l'astronomie ne permet nullement de saisir la portée de ce raisonnement par analogie, car dire que chacune de ces sciences a pour objet une certaine grandeur tandis que la métaphysique traite d'un objet commun à toutes les sciences, n'est rien d'autre que montrer la différence fondamentale entre ces sciences. Pourtant, c'est l'inverse qui est recherché, à savoir identifier la métaphysique à la mathématique afin de montrer que le rapport de cette dernière aux mathématiques particulières est semblable au rapport de la philosophie première aux autres sciences. Il est donc question de similitude et non de différence, comme cela est suggéré par l'édition arabe. Or, cette erreur ne sera malheureusement pas surmontée par Averroès, car il bien question selon lui de la philosophie première et non des mathématiques universelles.

*« Ensuite il a dit : « <Tandis que> la science universelle est commune à tous ». Il veut dire : mais si cette science est universelle, elle est plus digne d'être commune à tous les êtres »<sup>2</sup>.*

Pourtant, si on lie cette proposition avec ce qui précède, il serait aisé de se rendre compte qu'Aristote ne compare pas la philosophie première aux mathématiques particulières, car cela n'a aucun intérêt, mais plutôt ces dernières

---

<sup>1</sup> T. 3, p. 713, 3-4.

<sup>2</sup> C. 3, p. 714, 3-4.

à la mathématique universelle qui leur est commune. C'est pourquoi, nous ne comprenons pas une telle interprétation, car le but d'Aristote est uniquement de montrer dans ce passage que la mathématique universelle étudie toutes les quantités, alors que chaque mathématique étudie une certaine quantité.

La troisième erreur concerne le passage 1027a13-15 (t. 5), dans lequel Aristote assigne la cause de l'accident à la matière. Ce passage s'inscrit dans un examen général amorcé au chapitre deux sur l'être par accident pour déterminer sa nature et sa cause afin de montrer qu'il n'est l'objet d'aucune science, et encore moins de la science de l'être en tant qu'être. Pour y parvenir, il commence par distinguer deux catégories d'êtres, à savoir les êtres nécessaires et les êtres contingents, pour déduire ensuite la cause de l'accident. En effet, les êtres nécessaires ont pour caractéristique d'être toujours dans le même état, car ils se produisent systématiquement. Quant aux êtres du monde sublunaire, ils se caractérisent, contrairement à la première catégorie, par leurs contingences, car ils se produisent de manière régulière mais non systématique. Or, si ces êtres ne sont pas nécessaires, il leur arrivera de ne pas se produire. Par exemple, ce n'est pas toujours que la chaleur sévit durant la saison d'été, mais le plus souvent, car il arrive qu'un orage ou une averse se produise. Or, cet événement ne se produit que rarement en plein été, puisqu'il se produit habituellement en hiver. C'est pourquoi, nous appelons accident ce qui se produit lorsque ce qui est le plus souvent ne se produit pas et sa cause est due à la non réalisation de la matière qui était sensée se réaliser. Pourtant la détermination de la matière comme cause de l'accident n'est nullement énoncée dans le texte arabe :

*« Faute de quoi, toutes les choses seront nécessairement, et l'accident aura, d'une autre manière, une cause autre que cette possibilité. C'est cela qu'il faut prendre s'il n'y a pas autre chose qu'elle »<sup>1</sup>.*

Le texte n'évoque donc nullement l'irréalisation de la matière comme cause de l'accident, puisque ce que nous lisons est très vague. En effet, il est seulement dit, que l'inexistence de l'accident impliquerait l'inexistence du contingent, puisque tout sera nécessaire et si l'accident n'existait pas, il n'y aura que des êtres nécessaires. Or, si ce qui est nécessaire est ce qui se produit toujours, il ne sera pas la cause de l'accident, mais ce sera plutôt ce qui est le plus souvent. Par conséquent, nous comprenons aisément que la cause de l'accident soit assignée à l'irréalisation de ce qui se produit souvent, mais à aucun moment il est dit que c'est l'irréalisation de la matière qui est cause de l'accident. D'ailleurs Averroès ne fait que confirmer ce qu'il lit, à savoir que la cause de l'accident réside dans l'irréalisation de ce qui se produit la plupart du temps<sup>2</sup>.

Sur les trois erreurs de traduction du livre *Epsilon*, deux sont réellement problématiques, car elles contredisent le texte d'Aristote. La première concerne

---

<sup>1</sup> T. 5, p. 723, 3-5.

<sup>2</sup> C. 5, p. 726, 16-17.



l'objet de la physique qui porterait sur les substances non séparées et immobiles alors, qu'il est communément admis qu'elle a pour objet les substances qui ne sont pas séparées de la matière et qui sont en mouvement. Il en est de même pour la deuxième erreur, car en confondant les mathématiques universelles avec la science universelle, à savoir la métaphysique, le raisonnement par analogie dans lequel Aristote compare la rapport qu'entretient la substance première avec les autres substances à celui qu'entretient la mathématiques universelles aux mathématiques particulières devient complètement inintelligible. Ce qui n'est pas le cas de la troisième erreur, qui à notre avis ne remet pas en cause la détermination de la cause de l'accident, car on comprend aisément que c'est l'irréalisation de ce qui est sensé se produire souvent qui est la cause de l'accident. C'est ce que nous lisons d'une façon plus explicite dans les traductions françaises, car c'est l'irréalisation de la matière qui est à l'origine de l'avènement de l'accident.

Quant à Averroès, il ne parvient nullement à surmonter ces deux erreurs, alors qu'il avait deux traductions de ce livre. En effet, même s'il a montré que dans une traduction antérieure, il est dit que la physique a pour objet les substances non séparées et mobiles, il a jugé que ce qu'il lisait dans la traduction principale correspondait davantage à l'objet de la physique puisque celle-ci traite à la fois des substances sensibles et immobiles. Il ne surmonte pas non plus la deuxième erreur, car c'est en terme de science de la substance première qu'il commente l'expression de « science universelle » alors qu'il est question de « mathématique universelle ». Or, nous sommes étonnés d'une telle interprétation pour deux raisons. S'il avait tenu compte de ce qui précède et ce qui suit, il se serait rendu compte qu'il est bien question d'un raisonnement par analogie entre la science de l'être en tant qu'être et les mathématiques universelles. En outre, nous ne comprenons pas pourquoi il n'a pas sollicité la deuxième traduction, alors qu'il l'avait fait pour la première erreur, à moins que cette deuxième traduction contiennent la même erreur.

Il résulte de l'étude des erreurs de traduction qu'elles sont considérables et problématiques. Considérables, car leur nombre est très important, puisque nous en avons dénombré soixante-dix-sept, et soixante-quatre d'entre elles concernent le livre *grand Alpha*, et problématiques car non seulement elles déforment le sens du texte mais nuisent très fortement au commentaire d'Averroès au point que ce dernier subit davantage les erreurs du traducteur qu'il ne les surmonte.

La première erreur concerne la proposition qui clôturé la fin du chapitre cinq, dans laquelle Aristote met un terme à l'exposition des doctrines des présocratiques. Or, le traducteur lie cette proposition à la critique de la cause formelle des Pythagoriciens, si bien qu'il est question d'antériorité et de postériorité là où il est uniquement question de la fin de l'exposé (987a27-28).

Le chapitre six, relatif à l'exposition de la doctrine de Platon contient treize erreurs. Quatre d'entre elles sont relatives aux influences de Platon, tandis que

les neuf autres concernent les passages dans lesquels Aristote expose la doctrine des Idées et des nombres. En effet, le traducteur distingue les Pythagoriciens des philosophes italiques, alors qu'il s'agit des mêmes philosophes, puisqu'Aristote a seulement voulu montrer que même si la philosophie de Platon est semblable à celle des pythagoriciens, elle possède des caractéristiques qui lui sont propres. Ensuite, il confond Cratyle et Démocrite. Il fait de ce dernier l'ainé d'Héraclite, alors qu'Héraclite lui est antérieur de presque un siècle. Il fait dire à Héraclite que c'est tous les êtres qui sont dans un flux permanent, alors que c'est uniquement les êtres sensibles qui sont caractérisés de la sorte. Or, de telles erreurs nous montre l'ignorance absolue des rudiments de l'histoire des présocratiques, car si ce n'était pas le cas, il aurait su que l'école italique a été fondé par Pythagore, il n'aurait pas confondu Cratyle et Démocrite, il n'aurait pas fait de ce dernier un philosophe antérieur à Héraclite, et que c'est uniquement les êtres sensibles qui sont dans un flux permanent (987a29-33).

Toutefois, cette ignorance ne se limite pas seulement aux influences de Platon mais également à sa doctrine, puisqu'il se trompe à neuf reprises (987b14-988a16) en il lui attribuant des thèses complètement surréalistes. En effet, selon le traducteur la thèse selon laquelle il existe des intermédiaires entre le monde des Idées et le monde sensible n'appartient pas uniquement à Platon mais aussi à Pythagore, alors qu'il est bien entendu question, d'une thèse purement platonicienne (987b14-16). On outre, le passage 987b16-19 dans lequel Aristote expose ce qui distingue les nombres des sensibles et des Idées contient à lui seul trois erreurs. D'abord, on apprend qu'il existe des sensibles qui sont corruptibles et d'autres qui sont éternels. On apprend également que les espèces sont multiples et qu'il existe une espèce pour chaque chose. Ce qui est complètement absurde, car Aristote dit la chose suivante : Platon considère que les nombres sont différents des choses sensibles, car ils sont éternels et immobiles. Ils sont également différents des Idées car ils sont multiples alors que l'Idée est par définition indivisible et individuelle. Et enfin, contrairement au nombre qui est multiple puisqu'il qui peut s'appliquer à plusieurs choses différentes, il n'existe qu'un Idée pour chaque chose, par exemple le Beau en soi pour toutes les choses belles. En outre, on apprend que les espèces sont engendrées à partir de leur participation à l'un, alors que c'est de la génération des Idées dont il est question, puisqu'elles existent à partir de l'union d'un principe matériel qui est la dyade et d'un principe formel qui est l'un (987b22). Et enfin, qu'il existe un philosophe, on ne sait pas trop lequel, qui a soutenu que l'un est substance, alors qu'il est bien entendu question de Platon qu'Aristote assimile aux Pythagoriciens (987b23) à cause de l'identité de cette thèse.

Ces erreurs seront accentuées lorsqu'il est question aux passages 987b25-32 de la distinction entre les doctrines des platoniciens et celle des pythagoriciens, car les erreurs du traducteur sont d'une telle approximation qu'on a l'impression qu'il est question de l'exposition d'un certain nombre de doctrines, introduites par l'expression « *Il y a ceux qui posent* ». Il existe en effet, selon le traducteur, des philosophes qui ont posé une idée particulière selon laquelle le principe matériel est double, alors qu'Aristote nous montre seulement que ce qui distingue le principe matériel des platoniciens est sa dualité, puisque c'est la

dyade du grand et du petit tandis qu'il est simple chez les pythagoriciens, puisque c'est l'infini. En outre, on apprend qu'il y a des philosophes qui ont identifié les nombres aux sensibles, alors qu'il est question de la thèse platonicienne selon laquelle les nombres sont en dehors des sensibles. Et enfin, qu'il existe des philosophes qui ont posé le principe « d'espèce », car il voulait définir universellement les choses. Or, il n'est pas question de quatre doctrines mais plutôt de deux, car le but d'Aristote dans ce passage est de montrer ce qui distingue la philosophie de Platon de celle de Pythagore. En effet, même si Platon est d'accord avec les Pythagoriciens pour poser le concept d'infini comme cause matérielle, il s'en distingue car cet infini est pour lui double, puisqu'il est constitué de la dyade du grand et du petit. En outre, c'est les pythagoriciens qui identifient les nombres aux choses sensibles, car pour Platon, ils en sont distincts. Et enfin, c'est le concept d'idée, et non d'espèce, comme cause des êtres sensibles, que Platon a posé grâce à la méthode de définition qu'il a hérité de Socrate (987b25-32).

On apprend également que le résumé d'Aristote sur la doctrine des Idées et des nombres a été soutenu par Platon dans son livre intitulé « *Les recherches* », alors qu'Aristote ne faisait que conclure son exposé (988a8) sur la doctrine de Platon. En outre, Platon aurait attribué aux principes matériels et formel la Dyade et l'Un, la cause du bien et qu'il est parvenu à cette idée lorsqu'il cherchait à établir les principes. Or, Aristote veut seulement dire que Platon a assigné à chacun des deux principes la cause du bien et du mal, c'est à dire la cause du mal au principe matériel et celle du bien au principe formel, et que cette idée n'a rien d'originale, puisque plusieurs présocratiques ont déjà établi une telle identification (988a14-16).

Les erreurs du traducteur se poursuivent au chapitre huit dans lequel Aristote montre les limites des doctrines des présocratiques sur les causes. Selon le texte arabe, les physiologues considéraient que les trois éléments s'engendraient les uns des autres, à l'exception de la terre et que cette génération mutuelle entre trois éléments n'était valable qu'au commencement. Or, Aristote voulait signifier complètement autre chose, à savoir que tous les physiologues ont posé comme principe un élément corporel, à l'exception de la terre et qu'il est impossible de déterminer quel est l'élément premier si on ne tient pas compte de la génération mutuelle des quatre éléments (988b30-34). En outre, on apprend qu'il existe des présocratiques qui ont soutenu la terre comme élément à cause de la grosseur de ses parties, alors qu'aucun présocratique n'a soutenu une telle position à cause précisément de la grosseur de ses parties (989a24-25). Et enfin, au lieu d'énoncer le caractère partiel des recherches des physiologues, puisqu'ils n'ont recherché que les principes des substances sensibles (989b21-33), le traducteur clôture l'investigation sur ces derniers en la déclarant suffisante.

