



HAL
open science

La question de la vision de Dieu dans le Kašf d'Averroès

Christian Bonaventure Thouani Thouani

► **To cite this version:**

Christian Bonaventure Thouani Thouani. La question de la vision de Dieu dans le Kašf d'Averroès. Philosophie. Université Panthéon-Sorbonne - Paris I; Université de Yaoundé I, 2022. Français. NNT : 2022PA01H231 . tel-04116933

HAL Id: tel-04116933

<https://theses.hal.science/tel-04116933>

Submitted on 5 Jun 2023

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.



UFR 10

Ecole doctorale de Philosophie

UMR SPHERE 7219

Centre GRAMATA



Université de Yaoundé I

FALSH

CRFD / SHSE

URFD / SHS

Thèse en cotutelle en vue de l'obtention conjointe du grade de Docteur en Histoire de la Philosophie Ancienne et Médiévale de l'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne et en Ontologie et Métaphysique de l'Université de Yaoundé I

Présentée et soutenue à l'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne par

Christian Bonaventure THOUANI THOUANI

le 15 novembre 2022

LA QUESTION DE LA VISION DE DIEU DANS LE *KAŠF* D'AVERROÈS

Sous la direction de MM.

Jean-Baptiste BRENET

Lucien AYISSI

Jury

M. Lucien AYISSI, Professeur à l'Université de Yaoundé I

M. Ziad BOU AKL, Maître de conférences à l'ENS, Chargé de Recherche au CNRS

M. Jean-Baptiste BRENET, Professeur à l'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne

M. Iacopo COSTA, Directeur de Recherche au CNRS

À
mes parents,
Antoinette et Bonaventure.

Même le plus long des voyages commence par un premier pas.

Lao-Tseu

<Les doctes> ne se limitent dans aucune de leurs connaissances théoriques à ce qui est en conformité à l'opinion commune irréfléchie, mais ils parviennent à leur conviction et leur connaissance sur la base de principes premiers qu'ils soumettent à un examen attentif.

Fārābī, *al-Sa'āda*, IV, § 50, traduction par Olivier Sedeyn et Nassim Lévy, p. 77.

Remerciements

Nous tenons ici à exprimer notre gratitude à nos Directeurs de Thèse, les Professeurs Jean-Baptiste Brenet et Lucien Ayissi pour leur encadrement et leur patience. Ce n'est qu'après plusieurs relectures et corrections, plusieurs égarements et fausses interprétations du *Kašf*, que nous nous sommes au bout du compte retrouvé grâce à leur aide. Jamais ils ne se sont lassés de nous faire des remarques et des suggestions.

Des remerciements particuliers au Professeur Brenet qui nous a toujours consacré du temps lors de nos différents séjours en France. Cela a parfois nécessité le réaménagement de son propre agenda et des séances de travail à domicile. En réalité, si nous avons pu conduire ce travail jusqu'à son terme, c'est bien parce que, malgré les difficultés rencontrées, le Professeur Brenet n'a à aucun moment laissé transparaître le moindre doute quant à nos capacités à conduire cette recherche jusqu'à son terme. Son optimisme nous a aidé à persévérer dans l'effort.

Notre gratitude à Monseigneur Samuel Kléda, archevêque de Douala, au Cameroun, qui a accueilli favorablement notre projet d'études doctorales et facilité nos différents séjours en France. Notre reconnaissance également au Professeur Michel Kouam qui n'a cessé de nous encourager sur la voie de la philosophie médiévale. Puisse le Docteur Ernest Menyomo trouver également ici l'expression de notre gratitude. Ses sages conseils et sa longue expérience d'enseignant nous ont permis en cycle de Master à affiner notre domaine de recherche. Nos remerciements aux Abbés Docteurs Dominique Ndeh et Cyriaque Grégoire Dongmeza qui nous ont encouragé dès les premières années de nos études supérieures de philosophie au Grand Séminaire Saint Paul VI de Bafoussam, au Cameroun, à aller le plus loin possible.

À Giscard Issa, Abdoulaziz Sally et à l'imam de la mosquée centrale de Bafoussam qui ont guidé nos premiers pas dans la lecture et l'appropriation du texte arabe du *Kašf*. À Soumia Touati, rencontré providentiellement à la Bibliothèque Nationale de France, qui s'est rendue disponible pour la relecture et la correction de nos transcriptions.

Au Diocèse de Versailles, tout particulièrement au Père Hervé Duroselle, qui nous a accueillis quatre années successives à la Paroisse saint Léger de Saint-

Germain-en-Laye, nous disons également ma gratitude pour son hospitalité. Ces remerciements vos également à l'endroit du Père Mathieu Berger, curé de la Collégiale Notre Dame de Poissy, qui nous a accueilli la dernière année de la rédaction de cette thèse.

À nos amis, Fabienne et Olivier de Bandt, Christine et Pierre Taugourdeau, Agnès et Guy Jacquet, Ghislain et Marie-Rose Daya, Philippe et Nadine Attang, Édith et Simon Happi, Marie-Hélène Champion, Kathia Chavernoz, Michel Kangmeni, Roger Eboho, Molière Mbuyo, Barthélémy Tchuem, Walter Kellé, Rosinette Njia, Marcelle Matheus et Sandrine Djuimo pour toute l'aide multiforme apportée à la réalisation de ce travail. Nous pensons également à tous les amis qui nous ont encouragé à persévérer alors même que nous étions presque au bord de l'épuisement.

À Liliane et Alain Mouafo, à Paulette Yokeu-Bakamou qui m'ont généreusement hébergé en France lors de mes différents séjours et ont souvent servi de relais avec l'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne. À notre mère et à notre sœur aînée qui nous ont également encouragé à commencer et à conduire cette recherche jusqu'à son terme. De même, aux Abbés Michel Tiako et Serge Eboa pour l'intérêt manifesté à cette thèse. À tous ceux que nous avons oubliés, nous disons également notre reconnaissance.

Systeme de transliteration

A. Lettres arabes

1. Transliteration des consonnes

Transcription	Lettre arabe	Observation
'	ء	Il peut avoir comme support : و, ي, ا
ā	ا	
-h ou -t	ة	- Il s'écrit /t/ avant un tanwin, - prend la forme du /h/ doux arabe quand il ne se prononce pas, tenant alors lieu de marque du féminin, - la lettre qui précède un "ta marbouta" est vocalisée par un fatha (-a).
b	ب	
t	ت	
ṭ (th)	ث	
ǧ (dj)	ج	
ḥ	ح	
ḫ (kh)	خ	
d	د	
ḍ (dh)	ذ	
r	ر	
z	ز	
s	س	
š	ش	
ṣ	ص	
ḍ	ض	
ṭ	ط	

z	ظ	
‘	ع	
ġ (gh)	غ	
f	ف	
q	ق	
k	ك	
l	ل	
m	م	
n	ن	
h	ه	
w, ū	و	
y, ī	ي	Nous écrivons un "y" devant une voyelle.

2. Translittération des voyelles

Voyelles	Transcription	Lettre arabe	Observations
Longues	ā	ا	
		ى	appelée « alif maqsura » (toujours en fin de mot)
	’ā	ا + أ = آ	appelée « alif madda »
	ī	ي	
	ū	و	
Brèves	a	َ	
	i	ِ	
	u	ُ	
Diphthongues	ay	يَئِ	
	aw	وَأَ	

3. Signes de prolongation au début ou à la fin du mot

Transcription	Suivie de la consonne	Voyelle brève
ā	ا ou ي (en fin de mot)	َ
ī	ي	ِ
ū	و	ُ

4. Doublement de consonne

Transcription	Écriture	Voyelle associée	Chedda
son /a/	اا	َ	َ
son /i/	يي	ِ	ِ
son /u/	وو	ُ	ُ

5. Le tanwin

Transcription	Doublement en fin de mot	Voyelle
-an	ان	َ
-in	ين	ِ
-un	ون	ُ

B. Lettres grecques

1. Translittération des consonnes et des voyelles

Lettres grecques		Transcription
Majuscule	Minuscule	
Α	Α	a
Β	Β	b
Γ	Γ	g
Δ	Δ	d
Ε	Ε	é
Ζ	Ζ	z
Η	Η	ê
Θ	Θ	th
Ι	Ι	i
Κ	Κ	k
Λ	Λ	l
Μ	Μ	m
Ν	Ν	n
Ξ	Ξ	x
Ο	Ο	o
Π	Π	p
Ρ	Ρ	r
Σ	Σ	s
Τ	Τ	t
Υ	Υ	u
Φ	Φ	ph
Χ	Χ	ch
Ψ	Ψ	ps
Ω	Ω	ô

1. Translitération des points diacritiques

a. Les esprits

Esprits	Lettre	Transcription
Doux	’	
Rude	ˆ	son /h/

b. Les accents

Accents	Lettre	Transcription
Aigu	ˆ	ˆ
Grave	˘	˘
Circonflexe	˜	ˆ

Résumé de la thèse. — Le *Coran* affirme et nie à la fois la vision oculaire de Dieu. Différentes écoles théologiques se sont essayées à résoudre ce dilemme. Aucune n'est cependant parvenue à concilier ces deux positions. À son tour, Averroès se réapproprie le problème dans le *Kašf*. Il s'aide, pour le résoudre, des lumières de la philosophie qui rend intelligible toute chose, du fait qu'elle est la science des causes ; ce en quoi consiste la véritable la sagesse. Elle considère en outre dans leur existence réelle les êtres séparés dont *Le Coran* parle en usant des images. Aux yeux d'Averroès, Aristote est le plus parfait des philosophes. Aussi, résoudre la question de la vision de Dieu revient-il à se demander avec lui ce qu'il faudrait en comprendre ? L'opinion d'Averroès fondée sur les conclusions démonstratives d'Aristote est que la vision de Dieu, qui est incorporel, est du genre des formes séparées. Elle est intellection. Celle-ci convient, en raison du mode d'être de Dieu, à ceux parmi les hommes qui sont capables, par la spéculation rationnelle sur les étants, de s'élever jusqu'à la parfaite connaissance du Premier agent, qui est leur principe selon la forme et la fin. Le vulgaire en est exclu, du fait qu'il est incapable de spéculation. Le théologien également, parce que sa connaissance spéculative des choses est incertaine, du fait de son raisonnement non démonstratif. Cette vision de Dieu, qui occupe le sommet de la pyramide des êtres, est accroissement de savoir, parce que, dans l'ordre intelligible, l'Être Premier est connu le dernier, après tous les autres existants qui lui sont inférieurs par le rang et la nature. Ainsi, la vision de Dieu, c'est la pleine actualisation de l'intellect parvenu à ce qui est à son égard au plus haut point objet de science.

Abstract of thesis. — The Quran both affirms and denies the eye sight of God. Different theological schools have tried to solve this dilemma. None, however, managed to reconcile these two positions. In turn, Averroes reappropriates the problem in the *Kašf*. To solve it, he helps himself with the lights of philosophy, which makes everything intelligible, because it is the science of causes; what true wisdom consisted of. It also considers in their real existence the separate beings of which The Koran speaks by using images. In the eyes of Averroes, Aristotle is the most perfect of philosophers. So, does solving the question of God's vision amount to asking with him what should be understood of it? The opinion of Averroes based on the demonstrative conclusions of Aristotle is that the vision of God, who is incorporeal, is of the kind of separate forms. She is intellect. This is appropriate, because of the

mode of being of God, among men who are capable, by rational speculation on beings, of rising perfectly to the knowledge of the First agent, who is their principle according to the form and end. The vulgar are excluded from it, because they are incapable of speculation. So does the theologian, because his speculative knowledge of things is uncertain, due to his non-demonstrative reasoning. This vision of God, who occupies the summit of the pyramid of beings, is an increase in knowledge, because, in the intelligible order, the Prime Being is known last, after all the other existents who are inferior to him in rank and nature. Thus, the vision of God is the full actualization of the intellect which has reached what is to its survivor at the highest point an object of science.

Mots-clés. — Dieu (*Allah*), élite (*ḥawaṣṣ*), intellection (*naẓar*), lumière (*nūr*), vision (*ru'ya*), science (*'ilm*), la foule (*ḡumhūr*), vue (*baṣar*), intellect (*'aql*).

Keywords¹. — God (*Allah*), select (*ḥawaṣṣ*), sight (*baṣar*), vision (*ru'ya*), light (*nūr*), science (*'ilm*), intellect (*'aql*), multitude (*ḡumhūr*).

¹ Les mots par lesquels nous traduisons ici en anglais les termes arabes utilisés par Averroès sont ceux de la traduction du *Faṣl* de Charles Butterworth : Averroès, *The Book of the Decisive Treatise determining the connection between the Law and Wisdom*, and Epistle Dedicatory, translation, with introduction and notes, by Charles Butterworth, Provo (Utah), Bigham Young University Press, 2001.