La critique de la doctrine d'Anaxagore n'est pas non plus épargnée. Dans le texte arabe, il est dit qu'Aristote reproche seulement à Anaxagore d'avoir posé les homéomères parce qu'ils ne peuvent être la cause du mélange des choses, alors qu'il est plutôt question de l'exposition d'une des conséquences qui résulte d'un tel principe, à savoir que toutes les essences seraient mélangées (989b2-4).

En outre, pendant qu'Aristote souligne le caractère novateur de cette doctrine, notamment le fait d'avoir posé des concepts abstraits (989b5-7), il est question dans le texte arabe de cette idée selon laquelle celui qui veut réellement atteindre le vrai y parviendra. Et enfin, pendant qu'Aristote nous dit d'une part que la pensée d'Anaxagore est obscure et irrationnelle, et que d'autre part, elle est résolument moderne (989b19-20), le texte arabe fait allusion à des raisonnements qui ont été soutenus de façon inintelligible par les philosophes qui ont été mentionnés, si bien qu'il est absolument difficile de voir qu'il s'agit toujours d'Anaxagore.

Il en est de même pour la critique de la doctrine des pythagoriciens. En effet, Le traducteur nous dit que les principes de ces derniers sont différents, alors qu'il est question d'une différence spécifique qui distingue ces principes de tous les autres par leurs caractères abstraits (989b29-30). En outre, il est dit qu'ils ont élaboré un certain nombre de raisonnements sur les principes, tandis qu'Aristote leur reprochait de n'avoir appliqué ces principes qu'aux être sensibles puisqu'ils convenaient davantage aux autres êtres (990a7-9). De plus là où Aristote s'interrogeait sur la venue à l'être du mouvement à partir de principes immobiles (990a7-9) le texte arabe nous dit étrangement qu'il existe deux types de mouvements. Et enfin, que ces derniers ne se sont exprimés ni sur la nature du substrat ni sur celle du pair et de l'impair, alors qu'Aristote formule une autre objection, à savoir l'impossibilité de rendre compte de la génération et de la corruption sans mouvement (990a15-16).

Le chapitre dix n'est pas non plus exempt. La première erreur intervient au passage dans lequel Aristote formule la raison pour laquelle les doctrines des anciens ont été rejetées, à savoir une première philosophie jeune qui ne possédait pas tous les moyens formels pour établir des raisonnements rationnels sur les choses. Or, au lieu « d'une première philosophie », le traducteur évoque l'Idée d'une philosophie première qui est à même d'étudier tous les êtres (993a15-16). En outre, le traducteur nous apprend qu'Aristote va reprendre ultérieurement son enquête sur les doctrines de ces prédécesseurs, alors qu'Aristote décide de mettre un terme à son enquête pour entreprendre l'examen des apories relatives à la science des causes (993a24).

Le livre *Epsilon* contient quant à lui deux erreurs importantes. La première est relative au chapitre un dans lequel Aristote détermine l'objet de la physique, à savoir l'étude des substances non séparés et en mouvement (1025b25-28). Or, le traducteur nous dit que son objet est différent, puisqu'elle traiterait des substances certes non séparées, mais immobiles. Ce qui est complètement absurde, car cela impliquerait que les mathématiques et la physique étudient un objet identique, puisqu'Aristote nous dit un peu plus loin dans le texte que les mathématiques étudient les substances non séparées et immobiles. Quant à la deuxième erreur, le traducteur confond la science de l'être en tant qu'être avec les mathématiques universelles, car il est question dans le texte arabe d'un raisonnement par analogie entre la science de l'être et les mathématiques particulières. Or, le but d'Aristote dans ce passage est de nous montrer que le lien qu'entretient la « science universelle » avec les sciences particulières est

semblable au rapport qu'entretiennent les mathématiques universelles avec les mathématiques particulières (1026a25-27).

Or de telles erreurs de traduction ont été fatales pour Averroès, car hormis quelques unes, l'essentiel de son commentaire à ces erreurs est erroné. En effet, c'est en toute logique que l'erreur du chapitre cinq n'est pas surmontée, car c'est également en terme d'antériorité et de postériorité qu'il explique la proposition qui est sensée mettre un terme à l'exposé d'Aristote sur les doctrines des anciens.

Il en est de même pour la plupart des erreurs du chapitre six. C'est aux physiologues, tels que Empédocle et Anaxagore, qu'il fait allusion lorsqu'il a commenté l'expression « *philosophie italique* », si bien que Platon aurait été influencé par Pythagore en ce qui concerne la cause formelle et par les premiers physiologues pour ce qui concerne la cause matérielle. C'est en terme de matière et de forme qu'il explique l'erreur du traducteur selon laquelle il existe des êtres sensibles éternels et corruptibles, alors qu'Aristote ne fait qu'exposer la distinction platonicienne entre les nombres et les sensibles. C'est par le concept aristotélicien « d'espèce » qu'il explique l'erreur selon laquelle l'espèce est individuelle, alors qu'Aristote ne fait que montrer le caractère individuel et indivisible de l'Idée par opposition aux nombres. C'est également par la différence entre les individus et l'espèce qu'il explique l'erreur selon laquelle les espèces sont engendrées à partir de l'un, alors qu'il est question de la genèse des Idées à partir de la dyade et de l'un. C'est aux atomistes qu'il fait allusion lorsque Aristote identifiait les Platoniciens aux Pythagoriciens pour ce qui concerne la thèse que l'un est substance. En outre, il acquiesce à l'idée selon laquelle Platon aurait exposé ses doctrines dans un livre intitulé « *Les recherches* ». Il ne parvient pas non plus à surmonter la dernière erreur du chapitre six, relative à la proposition dans laquelle Aristote nous montre que cette idée d'assigner le bien et le mal aux principes est une idée que nous retrouvons également chez les présocratiques, puisqu'il explique l'expression « *les choses restantes* » en terme d'antériorité et de postériorité.

Le constat est le même pour les erreurs du chapitre huit. Sur les quatre erreurs relatives à l'exposition de la doctrine des physiologues, trois ne sont pas surmontées. En effet, il ne parvient pas à surmonter l'erreur qui concerne le passage dans lequel Aristote reproche aux physiologues de ne pas avoir tenu compte de la génération des quatre éléments pour déterminer quel est l'élément premier, car Averroès soutient que ce mode de génération est valable uniquement à l'état primitif et ne s'applique nullement aux êtres composés. Il ne remet pas non plus en cause l'erreur selon laquelle il existe des présocratiques qui ont posé la terre comme principe à cause de la grosseur des parties, puisqu'il se contente seulement de critiquer une telle position, alors que dans son commentaire au début du chapitre huit il a affirmé que personne n'a posé la terre comme élément. Il en est de même pour la dernière erreur, car là où Aristote reproche aux physiologues de n'avoir recherché que la cause des êtres sensibles, Averroès déclare, dans la lignée du traducteur, qu'Aristote met un terme à cette investigation

Concernant les erreurs relatives à l'exposition de la doctrine d'Anaxagore, aucune des trois erreurs n'est surmontée. Il n'est pas parvenu à surmonter la première erreur relative à la thèse selon laquelle tout était au départ mélangé, puisqu'il affirme que les plus petites parties ne peuvent être la cause du mélange, alors qu'Aristote critiquait une telle position, car cela impliquerait le mélange de toutes les essences. Il en est de même pour la deuxième erreur, relative au passage dans lequel Aristote montre le caractère novateur du principe d'Anaxagore, puisqu'Averroès commente ce passage en affirmant que ce dernier n'a pas fait preuve d'honnêteté dans ses recherches et qu'il avait d'autres finalités que la découverte de la vérité. Il ne surmonte pas non plus l'erreur relative à la proposition dans laquelle Aristote conclut son examen sur la doctrine d'Anaxagore en montrant ses défauts et son originalité, car Averroès considérait que ce passage est une allusion à tous les présocratiques, qui n'ont admis qu'une cause matérielle.

C'est également, le même constat qui s'applique pour les erreurs relatives à la critique de la doctrine de Pythagore. En effet, alors qu'Aristote évoque le caractère abstrait des principes des Pythagoriciens et leur éloignement des sens contrairement aux principes des physiologues, Averroès accentue cette erreur, en montrant le caractère inefficace et inapproprié de ces principes pour expliquer les choses sensibles. De la même manière, à la proposition dans laquelle Aristote reproche aux Pythagoriciens de n'avoir cherché qu'à expliquer les êtres sensibles alors qu'ils pouvaient parfaitement s'appliquer à l'autre genre de l'être, et que le traducteur a rendu par l'énonciation de deux types de mouvements, Averroès nous dit que si les contraires du mouvement sont des principes numériques, alors le mouvement sera un nombre. C'est le cas également de la dernière erreur, car là où Aristote demande aux pythagoriciens d'expliquer comment le mouvement peut provenir de principes immobiles, et que le traducteur a rendu par les termes de substrat de pair et d'impair, Averroès nous dit que les Pythagoriciens n'ont ni posé de substrat entre les contraires ni n'ont expliqué la nature du pair et de l'impair.

Les deux erreurs du chapitre dix ne sont pas non plus surmontées. Averroès assigne, en effet à la métaphysique, l'étude de toutes les substances et plus particulièrement la première d'entre elle, car il est question pour lui de philosophie première et non des premières philosophies, alors qu'Aristote expose simplement les erreurs des premières philosophies. C'est également à la cause formelle et à la *Physique* qu'il renvoie alors qu'Aristote ne fait que mettre un terme à son investigation sur les doctrines de ses prédécesseurs dans l'avant dernière proposition du chapitre cinq.

Concernant le livre Epsilon, deux erreurs ne sont pas surmontées. En effet, alors qu'Aristote assigne à la physique l'étude des substances matérielles et mobiles et en dépit de l'existence d'une première traduction qui confirme ce sens, Averroès garde ce qu'il lit dans la traduction principale, et assigne donc à la physique l'étude des substances matérielles et immobiles. Il ne surmonte pas non plus la deuxième erreur où la mathématique universelle est confondue avec la science de l'être en tant qu'être, alors que le but d'Aristote dans ce passage est de montrer que le rapport que les mathématiques universelles entretiennent

avec les mathématiques particulières est semblable au rapport qu'entretient la science de la substance avec toutes les substance.

Cependant, malgré l'absence d'un élément référentiel, il parvient à surmonter quelques erreurs relatives au livre *grand Alpha*. Il parvient, en effet, à surmonter deux des quatre erreurs relatives aux passages où Aristote évoque les influences de Platon. C'est le cas notamment de la deuxième erreur qui faisait de Démocrite un devancier d'Héraclite, puisqu'il va substituer au nom propre le pronom indéfini « untel ». Il surmonte également la quatrième erreur dans laquelle le traducteur assigne à Démocrite la thèse selon laquelle tous les êtres sont dans un flux permanent, car pour Averroès, ce sont uniquement les êtres sensibles qui sont qualifiés de la sorte et non tous les êtres.

Il parvient également à surmonter les erreurs qui sont relatives aux passages dans lesquels Aristote distingue les thèses platoniciennes des thèses pythagoriciennes, alors que le traducteur les avait énoncé vaguement, puisqu'il parvient à se rendre compte qu'il est uniquement question des doctrines de Pythagore et de Platon. De même qu'il parvient à surmonter l'erreur selon laquelle les nombres sont des sensibles en disant que les nombres sont en dehors des sensibles avant d'attribuer cette thèse à Platon. Il parvient aussi à surmonter l'avant dernière erreur du chapitre six en assignant la cause du bien à la cause formelle et celle du mal à la cause matérielle.

Toutefois, ces quelques corrections ne permettent guère de remédier à tous les contre-sens qui déforment complètement le sens de plusieurs passages. Mais, on ne peut en vouloir à Averroès d'avoir commis tant d'égarements dans son commentaire, car le seul responsable est le traducteur, si bien que son commentaire n'est que le résultat de ce qu'il lisait. Cette dépendance concerne particulièrement le livre *grand Alpha*, car la grande majorité de ces erreurs concernent exclusivement ce livre. Or, Averroès n'avait aucun moyen pour vérifier le bien fondé de ce qu'il lisait. Ce qui n'est pas le cas des trois autres livres, car il avait deux traductions qu'il consultait systématiquement. C'est ce qu'il lui a permis, à notre avis de réduire le nombre des erreurs, à l'exception peut-être des erreurs du livre *Epsilon*, car malgré une deuxième traduction qui lui aurait permis d'assigner à la physique l'objet d'étude approprié, il a préféré suivre la leçon de la traduction principale.

## Annexes

### Annexe 1 : Les différentes traductions utilisées par Averroès

#### A. *Petit Alpha*

Ré f	passage	Ishaq	Astât	A. Jaulin
1	a, 2, 994b 25-27	« En outre, la matière doit nécessairement être conçue dans ce qui est en mouvement, et aucune chose infini ne peut contenir quelque chose en acte, car si cela n'est pas ainsi, ce qui est contenu dans l'infini n'est pas infini » T. 12, p. 39, 3-4	« Mais nous comprenons nécessairement que la matière est en mouvement et aucune chose infinie n'a d'être » <sup>1</sup>  C. 12, p. 40, 10-11	« Mais, il est nécessaire de concevoir la matière dans ce qui est en mouvement ; et il n'y a d'être pour rien d'infini, Sinon, l'être de l'infini n'est en tout cas pas infini »  P. 117
2	a, 3 995a 17-19 <sup>2</sup>	Car le propre de la nature tout entière est d'être altérée par la matière, à l'exception d'une toute petite partie. C'est pourquoi nous devons	« En effet, chaque nature est à même d'être dans une matière. C'est pourquoi, nous devons d'abord examiner ce qu'est la nature, car c'est de la sorte que nous	« Car sans doute la nature toute entière contient de la matière. Voilà pourquoi il faut examiner d'abord ce qu'est la nature, car il serait ainsi mis en évidence de quels

<sup>1</sup> Averroès justifie son recours à cette traduction, car elle est plus claire que la première.