Sommaire

Remerciements	4
Système de translittération	6
Résumé de la thèse	11
Abstract of thesis	Erreur ! Signet non défini.
Sommaire.....	13
I. Symboles, sigles et abréviations	18
II. Les références	25
INTRODUCTION GÉNÉRALE.....	27
CHAPITRE I : POSTULATS D’AVERROÈS POUR L’EXAMEN DU DOGME CONTROVERSÉ DE LA VISION DE DIEU	43
I. La mise au point du <i>Faşl</i> en prélude à la critique des théologiens	45
A. La répartition des hommes quant à ce qui leur est connaissable.....	46
1. La masse dont la connaissance se limite au sensible.....	49
2) Les spéculatifs partagés en deux groupes	53
2. Les dialecticiens qui n’appartiennent pas aux hommes de la science	53
3. L’élite intellectuelle qui a seule accès à la vérité cachée de toute chose	59
B. L’exégèse théologique reconsidéré.....	67
A. Ce que tout <i>muğtahid</i> doit savoir pour bien interpréter les textes.....	68
1. Ce que dit Averroès sur les expressions employées dans les énoncés	70
2. Ce que mentionne Averroès au sujet des énoncés eux-mêmes	77
3. La conciliation des versets coraniques opposés pris dans leur sens obvie.....	80
II. Résonance du <i>Faşl</i> dans le <i>Kaşf</i>	83
1. Le genre littéraire de l’ouvrage	84

2. Enjeu et finalité de la rédaction du texte	88
3. Deux théologiens aš‘arītes principalement visés par l’auteur du <i>Kašf</i>	90
a. Abū l-Ma‘ālī (al-Ġuwaynī).....	92
b. Abū Ḥāmīd (al-Ġazālī).....	93
III. L’examen préalable des attributs de Dieu en vue d’établir sa nature.....	98
A. Considérations générales d’Averroès sur les attributs divins.....	99
B. Exposé des opinions des théologiens sur le statut des attributs divins	102
c. Objections formulées contre les opinions des théologiens.....	105
d. La thèse d’Averroès fondée sur l’opinion des philosophes.....	109
B. Les attributs divins essentiels signalés dans le <i>Coran</i>	111
C. Le commentaire d’Averroès selon l’opinion des philosophes.....	115
1. L’essence incorporelle de Dieu à la fois intelligible et intellect en acte	116
a) De l’incorporeité de l’Être Premier cause agente de toute chose.....	117
b) L’intelligibilité du Premier tiré de son immatérialité.....	120
c) L’intellectualité du Premier de qui la corporéité ne peut être prédiquée	121
2. L’interprétation des attributs divins rapportés à l’attribut de la science	122
a. La vie en tant qu’attribut de connaissance.....	123
b. Tout agent connaît les actions qu’il pose	125
c. Tout agent est voulant par la connaissance	126
d. Les facultés visuelles et auditives sont reçues en vue de connaître	129
e. La parole comme attribut de connaissance.....	130
CHAPITRE II : L’INTERPRÉTATION DU DOGME DE LA VISION BÉATIFIQUE D’APRÈS L’OPINION CERTAINE DES PHILOSOPHES	132
I. L’acte de <i>voir</i> d’après Averroès.....	136
A. Les différentes acceptions du terme <i>nazara</i>	138

B. Les conditions de la vision	141
1. L'objet visible.....	143
a) Ce qui s'entend de cette notion du point de vue de la vision oculaire	143
b) Ce qui est dit par analogie de l'objet de la perception intellectuelle	144
2. Le milieu translucide requis pour la vision	146
a. Ce qu'en dit Averroès d'après l'opinion des philosophes	146
b. L'analogie entre l'intellect passive et le milieu transparent.....	147
3. La présence de la lumière requise pour la vision en acte des visibles.....	149
a. Pas de vision sensible sans la lumière qui en est la cause formelle.....	149
b. L'analogie de l'intellect agent avec la lumière	152
4. Une direction déterminée	157
II. De la possibilité de voir Dieu	157
A. Exposé des différentes opinions des écoles sur la question	158
1. La doctrine ḥanbalite de la vision oculaire de Dieu dans l'au-delà.....	160
a. Les preuves scripturaires et traditionnelles	161
b. Les arguments tirés de l'expérience et du raisonnement.....	162
2. La négation radicale de la vision oculaire de Dieu par les Mu'tazilites.....	163
a. Critique dogmatique de la corporéité divine	165
b. Preuves par le raisonnement de l'incorporéité de Dieu.....	166
c. L'impossibilité selon la raison d'attribuer le lieu et la direction à Dieu	168
3. La thèse des Aš'arītes soutenant la possibilité de voir les incorporels	170
a. Les preuves de Ğuwaynī pour qui l'existence est cause de la perception	171
1) La perception visuelle n'exige aucune conformation spéciale	172
2) La vision n'est non plus subordonnée à une composition particulière	174
b. Ğazālī nie également la subordination de la vision à une conformation.....	175

B. Ce qu'on objectera d'après Averroès à ces assertions théologiques	177
1. Les objections communes	178
a. Des positions théologiques extrêmes en contradiction avec le <i>Coran</i>	178
b. Les théologiens confondent visibilité et corporéité, direction et lieu.....	179
c. Les théologiens prennent la vision pour la perception intellectuelle.....	180
2. Les objections particulières	182
a. Contre les Ḥašwiyyat : Dieu est un Être incorporel	183
b. Contre les Mu'tazilites : Dieu se trouve bien dans une direction.....	186
c. Contre les Aš'arītes	191
1) Critiques générales adressées à tous	192
a) La visibilité des étants du fait de leur existence est impossible à soutenir	192
b) Des propos contradictoires sur le mécanisme de la vision.....	194
2) Les objections particulières formulées contre Ğuwaynī et Ğazālī.....	196
a) Réfutation des arguments avancés par Ğuwaynī.....	196
a.1) Les sens appréhendent les objets dans leur existence singulière	196
a.2) Un sujet appréhende un objet en tant qu'il en est apte.....	200
b) Contre Ğazālī : l'expérience du miroir confirme la direction.....	202
III. L'avis d'Averroès sur la question	203
A. La négation de la vision oculaire de Dieu s'impose selon la raison.....	203
B. L'interprétation vraie de la vision béatifique.....	205
1. La vision oculaire de Dieu s'entend de son intellection.....	205
2. La négation de la S. VI, 103 s'applique à la foule et aux théologiens	207
3. La vision de Dieu c'est l'intellect théorétique parvenu au terme de sa génération	213
4. L'au-delà, c'est l'intellect qui pense Dieu en transcendant les limites corporelles	221