<sup>2</sup> Bien que les deux traductions renvoient au même passage, Averroès leur assigne deux explications différentes.



		d'abord examiner ce qu'est la nature, car si nous faisons cela, les choses qui sont recherchées par l'étude physique nous seront révélées » T. 16, p. 49, 8-11	nous rendrons compte des choses dont traite la physique » <sup>1</sup>  T. 16, p. 50, 5-10	objets traite la physique »  P. 118
--	--	---	--	---

## B. Gamma

Ré f	Passage	Astât	Autre	A. Jaulin
1	G, 6, 1011b 18-19	« Car l'un des contraires est privation et la privation n'est pas sans la substance »  T. 27, p. 448, 12-13	« Quant aux contraires, l'un est privation et n'est pas contradiction, car la privation appartient à la substance »  C.27, p. 453,10-11	« L'un des deux <contraires > n'en est pas moins privation, et privation de substance »  p. 173
2	G, 6, 1011b 20-22	« Si donc il est impossible de dire que l'affirmation et la négation sont simultanément, il est à juste titre impossible que les contraires existent simultanément.	« Si donc il est impossible d'affirmer et de nier simultanément le vrai, il est impossible que les contraires existent simultanément, mais tantôt l'un, tantôt l'autre » <sup>2</sup>	« Si donc, il est impossible en même temps d'affirmer et de nier en vérité, il est également impossible que les contraires existent en même temps, ou alors, soient ils existent tous les deux d'une certaine manière, soit l'un d'une certaine

<sup>1</sup> Averroès ne cite pas Astât. Toutefois, cette traduction est identique est la traduction qui se trouve en marge du manuscrit, qui a été rajoutée ultérieurement, probablement par l'un des propriétaires ultérieurs du manuscrit, et qui avait en sa possession la traduction d'Astât au livre Petit Alpha

<sup>2</sup> Averroès qualifie cette traduction de plus explicite que la principale sans pour autant l'expliquer.

		Mais, soit ils sont dits tous les deux sur quelque chose d'eux »  T. 27, p. 448, 11-12 p. 449, 2		manière, soit simplement »,  P. 173
3	G, 7, 1012a 8	« Il y'aura un certain changement autre que la génération et la corruption » T. 27, p. 450, 6	« <Il y'aura un certain changement> entre la génération et la corruption » C. 27, p. 458, 7	« Il y aura aussi un changement à côté de la génération et de la corruption »  P. 175
4	G, 7, 1012a 12-13	« Les choses ne seront ni un tout ni une moitié non plus »  T. 27, p. 450, 10	« Le nombre ne sera pas seulement la moitié d'un tout, selon d'autres manières » <sup>1</sup>  C. 27, 459, 4-5	« Et les êtres ne seront pas seulement une moitié en plus mais davantage encore »  P. 175
5	G, 8, 1012a 33	« <i>Lacune en grec</i> »  T. 28, p. 460, 16	« Quant à ceux-là, tout est vrai »  C. 28, p. 464, 11	« Et les autres, que tout est vrai »  P. 176
6	G, 8, 1012b 15-16	« <i>Lacune en grec</i> »  T. 29, p. 466, 10	« Excepté que, celui qui énonce les contraires pense que tout ce qu'il dit est vrai et que tout ce qui s'y oppose est faux, et pense être dans le vrai »  T. 29, p. 469, 12-13	« Celui qui dit que tout est vrai rend vrai aussi l'argument contraire au sien, de sorte qu'il rend non vrai son propre argument, de sorte qu'il rend non vrai son propre argument »  P. 176
7	G, 8, 1012b 16-30	« En effet, Il n'est pas vrai, et <l'argument> contraire ne dit	« Excepté que, celui qui soutient le contraire pense que tout ce qu'il dit est	« En effet, celui qui dit que tout est vrai rend aussi vrai l'argument contraire au sien, de

<sup>1</sup> Ce passage est selon Averroès inintelligible. Probablement à cause de la corruption de la suite du texte.

		<p>pas que le vrai est ce que celui-là énonce comme vrai, ni que tout est faux, et s'il nie &lt;l'argument&gt; contraire, celui qui parle se contredit lui-même comme étant non vrai et constatera qu'il n'est pas lui-même dans le vrai à l'origine, et qu'il n'est pas dans le premier cas à la différence de celui qui est dans le deuxième cas. Il leur arrivera donc de demander des arguments vrais et faux en nombre infini. En effet, celui qui dit qu'un argument vrai est vrai est dans le faux<sup>1</sup>, et cela ira à l'infini. Il est donc manifeste que ni ceux qui disent que toutes les choses sont en repos, ni ceux qui disent qu'elles sont toutes en mouvement ne disent vrai. En effet, si toutes les</p>	<p>vrai et que tout ce qui s'y oppose est faux, et &lt;pense&gt; être dans le vrai. En effet, s'il détruit les propositions contraires, il est manifeste que l'énoncé ne sera pas vrai, car il établit que son énoncé n'est pas faux, et ce qui se produit ne contredit pas ce que nous leur demandons à chaque fois que &lt;les énoncés&gt; vrais et faux sont en nombre infinis, et celui qui dit qu'un énoncé est vrai dit vrai, et cela ira à l'infini. Il est donc manifeste que ni ceux qui disent que tout est vrai, ni ceux qui disent que tout est en mouvement ne disent vrai. En effet, si toutes les choses sont en mouvement, elles seront toujours les mêmes. Or, nous constatons qu'elles changent et nous disons de celui-là qu'il ne sera pas. En outre, celui qui dit que tout est &lt;en mouvement&gt; implique que rien ne</p>	<p>sorte qu'il rend non vrai son propre argument, car l'argument contraire nie qu'il soit vrai, tandis que l'argument qui dit que tout est faux rend lui-même faux son propre argument. Mais s'ils s'excluent, l'un l'argument contraire en prétendant qu'il est le seul à n'être pas vrai, l'autre son propre argument en prétendant qu'il est le seul à n'être pas faux, il ne leur arrivera pas moins de réclamer un nombre infini d'arguments vrais et faux. ; en effet, celui qui dit qu'un argument vrai est vrai est dans le vrai, et cela ira à l'infini. D'autre part, manifestement, ni ceux qui disent que tout est en repos ni ceux qui disent que tout est en mouvement ne disent vrai. En effet, si tout est en repos, les mêmes choses seront toujours vraies et les mêmes toujours fausses. Or manifestement il y a changement, car celui qui parle n'existait pas lui-même à un moment et à nouveau n'existera pas. D'autres part, si tout est en mouvement, rien ne sera vrai, tout sera donc faux, mais on</p>
--	--	---	--	---

---

<sup>1</sup> Jaulin traduit par : « *Il est dans le vrai* », p. 177.

		<p>choses étaient en repos, les mêmes choses seront toujours vraies et fausses. Or, il apparaît que ceci change, car celui qui dit qu'il n'existait pas à un moment donné, pourra ne pas exister aussi. Et, si toutes les choses sont en mouvement, rien ne sera vrai, de sorte que tout sera faux. Mais nous avons montré que cela est impossible, parce que le changement est nécessairement dans l'être, car le changement a lieu d'une chose à une autre, et tout ne se meut pas non plus vers le repos (<i>manque en grec</i>)</p> <p>T. 29, p. 467, 12-468, 12</p>	<p>sera vrai et tout sera donc faux, mais on a montré que cela est possible, car l'être change nécessairement et le changement se fait à partir de quelque chose. Tout n'est pas non plus en repos et en mouvement (<i>manque en grec</i>)</p> <p>T. 29, p. 466, 13-p. 467, 1</p>	<p>a montré que c'est impossible. En outre, il est nécessaire que l'être change, car le changement se fait d'un état à un autre ; mais malgré tout, il n'est pas vrai non plus que tout est parfois en repos ou parfois en mouvement et que rien ne l'est toujours, car il y a quelque chose qui meut sans cesse ce qui est mû et le premier moteur est lui-même immobile ».</p> <p>P. 176-177</p>
--	--	--	---	--

### C. Epsilon

Ré f	Pass age	Astât	Autre	A. Jaulin
1	E, 1, 1025 b 27-28	« A savoir, qu'elle examine <u>un être qui ne peut se mouvoir</u> et une substance, qui est davantage comme l'expression, non séparée »  T. 1, p. 699, 2-3	« <u>Et une substance, qui ne peut pas ne pas se mouvoir</u> <sup>1</sup> »  C. 1, p. 705, 3-4	« La physique sera théorique mais <u>elle étudiera un être tel qu'il peut être mû</u> et une substance, celle qui est de l'ordre du plus fréquent, seulement comme non séparable »  P. 224

---

<sup>1</sup> Cette traduction, dit Averroès, est celle à partir de laquelle la traduction principale a été corrigée. Toutefois, il l'a récuse, car elle ne permet pas de comprendre l'objet de la physique. Sans doute, parce qu'il va de soi pour Averroès que c'est à la science physique qu'il appartient de démontrer le premier principe immobile.

## Annexe 2 : Les corruptions du texte arabe

1	A, 1, 980a 21- 987a 6	<p>Le premier texte du livre grand Alpha ne commence qu'à la fin du chapitre cinq : « Il ont posé un principe pour tous les corps comme étant une espèce matérielle »</p> <p style="text-align: right;">T. 1, p. 55, 5-6.</p>	<p>« Tout les humains ont par nature le désir de savoir...(pour les uns, c'est un principe corporel »</p> <p style="text-align: right;">P. 71-79</p>
2	A, 5, 987a 19- 21	<p>« C'est à partir d'eux que les choses sont posées et dénombrées ( <i>Il y a un blanc en grec</i> ).</p> <p style="text-align: right;">T. 3, p. 58, 9</p>	<p><u>« C'est pourquoi pensent-ils, la substance de toute chose est nombre. Telles sont donc leurs explications sur ces sujets et ils ont commencé à parler du ce que c'est, c'est à dire à définir, mais ils l'ont traité trop simplement »</u></p> <p style="text-align: right;">P.92</p>
3	A, 6, 987b 3-4	<p>« Et n'a rien dit au sujet de la nature universelle. Quant à (<i>il y a un vide ou un blanc en grec</i>)...&lt;Platon&gt; approuva cela »</p> <p style="text-align: right;">T. 5, p. 63, 3-4</p>	<p><u>« Que pourtant dans ce domaine, il cherchait l'universel et qu'il a le premier, arrêté sa réflexion sur les définitions. Platon l'approuva »</u></p> <p style="text-align: right;">P. 92-93</p>
4	A, 6, 987b 19- 21	<p>« Tandis que l'espèce est ce qui existe pour chaque chose, et elle est aussi cause des autres choses » (<i>Il y a une lacune en grec</i>)... Et celles »</p> <p style="text-align: right;">T. 6, p. 66, 4</p>	<p><u>« Puisque les formes sont causes de tout le reste, Il a pensé que leurs éléments étaient les éléments de tous les êtres, que donc, comme matière, le grand et le petit sont des principes, mais que, comme substance, c'est l'un, car c'est à partir d'eux par participation à l'un qu'ils sont principe »</u></p> <p style="text-align: right;">P. 94</p>
5	A, 6, 988a 5-7	<p>« L'espèce diffère en ce qu'elle est une et produit le multiple. Il en est de même pour le mâle contient la</p>	<p>« tandis que celui qui s'applique à la forme, même seule, <u>fait beaucoup de table.</u> Il en en est de même pour le</p>

		<p>multiplicité<sup>1</sup>. Telles sont les exemples et les images des principes qu'ils soutenaient »</p> <p style="text-align: right;">T. 9, p. 75, 5-6</p>	<p>mâle <u>relativement à la femelle, car la femelle est fécondée par un seul accouplement tandis que le mâle féconde beaucoup de femelles.</u> Or, ce sont des images de ces principes »<sup>2</sup></p> <p style="text-align: right;">P. 95</p>
6	A, 7, 988a 19-988b 16	<p>A la fin du texte 9, qui correspond à la fin du chapitre 6, le traducteur signale qu'<i>il y a un vide en grec</i>. C'est la quasi-totalité du chapitre 7 qui ne figure pas dans la traduction arabe.</p> <p style="text-align: right;">T. 9, p. 75, 14</p>	<p><u>« Nous avons examiné en peu de mot et sommairement...Donc que nos distinctions au sujet de causes, de leurs nombres, soient justes »</u></p> <p style="text-align: right;">P. 95-97</p>
7	A, 9, 992b 9	<p>« Si donc, &lt;ces propriétés&gt; sont en mouvement, il est une manifeste que les espèces seront en mouvement...Ils croient que l'examen de la nature est facile »</p> <p style="text-align: right;">T. 45, p. 149, 8-9</p>	<p>« Si &lt;ces propriétés sont en mouvement, d'évidence, les formes seront en mouvement ; <u>sinon, d'où est venu le mouvement ?</u> En effet, tout l'examen de la nature est ruiné. Ce qui semble facile »</p> <p style="text-align: right;">P. 108</p>
8	A, 10, 993a13-14	<p>« C'est ce qui est manifeste à partir de ce qui précède<sup>3</sup>, et la philosophie première est à même d'enquêter sur toutes les choses, car elle traite de tous les principes et de ce qui est premier»</p> <p style="text-align: right;">T. 50, p. 160, 5-6</p>	<p>« Cela est évident d'après le propos précédent, <u>mais il est évident qu'elles ont été énoncées vaguement et, d'une certaine manière, toutes ont été énoncées auparavant, d'une autre manière elle ne l'ont pas été,</u> car la première philosophie semble balbutier sur tout, parce qu'elle est jeune et à ses débuts»</p> <p style="text-align: right;">P. 110</p>
9	G, 5, 1010b	<p>« Car, personne ne peut parfois croire cela (<i>manque</i></p>	<p>En effet, ils ne le croient certainement pas, c'est</p>

<sup>1</sup> L'absence de l'exemple de la femelle n'est pas signalée

<sup>2</sup> A la différence des autres corruptions, celle-ci n'est pas signalée par le traducteur.