CHAPITRE III : L'ADHÉSION CRITIQUE DE THOMAS D'AQUIN À LA DOCTRINE D'AVERRROÈS SUR LA VISION DE DIEU	229
I. La doctrine d'Averroès reprise et révisée par Thomas d'Aquin	232
A. Chez Thomas comme chez Averroès la vision de Dieu est intellectuelle	232
B. Les hommes en sont tous capables même si quelques-uns y parviennent.....	236
C. Une vision résultant du perfectionnement de l'intellect humain	242
D. Dieu est connu certes, mais pas par la forme d'un autre intelligible.....	249
E. Dieu n'est connu pleinement que dans l'au-delà	255
F. Un accroissement de savoir pour l'intellect chez les deux auteurs.....	256
1. Un accroissement contenu dans les limites de la perfection humaine	260
2. Même dans l'au-delà Dieu n'est pas dans l'absolu de son être.....	261
a. Première raison : le mode de connaissance de l'homme est fini	265
b. Deuxième raison : rien n'évolue dans l'éternité.....	269
III. Deux questions soulevées par la thèse de la vision de Dieu d'Averroès	270
A. Faut-il exclure le sens de la vision de Dieu ?	271
B. L'homme peut-il s'unir à Dieu autrement que par Dieu lui-même ?	274
CONCLUSION GÉNÉRALE	279
VOCABULAIRE DU <i>KAŠF</i> SUR LA VISION DE DIEU	287
BIBLIOGRAPHIE	296
INDEX NOMINUM ET RERUM	341

I. Symboles, sigles et abréviations

A. Symboles utilisés pour les annotations dans le texte

< >	Signale nos ajouts dans le texte de la traduction.
[]	Signale les ajouts du traducteur dans le texte original.
[...]	Indique qu'une partie du texte a été supprimée.
()	Signale une explication ou un commentaire personnel.

B. Périodiques

<i>AHDLMA</i>	<i>Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge</i>
<i>ASP</i>	<i>Arabic Sciences and Philosophy</i>
<i>BEO</i>	<i>Bulletin d'études orientales</i>
<i>FZPhTh</i>	<i>Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie</i>
<i>HTR</i>	<i>Havard Theological Review</i>
<i>JAOS</i>	<i>Journal of the American Oriental Society</i>
<i>LTP</i>	<i>Laval Théologique et Philosophique</i>
<i>LEP</i>	<i>Les études philosophiques</i>
<i>MUSJ</i>	<i>Mélanges de la Faculté orientale de l'Université Saint-Joseph de Beyrouth</i>
<i>REG</i>	<i>Revue des études grecques</i>
<i>REI</i>	<i>Revue des études islamiques</i>
<i>RHR</i>	<i>Revue de l'histoire des religions</i>
<i>RIDC</i>	<i>Revue international de droit comparé</i>
<i>RNS</i>	<i>Revue néo-scolastique</i>

<i>ROMM</i>	<i>Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée</i>
<i>RPL</i>	<i>Revue philosophique de Louvain</i>
<i>RSPT</i>	<i>Revue des sciences philosophiques et théologiques</i>
<i>RTAM</i>	<i>Revue de Théologie ancienne et médiévale</i>
<i>RT</i>	<i>Revue thomiste</i>
<i>SI</i>	<i>Studia islamica</i>
<i>SJRIH</i>	<i>Studies Jewish religious and intellectual history</i>
<i>RTPM</i>	<i>Recherches de Théologie et Philosophie médiévales</i>

C. Dictionnaires et encyclopédies

<i>DC</i>	<i>Dictionnaire du Coran</i> , sous la direction de Mohammad Ali Amir-Moezzi, Paris, Robert Lafont, 2007.
<i>DCT</i>	<i>Dictionnaire critique de théologie</i> , sous la direction de Jean-Yves Lacoste, Paris, Puf, 1998.
<i>DHI</i>	<i>Dictionnaire historique de l'Islam</i> de Dominique et Janine Sourdel, Paris, Puf, 1996.
<i>DR</i>	<i>Dictionnaire des religions</i> , sous la direction de Paul Poupard, Paris, Puf, coll. « Quadrige – Dicos poche », 2 volumes, 2007.
<i>DTC</i>	<i>Dictionnaire de théologie catholique</i> , sous la direction de Jean Michel Alfred Vacant <i>et al.</i> , Paris, Letouzey et Ané, 15 volumes, 1899-1950.
<i>EI²</i>	<i>Encyclopédie de l'Islam. Nouvelle édition établie avec le concours des principaux orientalistes</i> , Leyde, Brill – Paris, Maisonneuve, 12 volumes avec index, 1991-2007.
<i>EPU</i>	<i>Encyclopédie philosophique universelle</i> , sous la direction d'André Jacob, 4 volumes, 6 tomes, Paris, Puf, 1989-1991.
<i>ER</i>	<i>Encyclopédie des religions</i> , sous la direction de Frédéric Lenoir et Ysé Tardan-Masquelier, Paris, Bayard, 2 volumes, 1997.

VEP *Vocabulaire européen des philosophies*, sous la direction de Barbara Cassin, Paris, Seuil - Le Robert, 2004.

D. Ouvrages

1. Ouvrages d'Averroès (Ibn Rušd)

- Ca Must.* *Commentaire de l'Abrégé du Mustašfā.*
- Comp. Parv. nat.* *Compendia librorum Aristotelis qui Parva naturalia vocantur*
- Cma in De an.* *Tafsīr kitāb al-nafs*
(*Commentarium magnum in Aristotelis De Anima libros*)
- Cma in De Cael.* *Šarḥ al-samā' wa al-'ālam.*
(*Commentarium magnum in Aristotelis De Caelo et Mundo*)
- Cma in Met.* *Tafsīr mā ba'd at-ṭabī'a*
(*Commentarium magnum in Aristotelis libros Metaphysicorum*)
- Cme in De an.* *Talhīš kitāb al-nafs*
(*Commentarium medium in Aristotelis De Anima*)
- Cme in An. Pr.* *Talhīš kitāb al-qiyās*
(*Commentarium medium in Aristotelis Analytica Priora*)
- Cme in Cat.* *Talhīš kitāb al-maqūlāt*
(*Commentarium medium in Aristotelis Categorias*)
- Cme in De Int. =* *Talhīš kitāb al-'ibārah*
(*Commentaire moyen sur le De Interpretatione d'Aristote*)
- Cme in Poet.* *Talhīš kitāb al-Ši'r*
(*Commentaire moyen sur les Réfutations sophistiques d'Aristote*)
- Cme in Rhet.* *Talhīš kitāb al-ḥatābah*
(*Commentaire moyen sur la Rhétorique d'Aristote*)
- Cme in De Soph. =* *Talhīš kitāb al-safsāṭah*

	(<i>Commentaire moyen sur les Réfutations sophistiques d'Aristote</i>).
<i>Cme in Top =</i>	<i>Talhīs kitāb al-ğadal</i> (<i>Commentaire moyen sur les Topiques d'Aristote</i>)
<i>De an. beat.</i>	<i>Averroys De animae beatitudine</i>
<i>Destructio</i>	<i>Taḥāfut al-taḥāfut</i> (<i>Destructio destructionum philosophiae Algazelis</i>)
<i>Epit. Conj.</i>	<i>The Epistle on the Possibility of Conjunction with the Active Intellect</i>
<i>Epit. in Met.</i>	<i>Epitome in Aristotelis Metaphysicorum libros</i>
<i>Epit. in Phys.</i>	<i>Epitome in physicorum libros.</i>
<i>Faṣl</i>	<i>Kitāb faṣl al-maḡāl fī mā baīn al-šarī'a al-hikma min al-ittiṣāl</i>
<i>Kašf</i>	<i>Kitāb al-kašf 'an manāhiğ al-adilla fī 'aqā'id al-milla</i>
<i>Par. Rep.</i>	<i>Ğawāmi' siyāsat Aflātūn</i> (<i>Paraphrasis in libros de Republica Platonis</i>)

2. Œuvres de Platon (Aflātūn)

<i>Phédon</i>	<i>Phaidôn</i>
<i>La République</i>	<i>Politeía</i>
<i>Phèdre</i>	<i>Phaidros</i>
<i>Théétète</i>	<i>Theaitêtos</i>
<i>Timée</i>	<i>Timaios</i>

3. Œuvres d'Aristote (Aristū)

<i>Cat.</i>	<i>Katêgoriai</i> (<i>Liber Categoriae</i>)
<i>De int.</i>	<i>Peri hermênéias</i> (<i>Liber De interpretatione</i>)
<i>Top.</i>	<i>Topika</i> (<i>Liber Topicorum</i>)

<i>De Soph.</i>	<i>Sophistikoi élégchoi</i> (<i>Liber De Sophisticis elenchis</i>)
<i>De an.</i>	<i>Perì Psychês</i> (<i>Liber De anima</i>)
<i>De Sens.</i>	<i>Perí aisthêseôs kai aisthêtôn</i> (<i>Liber De Sensu et sensibilibus</i>)
<i>Mét.</i>	<i>Tá metà tà phusiká</i> (<i>Liber Metaphysica</i>)
<i>De Gen. an.</i>	<i>Péri zô'ôn genéseôs</i> (<i>Liber De Generatione animalium</i>)
<i>De Gen. et cor.</i>	<i>Péri geneseôs kai phthoras</i> (<i>Liber De Generatione et corruptione</i>)
<i>Phys.</i>	<i>Physica</i>
<i>De Cael.</i>	<i>Péri Ouranou</i> (<i>Liber De caelo et mundo</i>)
<i>Éth. Nic.</i>	<i>Êthika Nikomacheia</i>
<i>An. Pr.</i>	<i>Premiers anlaytiques</i> (<i>Liber sillogismi</i>)
<i>Anal. Sec.</i>	<i>Seconds anlaytiques</i> (<i>Liber demonstrationis</i>)
<i>Éth. Nic.</i>	<i>Êthika Nikomacheia</i>

4. Œuvres d'Alexandre d'Aphrodise (Alāskndar)

<i>De intel.</i>	<i>De intellectu</i>
<i>In De an.</i>	<i>In Aristotelis librum De anima commentarium</i>
<i>Lib. Mant.</i>	<i>De anima liber mantissa</i>

5. Œuvres de Thémistius

<i>Par. Met.</i>	<i>Paraphrase de la Métaphysique d'Aristote (Livre lamba)</i>
------------------	---

6. Œuvres d'Abū Naşr (al-Fārābī)

<i>Al-sa'āda</i>	<i>Kitāb taḥşīl al-sa'āda</i>
<i>Al-milla</i>	<i>al-milla</i>
<i>Mabādi'</i>	<i>Kitāb mabādi' Arā' ahl al-madīna al-fāḍila</i>
<i>Al-'aql</i>	<i>Risāla fī-l-'aql</i>
<i>Al-siyāsāt</i>	<i>Kitāb al-siyāsāt al-madaniyya</i>

7. Œuvres d'Abū 'Alī (Ibn Sīnā)

<i>Al-ḥudūd</i>	<i>Risāla fī al-ḥudūd</i>
<i>Al-işārāt</i>	<i>Kitāb al-'işārāt wa l-tanbīhāt</i>
<i>Al-mabdā'</i>	<i>Kitāb al-mabdā' wa l-ma'ād</i>
<i>Al-şifā'</i>	<i>Kitāb al-şifā'</i>
<i>Danèsh</i>	<i>Danèsh-Nāma</i>

8. Œuvres Abū l-Ma'ālī (al-Ġuwaynī)

<i>Al-irşād</i>	<i>Kitāb al-irşād ila qawāṭi' al-adillah fī uşūl al-i'tiqād</i>
-----------------	---

9. Œuvres d'Abū Ḥāmid (al-Ġazālī)

<i>Al-munqid</i>	<i>Al-munqid min al-dalāl</i>
<i>Qawā'id</i>	<i>Kitāb qawā'id al-'aqā'id</i>
<i>Al-'ilm</i>	<i>Kitāb al-'ilm</i>
<i>Al-iqtişād</i>	<i>Al-iqtişād fī l-i'tiqād</i>
<i>Al-madmūn</i>	<i>Al-madmūn bi-hi 'alā ghayri ahli-hi</i>
<i>Tahāfut</i>	<i>Tahāfut al-falāsifa</i>

10. Œuvres d'Abū Bakr (Ibn aş-Şā'ig ou Ibn Bāġġa)

<i>Al-mutawaḥḥid</i>	<i>Kitāb tadbīr al-mutawaḥḥid</i>
<i>Ittişāl =</i>	<i>Ittişāl al-'aql bi-al-insān</i>
<i>al-wadā'</i>	<i>Risāla al-wadā'</i>

11. Œuvres de Thomas d'Aquin (Sancti thomae Aquinatis)*Contr. gent.**Summa contra gentiles**De unit.**De unitate intellectus contra averroistas**In De an.**In Aristotelis librum de Anima commentarium**In Met.**In Metaphysicam Aristotelis commentaria**Sum. theol.**Summa theologiae**In Sent.**Commentum in quattuor libros Sententiarum magistri Petri Lombardi*

II. Les références

A. Références coraniques

Le Coran VI, 103 se lit : Sourate 6, verset 103.