<sup>3</sup> Cette interruption n'est nullement signalée par le traducteur

	11-12	<i>en grec</i> )...comme <le dit> aussi Platon » <sup>1</sup>	manifeste. <u>Personne en tout cas, s'il lui arrive de rêver la nuit qu'il est à Athènes alors qu'il est en Libye, ne se rend à l'odéon. De plus en ce qui concerne l'avenir</u> comme le dit Platon » T. 24, p. 431, 1 P. 170
10	G, 6, 1011a 30-31	« Donc, ceux qui ont soutenu les causes qui ont été énoncées au sujet de ce qui apparaît, ont nié ( <i>manque en grec</i> )...Les choses n'apparaissent jamais les mêmes » <sup>2</sup>	« Donc, à ceux du moins qui prétendent, pour les causes qu'on vient de dire, <u>que ce qui apparaît est vrai [30] et que, pour cette raison, tout est indifféremment faux et vrai</u> (car les mêmes choses n'apparaissent pas <les mêmes>
11	G, 6, 1011b 13-15	« Et si chaque chose est relative à celui qui opine, celui-ci sera relatif à des choses infinies par la forme ( <i>manque grec</i> ) <sup>3</sup> ...Tel est donc notre propos à l'égard de leurs arguments »	« Et si chaque chose est relative à ce qui a une opinion, ce qui a une opinion sera un nombre infini de choses par la forme. <u>Donc sur le fait que l'opinion la plus sûre de toutes, c'est à dire que les affirmations opposées ne sont pas vraies en même temps, sur ceux qui disent qu'elles le sont [15] et sur la raison qui leur fait dire, cela suffit »</u>
12	G, 7, 1012a 14-15	« Et, Il est manifeste que le nombre ira à l'infini et les choses ne seront ni un tout ni seulement une moitié ( <i>manque en grec</i> )... <En outre>, si quelqu'un demande si c'est blanc » <sup>4</sup>	« En outre, on ira à l'infini et les êtres ne seront pas seulement une moitié en plus, mais davantage encore, <u>car, à nouveau, on pourra refuser l'affirmation et la négation de cela et ce sera</u>

<sup>1</sup> Cette lacune est signalée par Averroès, sans pour autant solliciter une autre traduction, C. 24, p. 432, 12.

<sup>2</sup> Idem, C. 26, p. 446, 10.

<sup>3</sup> Averroès ne mentionne nullement cette lacune.

<sup>4</sup> Certes, Averroès mentionne cette lacune, mais il ne lui substitue aucune autre traduction, C. 27, p. 459. 13.



			quelque chose. En effet, la <b>[15]</b> substance de ce quelque chose est autre chose. En outre, chaque fois que, à la question de savoir si c'est blanc_»  T. 27, p. 450, 10  P. 175
13	G, 8 1012a 32- 33	« Car les uns soutenaient qu'il n'y a rien de vrai, pas même une seule <chose> ( <i>Manque en grec</i> )... Ces direns sont les mêmes que ceux d'Héraclite <sup>1</sup> »  T. 28, p. 460, 16	« Les uns prétendent que rien n'est vrai ( <u>Car, affirment-ils, rien n'empêche que tout ne soit comme la commensurabilité de la diagonale</u> ), Et les autres, que <u>tout est vrai</u> . Ces direns sont en effet à peu près les mêmes que ceux d'Héraclite»  P. 176
14	G, 1012b 14-15.	« Car l'une des deux parties de la contradiction est fausse ( <i>Manque en grec</i> ) <sup>2</sup> . Excepté que, celui qui énonce les contraires »  T. 29, p. 466, 12	« Car une seule des deux parties de la contradiction est fausse. <u>Il arrive donc encore à tous les arguments de cette sorte ce qu'on répète à satiété : ils [15] se détruisent eux-mêmes</u> . En effet, celui qui dit que tout est vrai »  P. 176
15	G, 8, 1021b 16-17	« Et pense être dans le vrai. En effet <sup>3</sup> , s'ils détruisent les énoncés contraires, il est manifeste que l'énoncé n'est pas vrai »  T. 29, p. 466, 14	« De sorte qu'il rend non vrai son propre argument, <u>car l'argument contraire nie qu'il soit vrai, tandis que l'argument qui dit que tout est faux rend lui-même faux son propre argument</u> . Mais s'il s'excluent, l'un l'argument contraire en prétendant qu'il est le seul à n'être pas vrai »  P. 177

<sup>1</sup> Averroès sollicite cette fois-ci une autre traduction afin de remédier à la lacune de la traduction principale : « *Quant aux autres, tout est faux* », C. 28, p. 464, 11-12. Toutefois, il considère que cette deuxième traduction citée est également lacunaire, C. 28, p. 464, 13.

<sup>2</sup> Bien qu'Averroès fasse appel à une autre traduction pour le texte 29, cette dernière est incomplète à plusieurs endroits.

<sup>3</sup> Cette corruption n'est nullement mentionnée dans le texte arabe.

16	G. 8, 1012b 31-32	« Ni qu'ils soient en repos et en mouvement ( <i>manque en grec</i> ) » <sup>1</sup>	« Il n'est pas vrai non plus que tout est en repos et parfois en mouvement <u>et que rien ne l'est toujours, car il y' a quelque chose qui meut sans cesse ce qui est mù et le premier moteur est lui même immobile</u> »  T. 29, p. 468. 12  P. 177
17	E, 2, 1027a 16-19	« C'est cela qu'il faut prendre s'il n'y a pas autre chose qu'elle ( <i>lacune en grec</i> ) <sup>2</sup> . Le principe qui lui appartient toujours. C'est ce que nous examinerons ultérieurement »	« Il faut prendre le principe suivant : <u>'y-a-t-il rien qui ne soit ni toujours ni le plus fréquemment, ou bien est-ce impossible ? Il existe alors, en dehors de cela, quelque chose qui arrive au hasard, d'une manière ou d'une autre. C'est à dire par coïncidence. Mais être le fréquemment est-il la propriété &lt;des êtres&gt;, tandis que être toujours n'est propriété d'aucun, ou bien existe-t-il quelques êtres éternels ? Il faut examiner cela plus tard</u> »  T. 5, p. 723, 5  P. 228-229
18	E, 3, 1028a 3-4	« C'est pourquoi, laissons <cela> pour examiner ( <i>manque en grec</i> ). Nous avons distingué et mentionné » <sup>3</sup>	« C'est pourquoi il faut laisser cela de côté, <u>mais examiner les causes et les principes de l'être lui-même en tant qu'être</u> »  T. 8, p. 738, 1  P. 231

---

<sup>1</sup> Cette lacune est signalée à la fin de la deuxième traduction citée par Averroès. Toutefois, l'examen de la traduction principale, nous a montré, qu'elle souffre également de la même lacune, avec cette seule différence qu'elle n'est pas signalée.

<sup>2</sup> Averroès ne mentionne nullement cette lacune et arrête son commentaire à la proposition précédente, C. 5, p. 726, 15-17.

<sup>3</sup> Averroès ne mentionne pas non plus cette lacune.

### Annexe 3 : Les différentes erreurs de traduction

Réf	passage	Traduction de Nazîf ibn Ayman	Traduction d'A. Jaulin
1	A, 5, 987a 27-28	« Il pourrait exister des choses antérieures et postérieures semblables à celles-ci » T. 5, p. 60, 11-12	« Voilà ce que l'on peut dire chez nos devanciers tel que Platon ». P. 92
2	A, 6, 987a30-31	« Dans une certaine mesure, sa philosophie était en accord avec les opinions des Italiques ». T. 5, p. 62, 17-18	« Mais avec des particularités, en comparaison de la philosophie italiques » P. 92
3	A, 6, 987a32-33	« La première chose qui s'est produite après Démocrite ». T. 5, p. 63, 1	« Dès sa jeunesse en effet, familier d'abord des opinions de Cratyle », P. 92
4	A, 6, 987a 33	« Tous les êtres sont dans un flux permanent ». T. 5, p. 63, 2	« Tous les sensibles ». P. 92
5	A, 6, 987a 34-987b1	« Quant à Socrate, il n'a discoursu que sur les questions éthiques et n'a rien dit sur la nature dans son ensemble. Quant à... » T. 5, p. 63, 3-4	« Mais comme Socrate s'occupait des questions éthiques et n'a rien dit sur la nature, que pourtant dans ce domaine, il cherchait l'universel ». P. 93
6	A, 6, 987b 14-16	« Et n'ont divergé qu'au sujet des sensibles et des espèces mathématiques, au sujet desquelles ils affirment qu'elles sont des intermédiaires entre les choses ». T. 6, p. 65-66, 14-1	« Il affirme qu'à côté des sensibles et des formes, il existe un intermédiaire, les objets mathématiques ». P. 93
7	A, 6, 987b 16-19	« Quant aux choses sensibles, certaines sont	« Les objets mathématiques différent

		<p>éternelles et immobiles, et quant aux espèces, elles existent pour le grand nombre et la même espèce existe pour chaque chose »</p> <p style="text-align: right;">T. 6, p. 66, 1-3</p>	<p>d'une part des sensibles en ce qu'ils sont éternels et immobiles, d'autre part des formes en ce qu'ils sont un grand nombre d'objets semblables, tandis que chaque forme en elle-même est seulement une »</p> <p style="text-align: right;">P. 93-94</p>
8	A, 6, 987a 22	<p>« Celles qui sont à partir d'eux, par participation à l'un, sont les espèces »</p> <p style="text-align: right;">T. 7, p. 70, 1</p>	<p>« C'est à partir d'eux, par participation à l'un, que les nombres sont les formes »</p> <p style="text-align: right;">P.94</p>
9	A, 6, 987b 23	<p>« Quant à celui qui soutenait que l'un est substance et que rien d'autre qui existe n'est dit un »</p> <p style="text-align: right;">T. 7, p. 70, 2</p>	<p>« Pourtant, quand il disait que l'un est substance et que ce n'est surement pas en étant pas un être différent qu'il est dit un »</p> <p style="text-align: right;">P. 94</p>
10	A, 6, 987b 25-27	<p>« Parmi eux, il y a ceux qui ont substitué la dyade à l'infini comme unité, Ceux qui ont posé l'infini à partir du grand et du petit, et cela est particulier »</p> <p style="text-align: right;">T. 8, p. 71, 17-18</p>	<p>« Mais substituer la dyade à l'infini &lt;qu'ils concevaient&gt; comme un, et former l'infini à partir du grand et du petit, cela lui est propre</p> <p style="text-align: right;">P. 94</p>
11	A, 6, 987b 28	<p>« Et il y a ceux qui ont fait des nombres des sensibles »</p> <p style="text-align: right;">T. 8, p. 72, 1</p>	<p>« En outre, il affirme que les nombres sont en dehors des sensibles »</p> <p style="text-align: right;">P. 94</p>
12	A, 6, 987b 30-32	<p>« Quant à ceux qui ont fait de l'un et des nombres &lt;des réalités&gt; autres que les choses, à la différence des Pythagoriciens, ils ne sont parvenus aux espèces que par la recherche des définitions »</p> <p style="text-align: right;">T. 8, p. 72, 2-4</p>	<p>« Or, poser l'un et les nombres en dehors des réalités, à la différence des Pythagoriciens, et introduire les formes, il l'a fait à cause de sa recherche dans le discours »</p> <p style="text-align: right;">P. 94</p>
13	A, 6, 988a 8	<p>« Quant à Platon, c'est de cette manière qu'il les a</p>	<p>« Telles sont donc les explications de Platon</p>

		défini dans son livre sur <i>Les recherches</i> »,  T. 9, p. 75, 7-8	sur ce qui est en question »  P. 95
14	A, 6, 988a 14	« En outre, il a attribué à chacun des éléments la cause du bien et du louable »  T. 9, p. 75, 12	« Il a attribué à chacun des deux éléments chacune des causes du bien et du mal  P. 95
15	A, 6, 988a 16-17	« A savoir, les choses dont nous avons dit qu'elles ont été recherchées dans les principes »  T. 9, p. 75, 13-14	« Comme, selon nous, l'ont fait aussi dans leur recherche certains des philosophes précédents, par exemple Empédocle et Anaxagore »  P. 95
16	A, 8, 988b 30-32	« Outre cela, ils disent facilement que les corps simples sont principe, car ils n'ont pas tenu compte dans leur examen du fait qu'ils s'engendrent les uns des autres, à l'exception de la terre, je veux dire, le feu, l'eau et l'air »  T. 12, p. 81, 16-p. 82, 1	« Et, outre cela, parce qu'ils citent facilement n'importe lequel des corps simples comme principe (sauf la terre) sans examiner comment ils s'engendrent mutuellement, je veux dire le feu, l'eau, la terre et l'air »  P. 97
17	A, 8, 988b 33-34	« Tel était leurs cas au commencement. Quant à la fin, ils diffèrent considérablement »  T. 12, P. 82, 2-3	« Ce qui fait une grande différence pour l'antérieur et le postérieur »  P. 97
18	A, 8, 989a 5	« Quant à ceux qui ont soutenu que l'élément est un et que c'est la terre, ils l'ont fait à cause de la grosseur des parties »  T. 14, p. 86, 8-9	« Aucun de ceux qui en citent un seul n'a soutenu que la terre est l'élément évidemment à cause de la grosseur des parties »  P. 98
19	A, 8, 989a 15	« Si ce qui est premier dans la génération est par nature dernier dans l'être »  T. 14, p. 85, 16	« Si ce qui est postérieur par la génération est antérieur par nature »  P. 98
20	A, 8, 989a	« Nous les avons déjà	« (Ces sujets ont été

	24-25	<p>évoqué dans nos notre propos sur les choses naturelles, et dans la cause des choses en mouvement, s'il convient d'en poser une ou deux »</p> <p style="text-align: right;">T. 15, p. 89, 11-13</p>	<p>abordés dans nos traités sur la nature) et quant à savoir s'il faut poser une seule cause des choses en mouvement ou deux »</p> <p style="text-align: right;">P. 99</p>
21	A, 8, 989b 2	<p>« &lt;Parce que&gt; ce ne sont pas les petites parties qui sont la cause du mélange des choses »</p> <p style="text-align: right;">T. 16, p. 94, 1</p>	<p>« Parce qu'il n'est pas naturel que tout se mélange avec n'importe quoi »</p> <p style="text-align: right;">P. 99</p>
22	A, 8, 989b 3-7	<p>« Et outre cela, &lt;parce que&gt; les affections et les accidents seraient séparés des substances, car leurs mélanges et leurs séparations sont simultanément. Et, celui qui s'attache à la poursuite du vrai dans ce qu'il dit, s'approchera de l'exactitude dans ses propos »</p> <p style="text-align: right;">T. 16, p. 94,1-4</p>	<p>« Outre cela, parce que les affections et les coïncidents seraient séparés des substances (car c'est des mêmes choses qu'il y a mélange et séparation), cependant si on le suivant, ce qu'il veut dire, peut-être serait-il manifeste que ce qu'il dit est assez nouveau »</p> <p style="text-align: right;">P. 99</p>
23	A, 8, 989b 19-20	<p>« Celui qui soutient donc l'autre raisonnement ou quelque chose qui s'en approche, ne parle ni justement ni clairement, en particulier ceux que nous venons de mentionner »</p> <p style="text-align: right;">T. 18, p. 98, 14-15</p>	<p>« Ainsi, il ne parle ni correctement ni clairement, mais il veut pourtant signifier une doctrine très proches des doctrines postérieures, et plus encore des manières de voir actuelles »</p> <p style="text-align: right;">P. 100</p>
24	A, 8, 989b 21-23	<p>« Mais ces raisonnements ne conviennent qu'à la discussion sur la génération, la corruption et le mouvement, et cette investigation sur cette substance, sur les principes et les causes est suffisante »</p>	<p>« Mais dira-t-on, ces philosophes sont seulement familiers des raisonnements sur la génération, la corruption et le mouvement, car ils recherchent presque uniquement les principes et les causes d'une telle</p>

		T. 18, p. 99, 1-2	substance » P. 100
25	A, 8, 989b 29-31	« Quant à ceux qu'on appellent Pythagoriciens, ils se servent des principes et des éléments d'une manière différente des physiologues »  T. 19, p. 101, 10-11	« Ceux qu'on appelle Pythagoriciens se servent de principes et d'éléments plus éloignés <des sensibles> que ceux des physiologues »  P. 100
26	A, 8, 990a6	« <Mais>, comme nous l'avons dit, ils soutiennent beaucoup de raisonnements au sujets des causes et des principes »  T. 19, p. 102, 2-3	« Mais leurs causes et leurs principes, comme nous l'avons dit, ils les déclarent suffisants »  P. 101
27	A, 8, 990a 6-9	« Remontons donc au plus haut des êtres, en particulier ceux qui conviennent au discours naturel, pour dire d'une certaine manière, que parmi les mouvements, il y'a ceux qui sont finis et ceux qui ne le sont pas »  T. 20, p. 104, 15-17	« Pour remonter même jusqu'au plus haut des êtres auxquels ils s'adaptent mieux qu'au discours sur la nature. Pourtant, de quelle façon y aura-t-il mouvement si l'on admet seulement comme principe la limite et l'illimité »  P. 101
28	A, 8, 990a 15	« Et ils affirment qu'aucun des corps mathématiques et sensibles n'est premier »  T. 21, p. 106, 1-2	« Ils ne disent rien de plus sur les corps mathématiques que sur les corps sensibles »  P. 101
29	A, 9, 990b 3-4	« Si bien que, si l'homme veut compter, il ne peut rendre les êtres moins nombreux tout comme il ne peut les rendre plus nombreux. Les espèces sont donc égales <en nombre> on ne sont pas moins nombreuses »  T. 25, p. 112, 7-8	« Comme si, voulant compter, on croyait ne pouvoir le faire à cause du trop petit nombre des êtres et qu'on les multiplie pour arriver à les compter »  P. 102
30	A, 9,	« <En effet>, selon les	«En effet, selon

	990b11-14	arguments tirés des sciences, les espèces ne seront relatives qu'aux choses dont il y a science, soit à partir de l'unité d'une multiplicité, soit à partir des affirmations.  T. 27, p. 115, 1-3	l'argument tiré des sciences, il y aura des formes de tout ce dont il y a formes. Et selon l'unité d'une multiplicité, il y aura même des négations »  P. 102-103
31	A, 9, 990b14-15	« Quand à celui qui conçoit une chose d'entre celles qui se corrompent, cela n'est qu'une certaine imagination pour ces choses »  T. 27, p. 115, 3-4	« Et du fait de penser une chose lorsqu'elle a péri, il y en aura des choses périssables, puisqu'il en existe une représentation »  P. 103
32	A, 9, 990b15	« Quand à ceux qui sont rigoureux dans leurs arguments »  T. 28, p. 116, 14	« Parmi les arguments les plus précis »  P. 103
33	A, 9, 990b16	Il y a ceux qui font des espèces des relatifs et ne pensent pas qu'une chose est par elle-même un genre »  T. 28, p. 116, 14-15	« Dont nous affirmons qu'il n'existe pas de genre par soi »  P. 103
34	A, 9, 990 b 17-18	« Par l'unité, ils détruisent les arguments qui sont dans les espèces, en particulier, cette unité que les partisans des espèces pensent qu'elle est dans celle-ci ».  T. 28, p. 117, 1-2	« En général, les arguments pour les formes détruisent des choses à l'existence desquelles nous tenons plus qu'à celles des Idées ».  P. 103
35	A, 9, 990b21	« Que celui-ci est relatif à quelque chose et se dit ensuite sur lui-même ».  T. 28, p. 117, 3-4	« Mais que le relatif est antérieur au par soi ».  P. 103
36	A, 9, 990b27-28	« Si les espèces des substances sont mélangées, il y a nécessairement des	« S'il est possible d'en participer, il est nécessaire qu'il y ait seulement des Idées des



		espèces séparées »  T. 30, p.119, 12-13	substances »  P. 103
37	A, 9, 991a2-5	« Qu'est ce qui est propre aux dyades corruptibles et aux dyades multiples, alors que la dyade est éternelle et une, de sorte qu'elle se dira par analogie à quelque chose et sur elle-même »  T. 30, p. 120, 6-8	« Pourquoi, en effet, pour les dyades périssables et pour les dyades multiples, mais éternelles y aura-t-il la même dyade plutôt que pour les dyades en soi et la dyade quelconque »  P. 104
38	A, 9, 991a8	« L'homme pourrait parfaitement s'étonner de l'utilité des espèces éternelles pour les choses sensibles qui viennent à l'être et se corrompent »  T. 31, p. 124, 2-3	« En quoi les formes sont utiles aux sensibles, qu'ils soient éternels ou soumis à la génération et à la corruption »  p. 104
39	A, 9, 991a12	« Il en est de même pour leur cas dans la science, et ne sont en outre d'aucune aide pour les autres choses »  T. 31, p. 124, 4-5	« Elles n'aident en rien pour la science des autres choses »  P. 104
40	A, 9, 991a13	« Et celles-ci n'existeraient pas non plus si l'un commun n'existait pas »  T. 31, p. 124, 5-6	« Et elles ne contribuent pas à leur être, puisqu'elles ne sont certes pas des constituants de choses qui participent d'elles »  P. 104
41	A, 9, 991a16-19	« En effet, Anaxagore en premier, suivi par Eudoxe et par un autre groupe ont soutenu qu'il est une chose facile que de rassembler le multiple vers l'un mais cela est impossible selon cette opinion »  T. 31, p. 124, 8-10	« Mais il est trop facile d'ébranler cet argument qu'on tenu d'abord Anaxagore, puis Eudoxe et d'autres, car il est facile de rassembler beaucoup d'impossibilité contre une telle opinion »  P. 104
42	A, 9, 991a26-27	« Et c'est suivant cet exemple qu'il sera montré que Socrate est éternel »	« Il en irait ainsi évidemment même si Socrate était éternel »

		T. 32, p.126, 17-127, 1	p. 105
43	A, 9, 991a28-29	« <En outre>, il aurait plusieurs modèles comme les espèces, comme l'animal et le bipède qui existe pour l'homme, alors que l'homme est le même dans les deux cas »	Et il y aura plusieurs modèles d'une même chose, donc plusieurs formes, par exemple l'animal et le bipède pour l'être humain et, en même temps aussi, l'humain en soi »
		T. 32, p. 127, 1-2	P. 105
44	A, 9, 991b 4-5	« En outre, si les espèces existaient, elles n'ont pas ce qui les détermine »	« Pourtant, malgré l'existence des formes, les choses qui en participent ne viennent pas à être s'il n'existe pas ce qui les mettra en mouvement »
		T. 34, p. 130, 9	P. 105
45	A, 9, 991b5-6	« Si le lit et beaucoup d'autres choses, tels qu'une maison et une bague n'existaient pas, ainsi que des choses dont nous ne disons pas qu'elles existent »	« Et il en viendra à être beaucoup d'autres, comme une maison ou une bague, dont nous affirmons qu'il n'existe pas de forme »
		T. 34, p. 130, 9-11	P. 105
46	A, 9, 991b12-13	« En outre, ils ne sont d'aucune utilité si les uns sont éternels et que les autres ne le sont pas »	« En effet, que les uns soient éternels, les autres non, cela ne fera pas non plus de différence »
		T. 35, p. 131, 16-17	P. 106
47	A, 9, 991b13-16	« Si les définitions des nombres coïncident avec ceux qui les reçoivent, il est manifeste qu'il y a quelque chose à laquelle ces définitions appartiennent, et il est manifeste que c'est la matière, car, certains de ces nombres eux-mêmes seront des définitions pour d'autres »	« Il est manifeste que les nombres, eux aussi, seront des rapports d'une chose à une autre. L'idée aussi sera un nombre de certains autres substrats ; et l'être humain en soi, qu'il soit ou non un nombre sera pourtant un rapport numérique de certaines

			choses et non un nombre et ce n'est pas non plus pour ces raisons qu'il y'aura nombre »  T. 35, p. 133, p.4-6  P. 106
48	A, 9, 991b24-25	« Celles-ci ne seront pas pour les différentes, ni toutes celles qui sont différentes pour toutes »  T. 37, p. 135, 6	« Si elles ne sont ni identiques entre elles ni toutes différentes de toutes »  P. 106
49	A, 9, 991b28-30	« Tous les intermédiaires proviendraient, soit de choses qui sont absolument, soit de certains principes, soit de la chose d'où provient ce qui est disposé après l'intermédiaire »  T. 39, p. 137, 12-14	« Et tous ceux que certains appellent intermédiaires, comment et à partir de quels principes existent-ils ? Ou encore, pourquoi y aura t-il des intermédiaires entre nos nombres et les nombres idéaux ? »  P. 106
50	A, 9, 992a1-2	« En outre, le nombre qui se répète n'est pas un »  T. 40, p. 139, 5-6	« En outre, pourquoi le nombre qui résulte d'une addition <d'unité> n'est pas un ?  P. 107
51	A, 9, 992a2-3	« En outre, nous disons que si les unités que nous avons évoquées ne sont pas différentes »  T. 41, p. 140, 5-6	« Si les unités sont différentes »,  P. 107
52	A, 9, 992a4-5	« Car chacun d'eux ne pense pas que l'élément est ce qui leur est commun, je veux dire le corps »  T. 41, p. 140, 7, 8	« En effet, chacun d'eux appelle élément, non pas ce qui est commun, comme le corps »  P. 107
53	A, 9, 992a9-11	« sauf qu'ils veulent élever les substances vers les principes selon ce qui est impossibles »  T. 41, p. 140, 11-12	« Car autrement, ce n'est pas possible »  P. 107
54	A, 9,	« Platon éprouvait de	« Platon contestait aussi