Le Coran LXXV, 22-23 se lit : Sourate 75, les versets 22 à 23.

B. Références bibliques

Ps 10, 8 se lit : Psaume 10, verset 8.

C. Références aux ouvrages d'Averroès

- *Cma in Met.*, III, c. 36, traduction par Alain de Libera, p. 149. Lire : *Grand commentaire sur la Métaphysique d'Aristote*, livre troisième, commentaire 36, page 149 pour la traduction française d'Alain de Libera à partir de l'édition latine de Stuart Crawford.
- *Destructio*, I, 271, traduction par Taïeb Meriane, p. 87 se lit : *Destructio*, première question, les pages 271 de l'édition arabe établie par Maurice Bouyges et 87 de la traduction française utilisée de Taïeb Mariane.
- *Destructio*, I-II, 532, traduction par Taïeb Meriane, p. 457. Lire: Première question de la deuxième partie consacrée aux sciences naturelles, les pages 532 de l'édition arabe établie par Maurice Bouyges et 457 de la traduction française utilisée de Taïeb Mariane.
- *Faṣl*, § 12, traduction par Marc Geoffroy, p. 113. Lire : *Faṣl*, paragraphe 12 de l'édition arabe de l'édition arabe de Georges Hourani, page 113 pour la traduction française utilisée de Marc Geoffroy.
- *Kaṣf*, I, 29, traduction par Abdelmajid el Ghannouchi, p. 107. Lire : *Kaṣf*, chapitre premier, les pages 29 de l'édition arabe établie par Joseph Müller et 107 de la traduction française utilisée d'Abdelmajid el Ghannouchi.

D. Références aux ouvrages des philosophes médiévaux musulmans

- Avicenne, *al-šifā'*, II, 8, 7, § 368, traduction par Georges Anawati, p. 105. Lire : Avicenne, *al-šifā'*, tome 2, Livre huitième, chapitre septième, paragraphe 368, page 105 de la traduction française de Georges Anawati réalisée à partir de l'édition arabe
- Fārābī, *al-Sa'āda*, I, 3, traduction par Olivier Sedeyn et Nassim Lévy, p. 18. Lire : Fārābī, *al-Sa'āda*, chapitre I, paragraphe 3 de l'édition arabe de Jafar Al-Yasin, page 18 de la traduction française utilisée d'Olivier Sedeyn et Nassim Lévy.

E. Références aux ouvrages des théologiens musulmans

- Ğuwaynī, *Iršad*, VIII, 2, traduction par Jean-Dominique Luciani, p. 88. Lire : Ğuwaynī, *Iršad*, huitième chapitre, deuxième section, page 88 de la traduction française de Jean-Dominique Luciani.
- Ğazālī, *Tahāfut al-tahāfut*, VIII, 400, traduction par Taïeb Meriane, 359. Lire : Ğazālī, *Tahāfut al-tahāfut*, question huitième, les pages 400 de l'édition arabe établi par Maurice Bouyges dans la collection Bibliotheca arabica Scholasticorum et 359 de la traduction française de Taïeb Meriane utilisée.

F. Références aux ouvrages de Thomas d'Aquin

- *Sum. theol.*, I, q. 2, a. 1, sol. 3. Lire : *Somme théologique*, Première partie, question 2, article 1, solution 3.
- *In IV Sent.*, d. 49, q. 2, a. 1, sol. Lire : *Commentaire sur le livre quatrième des Sentences de Pierre Lombard*, distinction 49, question 2, article 1, solution.
- *In Mét.*, III, c. 4. Lire : *Commentaire sur la Métaphysique d'Aristote*, troisième livre, commentaire 4.
- *Contr. gent.*, III, XXXVIII. Lire : *Somme contre les gentils*, troisième livre, chapitre trente-huitième.

INTRODUCTION GÉNÉRALE

<Le discours de> la Loi religieuse < sur la vision oculaire de Dieu dans l'au-delà > devint ambiguë au moment où les Mu'tazilites pensèrent écarter de Dieu la corporéité et se virent obligés d'exposer cette doctrine à tous les fidèles soumis à l'obligation légale.

Kašf, p. 180-181.

À l'époque d'Averroès², la question se pose de savoir « s'il est ou sera possible aux hommes de voir Dieu de leurs yeux »³ après la mort. Ce débat entre intellectuels musulmans, qui agite les milieux des théologiens dans l'Andalousie de l'époque de l'auteur du *Kašf*⁴, part des propos contradictoires du *Coran* sur le sujet. En effet, à la Sourate LXXV, les versets ('āyāt) 22 à 23, il est dit qu'au jour de la résurrection (*al-qiyāma*), les hommes verront Dieu⁵. Ce que nie la Sourate VI, verset 103, qui affirme plutôt que « les regards ne peuvent L'atteindre »⁶. Ainsi, comme le note Roger Arnaldez⁷, la révélation ne donne pas de « réponse clairement explicite »⁸ sur la vision

² C'est le nom latinisé du philosophe arabo-musulman Abū l-Walīd Muḥammad ibn Aḥmad ibn Rušd de Cordoue, en Espagne.

³ Gimaret (Daniel), « Ru'yāt Allah », in *EP*, 8, p. 669.

⁴ Sur les querelles entre les écoles en Andalousie à l'époque médiévale, voir : Turki (Abdel Magid), *Théologiens et juristes de l'Espagne musulmane. Aspects polémiques*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1982. Pour une connaissance plus élargie des controverses doctrinales entre théologiens, consulter : Gardet (Louis), *Les grands problèmes de la théologie musulmane. Essai de théologie comparée*, Paris, Vrin, coll. « Études musulmanes », n° IX, 1967 ; Jomier (Jacques), *Les grands thèmes du Coran*, Paris, Centurion, 1978.

⁵ *Wuḡūh-un yawma 'id-in nāḍirah 'ilā rabbihā nāzirat-un*.

⁶ *Lā tudrikuhu l-'abṣāru*, traduction française de Jacques Berque.

⁷ Arnaldez (Roger), « La théologie (*kalām*) et la philosophie (*falsafa*) en Islam », in *Communio*, XVI, 5-6, septembre-décembre 1991, p. 105.