	992a20-23	l'intérêt pour ce genre en suivant les opinions des géomètres, que beaucoup ont posé comme des lignes indivisibles »  T. 43, p. 143, 9-10	énergiquement ce genre étant une opinion de géomètre, et il appelait principe de la ligne (cela, il le posait souvent) les lignes indivisibles»  P. 107
55	A, 9, 992a30-32	« Et ni nous pensons pas qu'elles sont causes des sciences. C'est pourquoi, nous ne trouvons aucun intellect ni aucune nature poser cette cause que nous avons mentionnée »  T. 44, p. 146, 11-12	« Donc ni avec ce que précisément nous voyons être cause pour les sciences et par quoi produisent toute intelligence et toute nature, ni avec cette cause dont nous affirmons qu'elle est un des principes »  P. 108
56	A, 9, 992b1-2	« En outre, si l'homme prend la substance dont nous avons parlé comme une matière mathématique »  T. 45, p. 149, 4-5	« De plus, on pourrait concevoir que la substance qui est sous-jacente, au sens d'une matière, est trop mathématique »  P. 108
57	A, 9, 992b8	« Tout l'examen de la nature n'a lieu qu'en pensant que la démonstration est facile »  T. 46, p. 151, 2	« En effet, l'examen de la nature est ruiné »  P. 108
58	A, 9, 992b13-15	« Il n'existe pas une définition qui s'étend aux lignes, aux surfaces et aux solides qui <viennent après> [sont avec] les nombres, ni pour ce qui sera ou a été, ni pour ce qui a une certaine puissance »  T. 46, p. 151, 6-7	« N'ont aucune explication non plus les nombres, les surfaces et les solides qui viennent après les nombres, ni la matière dont ils sont ou seront, ni quelle puissance ils ont »  P. 109
59	A, 9, 992b17-19	« En outre, on pourrait penser qu'il y a un autre quatrième genre, qui recherche les éléments de tous les êtres, sans que l'on repousse <l'idée>	« Rechercher les éléments des êtres sans faire la distinction, alors qu'ils se disent en plusieurs sens, est rendre leur découverte

		qu'une catégorie qui porte sur des espèces diverses ne peut pas être trouvée » T. 47, p. 153, 13-14	impossible »  P. 109
60	A, 9, 992b21-23	« Sauf que de cette manière, ils recherchent les choses à partir desquelles les éléments sont constitués. Pour certains, c'est à partir de l'action, de la passion et de la convenance » T. 47, p. 153, 16-154, 1	« En particulier quand, de cette façon, on recherche de quels éléments ils sont constitués. De quels éléments, en effet, sont constitués le faire, le subir et le rectiligne » P. 109
61	A, 9, 992b24-25	« Comment l'homme peut-il connaître les éléments de tous les êtres, puisqu'il est manifeste qu'il ne peut rien apprendre s'il ne commence pas par ses principes »  T. 47, p. 154, 3-5	« Comment apprendrait-on même les éléments de tous les êtres ? Car à l'évidence, quand on est en train d'acquérir une connaissance, il n'est pas possible de la posséder antérieurement » P. 109
62	A, 9, 992b33-993a1	« Si la science est pour nous innée, il serait étonnant qu'une certaine chose nous dépasse <alors que> nous avons la plus certaine des sciences. En outre, comment connaîtra-t-on ce qui est venu à l'être à partir de choses »  T. 49, p. 157, 14-15	S'il se trouvait que <cette science de toute chose> est innée, ce serait un prodige que nous ignorions posséder la plus haute des sciences ? Comment acquerra-t-on la connaissance des éléments dont cette science est composée ?»  P. 110
63	A, 10, 993a21-23	« <Cependant>, il n'a pas établi la cause de ce qu'il a soutenu à partir de ces choses mais il était contraint de la faire à partir de d'autres » T. 51, p.161, 17- 162, 1	« Mais, alors qu'il aurait nécessairement reconnu cela si un autre l'avait énoncé »  P. 111
64	A, 10, 993b15-17	« La philosophie première est à même d'enquêter sur toutes les choses, car elle	« Car la première philosophie semble balbutier sut tout, parce

		concerne tous les principes et tout ce qui est premier »  T. 50, p. 160, 6-7	qu'elle est jeune et à ses début »  P. 110
65	A, 10, 993b 24-27	« Nous les avons expliqué précédemment et nous y reviendrons pour parler de toutes les difficultés qui leur surviennent. Quant à présent, il nous faut avancer pour dire certaines choses au sujet des difficultés qui surviennent dans les autres choses »  T.51, p. 162, 3-5.	« On s'est aussi expliqué précédemment ; mais revenons encore sur toutes les difficultés soulevées par ces mêmes causes, car peut-être à partir de là, aurons-nous des ressources pour les difficultés ultérieures »,  P. 111
66	G, 2, 1005b5-7	« Il appartient au philosophe d'étudier les choses les plus élevées de toutes les substances»  T. 8, p. 341, 6-7	« Il appartient au philosophe d'étudier la nature dans son ensemble »  P. 152
67	G, 3, 1005b15-17	« mais celui qui connaît l'être doit nécessairement l'admettre, car il en a nécessairement besoin »  T. 8, p. 342, 2-3	« Ce qu'apprend nécessairement à connaître celui qui apprend à connaître quoi que ce soit, nécessairement aussi il le possède au départ »,  P. 153
68	G, 4, 1006a17-18	« La première de toutes ces choses est donc d'établir que, soit le discours affirme quelque chose, soit il le nie »  T. 9, p. 348, p. 2-4	Le principe pour toutes les argumentations de cette sorte n'est pas de réclamer qu'on dise qu'une chose est ou n'est pas, mais de signifier quelque chose »  P. 155
69	G, 4, 1007a30-31	« Et si ce qui est l'être de l'homme est relatif à l'homme alors ce qui n'est pas l'être du non-homme ou ce qui n'est pas un homme appartient à d'autres que lui »	« Et si ce qui précisément est l'être de l'humain est, pour cet être, soit ce qui est précisément le non-être de l'humain, ce sera un autre être »

		T. 13, p. 372, 14-373, 1	P. 158
70	G, 4, 1008a6-7	« cela sera vrai et également non-vrai »  T. 17, p. 394, 8-9	« Et ce serait une vérité et non en même temps aussi une non vérité »  P. 162-163
71	G, 5, 1009a 22-23	« Cette opinion n'est arrivée qu'à ceux qui se sont détournés des choses sensibles »  T. 19, p. 404, 4-5	« Pour ceux qui éprouvent une difficulté, cette opinion que les contradictoires et les contraires existent en même temps leur est venue des sensibles »,  P. 165
72	G, 5, 1009b7-9	« En outre, <ils pensent> que les choses apparaissent à beaucoup d'animaux, ainsi qu'à nous, contraires à ce qu'elles sont »  T. 21, p. 412, 11-12	« Il apparaît à beaucoup d'autres animaux le contraire de ce qui nous apparaît »  P. 106
73	G, 5, 1010a15-18	« <Quant à nous>, nous disons aussi au sujet de cet argument, que ce qui change, au moment où il change, que <nous pouvons tenir> un propos vrai à son sujet et de penser <que cette chose> n'existe pas, même si c'est douteux »  T. 22, p. 422, 3-5	Quant à nous, nous dirons, contre cet argument aussi, que ce qui change au moment où il change, leur donne quelque raison de ne pas croire qu'il est. Pourtant, c'est au moins contestable »  P. 168
74	G, 7,1011b26-27	« Dire que le non-être est, c'est vrai <sup>1</sup> »  T. 27, p. 449, 5-6	« Dire que le non-être n'est pas, c'est vrai »  P. 174
75	G, 7,1011b33-35	<Mais> en réalité, cela n'est pas manifeste, car il n'y a pas de changement vers les choses opposées dans la	Mais en réalité, un changement se manifeste toujours (car il n'y a pas de changement

---

<sup>1</sup> Cette proposition n'a été ni commentée par Averroès ni il lui a substitué une autre traduction.

		position et les intermédiaires  T. 27, p. 419, 11-12	sauf vers les opposés et les intermédiaires) »  p. 174
76	E, 1, 1025b 25-28	« Si donc, toute pensée est <ou> pratiques <ou> productrice <ou> théorique, elle est d'une certaine manière théorique, à savoir qu'elle examine un être qui ne peut se mouvoir et une substance, qui est davantage comme la définition, non séparée » <sup>1</sup>  T. 1, p. 699, 1-3	« En conséquence, si toute pensée est ou pratique ou productrice ou théorique, la physique sera théorique, mais elle étudiera un être tel qu'il peut être mû et une substance, celle qui est de l'ordre du plus fréquent, seulement comme non séparable »  P. 224
77	E, 1, 1026a 25-27	« Car les sciences mathématiques ne traitent pas non plus d'une seule sorte, mais la géométrie et l'astronomie portent sur une certaine nature, <tandis que> la science universelle est commune à tous <sup>2</sup> »  T. 3, p. 713, 3-5	« Car le point de vue n'est pas non plus le même dans les mathématiques, puisque la géométrie et l'astronomie traite d'une nature, tandis que la mathématiques universelle est commune à toutes »  P. 226
78	E, 2, 1027a 13-15	« faute de quoi, toutes les choses seront nécessairement, et l'accident aura, d'une autre manière, une cause autre que cette possibilité <sup>3</sup> . C'est cela qu'il faut d'abord prendre s'il n'y a pas autre	« Sinon tout sera nécessaire. C'est pourquoi la matière, elle qui peut être autrement que ce qu'elle est le plus fréquemment sera la cause du coïncident. Il faut prendre le principe

<sup>1</sup> Averroès signale, dans son commentaire à cette proposition, l'existence d'une traduction antérieure à partir de laquelle la traduction principale a été corrigée, et qui correspond au texte d'A. Jaulin : « *Et sur une substance, qui ne peut ne pas se mouvoir* », C. 1, p. 705, 3-6.

<sup>2</sup> Pour Averroès, « *la science universelle* » renvoie à la philosophie première, car elle est commune à tous les êtres. C. 3, p. 714.

<sup>3</sup> A partir de cette proposition, le texte arabe est complètement différents des deux éditions françaises : « *C'est pourquoi la matière, elle qui peut être autrement que ce qu'elle est le plus fréquemment, sera la cause du coïncident* », p. 228.



		chose »  T. 5, p. 723, 3-5	suivant »  P. 228
79	E, 3, 1027b 13-15	« Quant à celui qui remonte vers ce qui est saisi par hasard, il n'est en aucun cas cause du mouvement, Mais l'arrêt qui est de la sorte remonte à un principe qui a une qualité et à une cause qui a une qualité »  T. 7, p. 730, 5-7	« Ce sera donc le principe de tout ce qui arrive par hasard d'une manière ou d'une autre ; rien d'autre n'est cause de cette génération. Mais à quelle sorte de principe et à quelle sorte de cause conduit une telle remontée ?  P. 230

## **Bibliographie**



## I. Ouvrages cités

### Le texte arabe du *Grand commentaire* et ses traductions partielles

BOUYGES Maurice, *Tafsir Ma Ba'd At-Tabi at*, (Grand Commentaire de *La Métaphysique* d'Aristote), 4 vol. Beyrouth, Dar el Mashreq, 1938-1952.

BAULOYE L., *Averroès : Grand Commentaire de la Métaphysique, livre Beta*. Paris, Vrin, 2002.

ELSAKHAWI N., *Etude du livre Zay (dzêta) de la Métaphysique d'Aristote dans sa version arabe et son commentaire par Averroès*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 1988.

AUBERT M., *Grand commentaire de la Métaphysique d'Aristote : livre Lambda*, Paris, Les Belles Lettres, 1984.

### Traductions françaises du texte de la *Métaphysique*

Duminil MP et Jaulin A., *Aristote : Métaphysique*, Paris, Flammarion, coll. GF, 2008.

Rutten C. et Stevens A., *Aristote. Métaphysique*, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, 2014.

Tricot. J., *Aristote. La Métaphysique*, nouvelle édition, 2 vols, Paris, Vrin, 1991 (1<sup>er</sup> édition 1933).

### Traduction anglaise

ROSS W.D., *Aristotle Metaphysics*, 2 volumes, Oxford University Press, 1997 (1<sup>ère</sup> éd. 1924).

### Traductions et commentaires partiels :

BERTI E., *Livre Epsilon de La Métaphysique*, Paris, Vrin, 2015.

CASSIN B, NARCY M., *La Décision du sens, «Le livre Gamma de la Métaphysique d'Aristote »*, Paris, Vrin, 1989.

COLLE G., *Aristote. La Métaphysique, livre IV*, Louvain, 1931.

CRUBELLIER M., *Les livres Mu et Nu de la Métaphysique* d'Aristote, traduction et commentaire, 4 vol, Lille, Thèse, 1994.

HECQUET-DEVIIENNE M., *Aristote, Métaphysique Gamma*, Introduction, texte grec et M.Hecquet-Devienne, Onze études réunies par A. Stevens, Louvain-La-Neuve, Peeters, 2008.

AUBERT M., *Traduction du livre Lambda du Grand Commentaire de La Métaphysique*, Paris, Les Belles Lettres, 1984.

STEEL C., *Aristotle's Metaphysics Alpha*, Oxford, Oxford University Press, 20012 (actes du 18eme *Symposium Aristotelicum*, 2008).

### Textes arabes

AL-BAGHDADI AAL., *Kitâb fi 'Ilm Mâ Bâ'd at-Tâbî'a : Abd al-Latif al-Bagdâdî* *Bearbeitung von Bush Lambda der Aristotelischen Metaphysik*, Wiesbaden, ed. Angelika Neuwirth, Franz Steiner Verlag, 1976.

APHRODISE A., *Epître sur la matière qui est autre que le genre*. Dans *Commentaire sur Aristote perdus en grec*, A. Badawi, Beyrouth, Dar el-Mashreq, 1986, p. 52-55

AL-FARABI, *Falsafat Arastûtâlîs*, éd. M. Mahdi, Beyrouth, Dar Majallat Si'r, 1961.

*Le livre de concordance entre les opinions des deux sages, Platon et Aristote*, édition par F. Dieterici dans *Al-Fârâbî's Philosophische Abhandlungen* Leyde, Brill, p 34-38. (traduction française par E. Abdel-Massih, *revue Melto. Parole de l'Orient*, vol. 5, n° 2, 1969, p. 303-358).