⁸ *Ibid.*

oculaire de Dieu dans l'au-delà⁹, puisqu'elle affirme à ce sujet une chose et son contraire, faisant alors de la *ru'ya Allāh* un lieu de questionnement. Ainsi, pas de position tranchée ni de réponse toute faite dans *Le Coran* à la question posée. Un silence qui laisse la porte ouverte à la spéculation (*naẓar*) et au débat (*ğadal*).

« Les premiers adeptes de l'Islām [...] furent de très bonne heure dans la nécessité de prendre position »¹⁰, signale Ignac Goldziher. Reste que les efforts isolés des différentes écoles théologiques dans ce sens ont abouti aux « vues les plus contradictoires »¹¹ dont l'« orthodoxie < était de toute évidence > discutable »¹². Des positions divergentes qu'Averroès interroge dans le *Kašf*, ouvrage consacré à l'examen des dogmes religieux diversement interprétés à son époque. « Les problèmes <qu'il y aborde> sont <connus de tous et> déjà nettement posés »¹³. Celui qui nous occupe, à savoir le débat entre théologiens sur la vision oculaire de Dieu dans l'au-delà, demeure non résolu ; les plus doctes parmi les croyants n'étant pas parvenus à s'accorder. Dans le cas d'espèce, pour de tels sujets dont il n'est pas possible d'établir « de façon certaine qu'il y a consensus »¹⁴, la Loi religieuse dispose que le

⁹ Sur la vie dans l'au-delà et les fins dernières de l'homme selon le *Coran*, se référer aux travaux suivants : El-Şaleh (Şoubhī), *La vie future selon le Coran*, Paris, Vrin, coll. « Études musulmanes », n° XIII, 1986. 2007 ; Guiraud (Morgan) « Résurrection », in *DC*, 747-749 ; Id., « Mort », in *DC*, 570-576.

¹⁰ Goldziher (Ignac), *Le dogme et la loi de l'islam. Histoire du développement dogmatique et juridique de la religion musulmane*, traduction de Felix Arin, Paris, Geuthner, 1920, p. 63.

¹¹ El Ghannouchi (Abdelmajid), « L'interprétation de l'Écriture sainte et la démonstration des dogmes religieux selon Averroès », in Averroès, *Kašf*, traduction par Abdelmajid el Gannouchi, p. 74. Un tel désaccord entre les écoles, dit Josef Van Ess, *Prémices de la théologie musulmane*, Paris, Albin Michel, coll. « Chaire de l'I.M.A. », 2002, p. 26, ne pouvait apparaître que « comme un scandale », étant entendu que la théologie se fixe pour objectif d'aider les hommes à acquérir l'intelligence parfaite des « vérités éternelles » contenues dans la révélation. Dès lors, le fait que les théologiens, que la foule et le pouvoir tiennent pour les garants de l'orthodoxie, aient des avis partagés sur le sujet ne pouvait qu'interroger, poussant les esprits épris de certitude à un effort personnel de réflexion (*iğtihād*).

¹² Blachère (Régis), *Le Coran*, Paris, Puf, coll. « Que sais-je ? », n° 1245, 1977⁵, p. 77.

¹³ Gardet (Louis) et Anawati (Georges), *Introduction à la théologie musulmane. Essai de théologie comparée*, Paris, Vrin, coll. « Études de philosophie médiévale », n° XXXVII, 2013, p. 67.

¹⁴ Averroès, *Faṣl*, § 24, traduction par Alain de Libera, p. 123. Averroès, *Faṣl*, § 25, traduction de Alain de Libera, p. 123, va même plus loin en soutenant qu'« on ne peut établir de façon certaine l'existence d'un consensus sur des questions théoriques comme on le peut pour des questions pratiques », au point que l'accusation d'infidélité (*kafr*) porté contre ceux qui pratiquent l'examen rationnel est toujours discutable. Ce que veut dire Averroès, selon le commentaire de Marc Geoffroy, *ibid.*, p. 194, note 61, c'est que, « on ne peut établir que tous les hommes faisant autorité en matière de dogme à une époque donnée – à commencer par la

croyant s'efforce par lui-même, dans la mesure du possible, à connaître la vérité, en se formant par le raisonnement « sa propre opinion »¹⁵. Tout croyant y est autorisé, dit Averroès, à condition qu'il « rassemble les conditions [légales] habilitant à pratiquer l'effort interprétatif, c'est-à-dire la connaissance des Sources [du Droit] <*al-usūl*>, et la connaissance des procédures de déduction à partir de ces Sources au moyen du raisonnement analogique <*al-qiyās*> »¹⁶. Pour tous ceux qui satisfont à ces conditions, il est donc tout à fait légal et obligatoire, selon *Le Coran*, de recourir à l'examen rationnel, en vue de connaître la vérité, là où « les discours <opposés des théologiens> [...] suscitent le doute »¹⁷. Ainsi, en cas d'absence totale de consensus, « l'obligation légale (*al-wağib*)¹⁸ de chaque homme est de tenir pour la conclusion à

période des débuts de l'islam – n'ont pas gardé pour eux-mêmes certaines interprétations qu'ils assumaient effectivement, mais qu'ils pensaient relever du « caché » et ne devoir pas être divulguées, il subsiste toujours une présomption de rupture de consensus, puisque une autorité pu être en désaccord sur un point d'interprétation, sans cependant l'afficher ». Averroès s'appuie sur cet argument pour « réfuter le caractère contraignant <de tout consensus> et soustraire ainsi à la définition de l'infidèle celui qui rompt le Consensus à propos de cette sorte de questions » (*ibid.*, p. 194, note 59). Sur ces entrefaits, on ne saurait donc, d'après Averroès, « taxer d'infidélité la rupture de l'*ijmā'* en matière théorique, puisque aucun consensus n'est historiquement accessible ni, de ce fait, concevable », cf. Alain de Libera, « Introduction » au *Faṣl*, p. 27. C'est aussi l'avis des Ḥārīğites et des Mu'tazilites qui soutiennent que « l'*ijma* (consensus de la communauté) [...] n'est pas nécessairement infaillible, au contraire de ce qu'affirmaient les "gens du *hadīth* et de la *Sunna*" », cf. Louis Gardet et Georges Anawati, *op. cit.*, p. 50). C'est ce qu'affirme le mu'tazilite Abū Ishāq al-Nazzām de Baṣrah quand il déclare : « Quant à démontrer la validité légale de l'*idjma'* par voie rationnelle, cela est impossible » (cité par Marie Bernand, « *Idjma'* », in *EP*, 1990, p. 1049). Pour Averroès, sur le plan de la logique, ainsi que l'explique Ali Benmakhlouf, *Averroès*, Paris, Perrin, coll. « Tempus-philos », n° 287, 2009, p. 215, le consensus est du même genre que « les prémisses dialectiques, [...] < en ce qu'on a affaire soit à > des prémisses communément partagées, soit entre savants seuls, soit entre savants et le commun des hommes ». Sa valeur n'est donc jamais certaine, mais seulement probable. Elle « l'infaillibilité <supposée, et non point garantie > de la communauté musulmane prise dans son ensemble », cf. Maurice-Ruben Hayoun et Alain de Libera, *Averroès et l'averroïsme*, Paris, Puf, coll. « Que sais-je ? », n° 2631, 1991, p. 40. On évoque à ce propos un hadīth attribué au prophète, qui affirme que sa « communauté [...] ne saurait se mettre d'accord sur une erreur », cf. Chikh Bouamrane, « Le droit musulman et son évolution », in *Panorama de la pensée islamique*, Paris, Sindbad, 85-96, p. 87. Et même après avoir dit cela, il reste que l'obligation du fidèle, selon le *Coran*, cf. Ġazālī, *al-'Ilm*, traduction de Jean Gouraud, p. 127, est d'adhérer à ce qui est vrai, « en jugeant conformément à la vérité qui lui est apparue » à la suite de son effort intellectuel d'interprétation, et non de donner son assentiment à quelque opinion commune que ce soit.