*Al-Fârâbî's Book of letters (Kitâb al-Hurûf)*, *Commentary on Aristotle's «Metaphysics»*, édition avec introduction et notes par M. Mahdi. Beyrouth, Dâr el-Mashreq, 1969.

*Fî aghrâd al-Hakim fi kulli maqualâ min al-kitâb al-Mawsûm bi-al- hurûf =* , éd. F. Dieterici, *Al-Fârâbî's Philosophische Abhandlungen*, Leyde, Brill, 1890, p.34-38.

*Epître de l'Essai sur le Dessein de la Métaphysique*, trad. I. Ali et JP. Faye, Paris, Alqalam Livres, 2014.

AL-GHAZALI, *Tahâfot al-Falâsifat (Incohérence des philosophes)*, Beyrouth, Dar el-Mashreq, 1927.

AI-KINDI, *Œuvres philosophiques et scientifiques d'al-Kindî*. Volume II :  
*Métaphysique et cosmologie*, par R. Rashed et J. Jolivet, Leyde, Brill,  
1998.

*Al-Kindi's Metaphysics, a Translation of Ya'qub ibn Ishaq al-Kindi's  
treatise « On First Philosophy »* par Alfred. L. Ivry, Albany, University of  
New York Press, 1974.

AI-SAHRASTANI M., *Kitâb al-Milal wa an-Nihal*, Ed. Wiliam Cureton, Londres,  
The Society for the Publication of Oriental Texts, 1842.

*Le Livre des sectes et des religions*, traduction avec introduction et notes  
par J. Jolivet et G. Monnot, vol. 2, Louvain, Peeters, 1993.

AVERROES, *Compendio de metafísica*, texte arabe, traduction et notes par  
Carlos Quiros Rodriguez, Madrid, Imprenta de Estanislao Maestre, 1919.

*On Aristotle's « Metaphysics », An Annotated translation of the so-called  
« Epitome »*, trad. A. Rüdiger, Berlin, De Gruyter, 2010.

*L'Intelligence de la pensée, Grand commentaire du De Anima*, III, trad.  
A. De Libera, Garnier-Flammarion, Paris, 1998.

*L'Incohérence de l'incohérence*, éd. M. Bouyges, Bayrouth, Dar el-  
Mashreq,

IBN AI-NADIM M., *Kitâb Al-Fihrist*, éd. G. Flügel, 2 vols, Leipzig, Verlag von  
Vogel, 1872.

IBN AL-QIFTÎ, *Ta'rîh al-hukamâ*, éd. J. Lippert, Leipzig, 1903.

IBN SÎNÂ, *El Najat fi al mantiq wa El-Hilahiyyat*, Beyrouth, Dar el-Jayl, 1992.

*La Métaphysique du Shifâ', al-Ilâhiyyât*, introduction, traduction et notes  
par Georges C. Anawati, 2 vols, Paris, Vrin, 1985 (1<sup>er</sup> vol. 1978).

IBN TUFAYL, *Hay ibn Yaqzân*, trad. L. Gauthier, Paris, Papyrus, 1983.

## **Textes d'Aristote**

*Catégories. Sur l'interprétation, Organon I-II*, Introduction générale par P.  
Pellegrin, présentations et traductions par M. Crubellier, C. Dalimier et P.

- Pellegrin, Paris, Flammarion, 2007.
- De l'Âme*, traduction et présentation par Richard Boéüs, Paris, Flammarion 1993.
- De la Génération et de la corruption*, traduit par M. Rashed, Paris, Les Belles Lettres, 2005.
- Du Ciel*, texte grec et traduction par R. Marwan, Paris, Les Belles Lettres, 2005.
- Ethique à Nicomaque*, traduction par J. Tricot, Paris, Vrin, 1990
- Les Catégories*, traduction par J. Tricot, Paris, Vrin, 1994
- La Poétique*, traduction et notes par R. Dupont-Roc et J. Lallot. Paris, Seuil, 1980.
- Les Réfutations sophistiques*, traduction, introduction et notes par LA. Dorion, Paris, Vrin, 1995.
- Les Météorologiques*, traduction, introduction et notes par J. Groisard, Paris, Flammarion, 2008.
- Premiers Analytiques*, traduction française et notes par J. Tricot, Paris, Vrin, 1966.
- Physique*, traduction et présentation par P. Pellegrin, Paris, Flammarion, 2000.
- Rhétorique*, traduction, introduction et notes par P. Chiron, Paris, Flammarion, 2007.
- Seconds Analytiques*, présentation et traduction par P. Pellegrin, Paris, Flammarion, 2005.
- Topiques*, Texte établi et traduit par J. Brunschwig, Paris, Les Belles Lettres, 2007.

### **Autres textes**

- Les Présocratiques, œuvres complètes*, textes traduits, présentés et annotés par J . P. Dumont, D. Delattre et J. L. Poirier, Paris, Les Editions de la Pléiade, 1988.
- Platon, Œuvres complètes*, 2 vols, textes traduits, présentés et annotés par L. Robin, Paris, Les Editions de la Pléiade, 1950.

## Etudes critiques

- AUBENQUE P., *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, P.U.F, 1966 (1<sup>ère</sup> édition 1962).
- Etudes aristotéliennes : métaphysique et théologie*, Paris, Vrin, 1985.
- BARNES J. Schofield M, Sorabji R., *Articles on Aristotle*, vol. III : Metaphysics, Londres, 1979.
- BODEÜS R., *Aristote et la théologie des vivants immortels*, Paris, Les Belles Lettres, 1992.
- BERTI E., *Dialectique, physique et métaphysique. Etudes sur Aristote*, Louvain-la-Neuve, Peeters, 2008.
- BRENTANO F., *Les diverses acceptions de l'être*, Paris, Vrin, 2005 (1<sup>ère</sup> édition 1862).
- CERAMI C., *Génération et substance : Aristote et Averroès entre Physique et Métaphysique*, Berlin, De Gruyter, 2015.
- COURTINE J-F., *Métaphysique et onto-théologie*, Paris, Vrin, 2005.
- CRUBELLIER M. et PELLEGRIN P., *Aristote, Le philosophe et les savoirs*, Paris, Seuil, 2002.
- CRUBELLIER M. et BERTI E., *Lire Aristote*, Paris, PUF, 2016.
- DECARIE V., *L'Objet de la métaphysique selon Aristote*. Montréal, Institut d'études médiévales, Paris, Vrin, 1961.
- DEVEREUX D. et PELLEGRIN P., *Biologie, logique et métaphysique chez Aristote*, Paris, 1990.
- Etudes aristotéliennes : Métaphysique et théologie*, Paris, 1985.
- DONINI P., *Etudes aristotéliennes, Métaphysique et Théologie*, Paris, Vrin, 1985.
- DUMOULIN B., *Analyse génétique de La Métaphysique d'Aristote*, Paris, Les Belles Lettres, 1986.
- GUYOMAR'CH G., *L'Unité de la métaphysique selon Alexandre d'Aphrodise*, Paris, Vrin, 2015.



JAEGER W., *Aristote : Fondements pour une histoire de son évolution*, trad. O. Sedeyn, Paris, édition de l'Éclat, 1997.

JAULIN A., *Eidos et ousia : De l'unité théorique de la Métaphysique d'Aristote*, Paris, Klincksieck, 1999.

*Aristote : La Métaphysique*, Paris, PUF, 1999.

JOURDAIN AM., *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote, et sur des commentaires grecs et arabes employés par les docteurs scholastiques*, Paris, 1843 (1<sup>ère</sup> éd. 1819).

LUNA C., *Trois Etudes sur la tradition des commentaires anciens à la Métaphysique d'Aristote*, Leyde-Boston-Köln, Brill, 2001.

OWEN J., *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*. Toronto, Pontifical Institute of Medieval studies, 1951.

RAVAISSON F., *Essai sur la Métaphysique d'Aristote*, Paris, Cerf, 2007 (1<sup>ère</sup> édition 1837-1846).

ROBIN L., *La Théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote*, Georg Olms Verlag, Hildesheim. Zürich. New York, 1984 (1<sup>ère</sup> éd. 1908).

STEVENS A., *L'Ontologie d'Aristote au carrefour du logique et du réel*, Paris, Vrin, 2000.

### **Etudes Générales**

BADAWI A., *Averroès*, Paris : Vrin, 1998.

*La Transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, Paris, Vrin, 1968.

CODA E. et MARTINI C., *De l'Antiquité tardive au Moyen Âge*, études de logique aristotélicienne et de philosophie grecque, syriaque, arabe et latine offertes à Henri Hugonnard-Roche. Paris : Vrin, 2014.

CONTAMINE G., *Traduction et traducteur au Moyen Âge*. Paris : Edition du CNRS, 1989.

DUVAL R., *Histoire de la littérature syriaque*. Paris : Les éditions du Cerf, (1<sup>ère</sup> édition 1889)

FAKHRY M., *Al-Fârâbî : Founder of Islamic Neoplatonism, his life, works and influence*. Oxford : Oneworld, 2002.

*Histoire de la philosophie islamique*, Paris, Les éditions du Cerf, 1989.

FAKHRY H, Al-JARR K., *Histoire de la philosophie arabe*, 2 volumes, Beyrouth, 1958.

GEORR KH, *Les Catégories d'Aristote dans leurs versions syro-arabes*, Beyrouth, 1948.

GIMARET D., *La Doctrine d'al-Ash'ari*. Paris : Les éditions du cerf, 1990.

GOICHON A. M., *La Philosophie d'Avicenne et son influence en Europe médiévale*. Paris : Adrien-Maisonneuve, 1986.

GUTAS D., *Pensée grecque, culture arabe*. Paris : Aubier, 2005.

MADKOUR I., *La Place d'al-Fârâbî dans l'école philosophique musulmane*. Paris : Adrien-Maisonneuve, 1934.

MAHDI M., *Alfârâbî's philosophy of Plato and Aristotle*. New York : The Free Press of Glencoe, 1962.

MARTINI C., *Abd al-Latif al Baghdâdî's Philosophical journey : From Aristotle's Metaphysics to the Metaphysical Science*. Leyde, Boston : Brill, 2013.

MUNK S., *Mélange de Philosophie juive et arabe*. Paris : Vrin, 1988 (1<sup>ère</sup> éd. 1857).

RASHED R., *Histoire des sciences arabes*, 2 volumes Paris, Seuil, 1997.

RENAN E., *Averroès et l'averroïsme*. Maisonneuve et Larose, 1997 (1<sup>ère</sup> éd. 1852).

Wright W. A., *A Short History of Syriac literature*, A. C. Black, 1894, p. 155.

## Articles

ALTUNER I., Some remarks on Averroes' Long Commentary on the Metaphysics Book Alpha Meizon. *Entelekyia Logico-Metaphysical Review*, vol. 1, n°1-2, 2017, p. 5-17.

BALTY-GUESDON M.-G., « La Maison de la sagesse : une institution hors de

- l'histoire ? ». *L'Islam médiéval en terres chrétiennes : Science et idéologie*, 2005, p. 85-98.
- BAULOYE., L., « Averroès : Grand Commentaire de la *Métaphysique* d'Aristote Z 1 et 2, traduction et notes », *Bulletin d'Etudes Orientales*, n° 49, 1997, p. 53-73.
- « La traduction arabe de la *Métaphysique* et l'établissement du texte grec ». *Aristotelica Secunda*. Mélanges offerts à Christain Rutten, CPIL, Liège, 1996, p. 281-290.
- BERTOLACCI. A., « On the arabic translations of Aristotle's *Metaphysics* », *Arabic Sciences and Philosophy*, vol. 15, 2005, p. 241-275.
- « Avicenna and Averroes on the proof of God's Existence and the Subject-matter of *Metaphysics* », *Medievo*, n° 32, 2007, p. 61-97.
- BERTI E., « La *Métaphysique* d'Aristote : « onto-théologie » ou « philosophie première » ». *Revue de Philosophie Ancienne*, n°14, 1996, p. 61-85.
- BOUYGES M., « La critique textuelle de la *Métaphysique* d'Aristote et les anciennes versions arabes », *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, tome 27, Beyrouth, 1947-1948, p. 147-152.
- « Notes sur les philosophes arabes connus des latins au Moyen Âge », *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, tome 9, p. 43-94.
- DESTREE P., « Physique et métaphysique chez Aristote », *Revue philosophique de Louvain*, n° 90, 1992, p.422-444.
- DRUART TH.-A., « Le traité d'al-Fârâbî sur les buts de la *Métaphysique* d'Aristote », *Bulletin de Philosophie Médiévale*, 24, 1982, p. 38-43.
- FOLLON J., « Le concept de philosophie première dans la « *Métaphysique* » d'Aristote », *Revue philosophique de Louvain*, n° 88, 1992, p. 387-421.
- GENEQUAND Ch., « L'objet de la métaphysique selon Alexandre d'Aphrodise », *Museum Helveticum*, n° 36, 1979, p. 48-57.
- HECQUET-DEVIENNE M., « L'authenticité de *Métaphysique* « Alpha » d'Aristote, un faux problème ? Une confirmation codicologique », *Phronesis*, vol 50, n° 2, 2005, p.129-149.
- HUGONNARD-ROCHE H., « L'intermédiaire syriaque dans la transmission de la philosophie grecque à l'arabe », *Arabic Sciences and Philosophy : A Historical Journal* 2 (1), 1991, Cambridge University, p. 187-209.

- JAULIN. A., « La philosophie première dans le livre Gamma », dans *Aristote, Métaphysique Gamma*, Edition, traduction, études, Introduction, texte grec et traduction par Hecquet-Devienne M, Onze études réunies par Stevens A, Louvain-La-Neuve, Peeters, 2008, p.347-360.
- LAFFITTE. R., « Al-Fârâbî et la métaphysique », Dans *AL-Fârâbî, les desseins de la métaphysique*, Gnôsis-Edition de France-Selfa, 2011, p. 43-52.
- MADKOUR. I., « La Métaphysique en terre d'Islam », *Mélanges de l'Institut Dominicain d'Etudes Orientales*, n° 7, 1962-1963, p. 21-34.
- MANSION. A., « L'objet de la science philosophique suprême d'après Aristote, Métaphysique, E, I », dans *Mélanges de philosophie grecque offerts à Mgr Diès*, Paris, Vrin, 1956, p. 153.
- MARTIN. A., « La Métaphysique. Tradition syriaque et arabe », dans *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, éd. R. Goulet. Ed du CNRS, n°1, Paris, 1989, p. 528-534.
- MARTINEAU. E., « De l'inauthenticité du livre E de la Métaphysique d'Aristote », *Conférence*, n° 5, automne 1997, p. 445-509.
- MARTINI. B. C., « La Métaphysique. Tradition syriaque et arabe », dans *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, éd. R. Goulet. Ed du CNRS, supplément, Paris, 2003, p. 259-264.
- « The Arabic version of book *Alpha Meizon* of Aristotle's *Metaphysics* and the testimony of MS. *Bibl. Apostolica Vaticana, Ott. Lat. 2048* », dans *Les traducteurs au travail. Leurs manuscrits et leurs méthodes*. Actes du Colloque international organisé par le "Ettore Majorana Center for Scientific Culture" (Erice, 30 septembre - 6 octobre 1999), édités par J. Hamesse, Brepols, Turnhout, 2001, p. 173-206.
- « The Arabic Aristotle in the 10th Century *Bagdad. The Case of Yahya ibn 'Adi's Commentary on Metaph. Alpha Elatton*", *Veritas*, n° 52, 2007, p. 7-20.
- RIVAUD A., « Léon Robin. La théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote, étude historique et critique ». *Revue des Etudes Grecques*, tome 21, fascicule 93-94, 1908, p. 397-402.
- SALAMA-CARR M., « L'évaluation des traductions vers l'arabe chez les traducteurs du Moyen Âge ». *L'Histoire en traduction*, Montréal, vol 6, n° 1, 1993, p. 15-25.

## **II-Ouvrages consultées**

### **Dictionnaires**

AFNAN S A., *A philosophical lexicon in Persian and Arabic*, Liban, Dar al-Mashreq, 1969.

REIG D., *Dictionnaire Arabe Français*, Canada, Larousse-Bordas, 1999.

GOICHON. E., *Lexiques de la langue philosophique d'Ibn Sina*, paris, Desclée De Brouwer, 1939.

Kazimirski B. *Le Kazimirski*. II vol, Beyrouth, Dar Albouraq, 2004.

Mounged Classique, Français-Arabe, Arabe-Français, Beyrouth, Dar El-Mashreq 1973.

### **Etudes critiques**

AUBENQUE P., *Etudes sur la Métaphysique d'Aristote*, Actes du VI Symposium Aristotelicum. Paris, Vrin, 1979.

BRAGUE R., *Aristote et la question du monde. Essai sur le contexte cosmologique et anthropologique de l'ontologie*, Paris, P.U.F, 1988.

IRWIN T.H., *Aristotle's First Principles*, Oxfod, Clarendon Press, 1988.

MICHELET K. L., *Examen critique de l'ouvrage d'Aristote intitulé Métaphysique*. Paris, J. A. Mercklein, 1836 (réimp. Paris 1982).

MOREAU J., *Aristote et son école*, Paris, P.U.F, 1962.

NARBONNE J., *La métaphysique : son histoire, sa critique, ses enjeux*, Paris, Vrin, 1999.

NARCY M. TORDESILLAS A., *La « Métaphysique » d'Aristote, perspectives Contemporaines*, Paris-Bruxelles, Vrin-Editions Oussia, 2005.

SALIBA D., *Etude sur La Métaphysique d'Avicenne*, Paris, PUF, 1926.

WILSON M., *Aristotle's Theory of the Unity of Science*, Toronto, University of

Toronto Press, 2000.

ZARKA.Y.C-PINCHARD B., *Y a-t-il une histoire de la métaphysique*. Paris, P.U.F, 2005.

### **Etudes générales :**

ARNALDEZ R., *Averroès*, University of Notre Dame Press, 2000.

ANAWATI G C., *Etude de philosophie musulmane*, Paris, Vrin, 1974.

*Introduction à la théologie musulmane*, Paris, Vrin, 1948.

BENMAKHOLOUF A., *Al-Fârâbî : Philosophe à Bagdad au Xe siècle*, Paris, Seuil, 2007

*Averroès*, Paris, les Belles Lettres, 2000.

*Averroès d'Ernest Renan*, Paris, Alphonse, 2009.

*Pourquoi lire les philosophes arabes*, Paris, Albin Michel, 2015.

*Le Vocabulaire d'Averroès*, Paris, Ellipses, 2007.

BÜTTGEN P, De LIBERA A, RASHED M., *Les Grecs, les Arabes et nous*, Paris, Fayard, 2009.

BOULNOIS O., *Métaphysiques rebelles. Genèse et structure d'une science au Moyen Âge*, Paris, P.U.F, 2013.

COLLECTIF, *Encyclopédie de l'Islam*, Leyde, E. J. Brill, 1954 (série d'articles relatifs aux personnes, aux villes, aux dynasties et aux institutions musulmanes).

*Théorie de la traduction*, éd. par la fondation Beit el-Hikma, Tunis, 1989.

CORBIN H., *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, Gallimard, 1964.

COULOUBARITSIS L., *Histoire de la philosophie ancienne et médiévale*, Paris, Grasset, 1998.

DE LIBERA A., *Le Discours décisif*, Paris, Garnier-Flammarion, 1996

*Averroès et l'averroïsme* (Que sais-je ? n° 2631). Paris, PUF, 1991.

- GAUTHIER L., *Ibn Rochd (Averroès)*, Paris, PUF, 1948.
- JACQUART D., *L'épopée de la science arabe*, Paris, Gallimard, 2005.
- MOREL P-M., *Aristote*, Paris, Garnier-Flammarion, 2003.
- OSMANE CH., *Ontologie et théologie chez Avicenne*, Maisonneuve, Paris, 1962.
- PELIKAN J., *Croissance de la théologie médiévale*, Paris, PUF, 1994.
- ROSS D., *Plato's theory of Ideas*, Londres, Oxford University Press, 1951.
- ROUX S., *La Recherche du principe chez Aristote, Platon et Plotin*, Paris, Vrin, 2004.
- URVOY D., *Averroès, Les ambitions d'un intellectuel musulman*, Paris, Flammarion, 2002.
- Histoire de la pensée arabe et islamique*,. Paris, Editions du Seuil, 2006.
- VIGNAUX P., *La Pensée au Moyen Âge*, Paris, Collection Armand Colin, 1938.
- VALLAT P., *Fârâbî et l'école d'Alexandrie*, Paris, Vrin, 2004.
- Walzer R., *Greek into Arabic, essays on Islamic Philosophy*, Revue des Etudes Anciennes, Paris, Klincksieck, 1962.
- WULF M., *Histoire de la philosophie médiévale*, Bruxelles, Oscar Schepens, 1900.
- WRIGHT W.A., *A Short History of Syriac literature*, Londres : Elibron Classics, 1894.

**Article :**

- BALAUDE. J-F., « L'universel entre naturel et artificiel : A propos d'une objection contre les Idées platoniciennes dans le *Peri Ideôn d'Aristote* », *Le Temps philosophique ancien*, 1961, p. 61-85.
- BENMAKHLOUF A., « La philosophie arabe, de ses origines grecques à sa présence européenne : migration et acclimatation », *Rue Descartes*, 2014/2, n° 81, p. 237.

- BRUNSCHWIG. J., « Dialectique et ontologie chez Aristote. A propos d'un livre récent », *Revue Philosophique*, n° 154, 1964, p. 179-200.
- CLAIX R., « Aristote et la question d'un au-delà des « sujets » dans le premier livre de la « Métaphysique », *Revue Philosophique de Louvain*, tome 79, n° 42, 1981, p. 165-190.
- COURTINE J.-F., « Philosophie et théologie. Remarque sur la situation aristotélicienne de La détermination thomiste de la theologia », *Revue philosophique de Louvain*, n° 84, 1986, p. 315-344.
- DE LIBERA. A., « Structure du corpus scolaire de la métaphysique dans la première moitié du XIII siècle », C.Lafleur (éd. Avec J. Carrier), *L'enseignement de la philosophie au XIII siècle. Autour du « Guide de l'étudiant du ms. Ripoll 109*, Thurnout, Brepols, 1997, p. 61-88.
- DHONDT U., « Science suprême et ontologie chez Aristote », *Revue Philosophique de Louvain*, tome 59, n° 61, 1961, p. 5-30.
- IRWIN. TH., « La métaphysique aporétique », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1990, p. 221-248.
- JAULIN A., « Le rôle de la matière dans la théorie aristotélicienne du devenir », *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 37, 2003, p. 23-32.
- MANSION. A., « L'objet de la science philosophique suprême d'après Aristote, *Métaphysique*, E, 1 », *Mélanges de philosophie grecque offerts à Mgr. Diès*, Paris, Vrin, 1956, p. 151-168. (réimprimé dans Aubenque P, *Etudes aristotéliciennes : Métaphysique et théologie*, Paris, Vrin, 1985, p. 35-52).
- « Philosophie première, philosophie seconde et métaphysique chez Aristote ». *Revue Philosophique de Louvain*, n° 56, 1958, p. 165-221.
- MICHEAU F., « Homme de science au prisme d'Ibn al-Qifty », *Cahier de la méditerranée*, n° 37, 1988, p. 81-106 (Actes du colloque de Grasse, mai 1986).
- NARCY. M., « Philosophie première, héritage ou reniement du platonisme ? », Dans Aristote, *Métaphysique Gamma : Edition, traduction, études*, introduction, texte grec et traduction par M. Hecquet-Devienne, Onze études réunies par A. Stevens, Louvain-La-Neuve, Peeters, 2008, p. 361-377.
- RUTTEN CH., « Science de l'être et théologie dans la *Métaphysique* d'Aristote », E. Delaruelle, V. Pirenne-Delforge (éd), *Kepoi. De la religion à la*



- philosophie. Mélanges Offerts à André Motte*, Liège, Kernos. Supplément, 235, 2001, p. 227-235.
- VAN AUBEL M., « Accidents, catégories, prédicables dans l'œuvre d'Aristote ». *Revue Philosophique de Louvain*, tome 61, n° 71, 1963, p. 361-401.
- VERBEKE. G., « La Doctrine de l'être dans la *Métaphysique* d'Aristote », *Revue philosophique de Louvain*, n°50, 1952, p. 471-478.
- « L'objet de la *Métaphysique* selon des études récentes », *Revue de Philosophie Ancienne*, n°1, 1983, p. 5-30.
- « Aristotle's *Metaphysics* viewed by the ancient Greek Commentators », Ed. D. O'Meara, *Studies in Aristotle*, Washington, D.C. The Catholic University of America Press, 1981, p. 107-127.
- « La structure logique de la preuve du premier moteur chez Aristote », *Revue Philosophique de Louvain*, 1948, n° 10, p. 137-160.
- WILLIAMS C. J. F., « Some comments on Aristotle's *Metaphysics* E. 2, 3 ». *Illinois Classical Studies*, n° 11, 1986, p. 181-192.
- WOLF. F., « Le principe de la *Métaphysique* d'Aristote et le principe de la métaphysique de Descartes », *Revue Internationale de Philosophie*, 1997, p. 417-443.

## Résumé en anglais

The object of this present work is a commented translation of Averroes' Great commentary on Aristotle's *Metaphysics* from the Arabic text prepared by father Maurice Bouyges. This translation mainly concerns the books *Alpha*, *little Alpha*, *Gamma* and *Epsilon*. This work is a part of our interest in the transmission of the Greek knowledge among Muslim authors of the Middle Age, and particularly the restitution of the metaphysical thought of Aristotle in Averroes.

Through this translation, the stakes are multiples: translating the Arabic text of the *Metaphysics* with what it contains and what it excludes in order to determine the nature of the Arabic text commented by Averroes and to see if there is a real correspondence with the text we know of Aristotle. In addition, allowing the Hellenists to access the text that has served as a support for all Muslim metaphysics, including that of al-kindî, al-Fârâbî and Avicenne, as it the same text that was used by the latter, while each author has interpreted the doctrinal content of this treatise differently. And finally, following step by step the commentary of Averroes to determine if the latter remains faithful to Aristotle by interpreting it without any external consideration, or if its interpretation deviates voluntarily, joining the circle of most of Neo-Platonist philosophers.

Somme research results are exposed at the end of the translation. They mainly concern the different variants that the text raises. First, a primary study devoted to examine the structure and content of the entire Aristotle treaty in its Arabic version. Then, a second study devoted to examine all the corruptions relative to the four translated books and their consequences to the doctrinal unity of Aristotle's thought. And finally, a third study in which are examined the various translation errors and their consequences on the commentary of Averroes.

### **Keywords:**

Greek Philosophy, Aristotelian thought, Pre-Socratic Doctrines, Cosmogony, Theory of Ideas and Numbers, Ontology, Theology, *Metaphysics*, Arabic Transmission, Medieval Studies.