¹⁵ Macdonald (Ducan), « *Idjtiḥād* », *op. cit.*, p. 1052.

¹⁶ Averroès, *Faṣl*, § 35, traduction par Marc Geoffroy, p. 137.

¹⁷ Averroès, *CmMet*, Livre Bêta (Bā'), traduction de Laurence Bauloye, p. 187-188.

¹⁸ Ce terme est utilisé comme synonyme de *fard* pour désigner une « obligation ou devoir religieux dont dont la négligence sera punie et l'accomplissement, récompensé », cf. Theodorus

laquelle l'aura conduit son propre examen (*iğthad*¹⁹) »²⁰. Averroès, qui le rappelle dans le *Kašf*, apporte, contre les théologiens traditionalistes fermés à toute

Juynboll, « Farḍ », in *EP*, 2, p. 809. Toutefois, au sens strict du terme, *wāğib* s'applique aux devoirs religieux « dont le caractère religieux a été déduit par le raisonnement » (*ibid.*), tandis le terme *farḍ* fait plutôt référence « aux devoirs religieux explicitement mentionnés dans les textes (*Kur'ān* et *Sunna*) ou fondés sur l'*idjma'* » (*ibid.*).

¹⁹ « Littéralement « fait de se donner de la peine », est en droit islamique, le terme technique pour indiquer, d'abord, l'usage du raisonnement individuel, et ensuite, et dans, et dans un sens plus restreint, l'utilisation de la méthode du raisonnement par analogie (*kiyas*) », cf. Ducan Macdonald, « *Iđjthāh* », in *EP*, 3, p. 1052. Signalons au passage que d'après la même Loi, il est admis qu'« un musulman change d'école », cf. Lamand (Francis), « La Sharī'a ou la loi islamique », in *Islam, civilisation et sociétés*, sous la direction de Paul Balta, [s.l.], Le Rocher, 55-69, 1991, p. 59. On peut aussi ne pas en faire partie du tout. La seule obligation, c'est d'adhérer à la vérité.

²⁰ Averroès, *Kašf*, IV, 57, traduction Abdelmajid el Ghannouchi, p. 157. En effet, comme l'expliquent Tjitze de Boer et Hans Daiber, « Nazar », in *EP*, 7, 1052-1054, p. 1053, lorsque l'existence d'un consensus doctrinal est établi sur une question donnée, on est tenu de le suivre. On peut et ne doit alors en aucune manière y déroger. La Loi reconnaît à cet effet « deux types d'*idjma'* : l'un constitué par l'unanimité des juristes musulmans mais aussi du peuple sur des sujets tels que la prière (*salat*), l'aumône (*zakat*), etc., et l'autre formé des *mujdahidun* seuls ». Dans les deux cas, le consensus est à prendre en compte. Cela dit, « c'est seulement quand il n'y a pas d'accord que la recherche est < à la fois > nécessaire » et justifié, cf. Chikh Bouamrane, « Le droit musulman et son évolution », *op. cit.*, p. 87. Le cas échéant, on s'efforcera par soi-même, et seulement dans le cas où l'existence d'un consensus n'est pas établi, de se faire sa propre opinion sur la question controversée. C'est ce que dispose le droit (*fiqh*), lequel « indique aux fidèles non pas ce qu'ils doivent croire, mais la façon dont ils doivent croire », écrit Paul Balta, « Les sunnites », in *L'état des religions dans le monde*, Paris, La découverte – Le Cerf, 1987, 151-155, p. 152. Sur cette obligation de suivre le consensus doctrinal en matière d'interprétation, lorsqu'il existe, voir l'article de Hocine Benkheira, « L'élaboration du droit. Les subtilités de l'"ijtihād" », in *Le Point référence*, nov.-déc. 2015, 44-45, p. 45. Pour ce qui du recours à l'examen personnel des versets coraniques, il est établi dans le *Faṣl*, par de nombreux versets coraniques, que « le droit d'interprétation des textes scripturaires que défend Averroès, est explicitement énoncé dans l'Écriture ; par conséquent, on peut en user sans crainte, mieux encore, les hommes de démonstration y sont vivement invités » (Abdelmajid el Ghannouchi, « L'interprétation de l'Écriture Sainte et la démonstration des dogmes religieux selon Averroès », *op. cit.*, p. 20) ; cf également *Faṣl*, § 3 : « Que la Révélation nous appelle à réfléchir sur les étants en faisant usage de la raison, et exige de nous que nous les connaissions par ce moyen, voilà qui appert à l'évidence dans les versets du Livre de Dieu – béni et exalté Soit-Il. En témoigne, par exemple l'énoncé divin : « Réfléchissez donc, ô vous qui êtes doués de clairvoyance » < S. 7, 185 >, qui est une énonciation univoque du caractère obligatoire de l'usage du syllogisme rationnel, ou du syllogisme rationnel et juridique tout à la fois ; ou par exemple l'énoncé divin : « Que n'examinent-ils le royaume des cieux et de la terre et toutes les choses que Dieu a créées » < S. 59, 2 >, encouragent de manière univoque à l'examen rationnel de tous les étants. Dieu – exalté soi-Il – a enseigné que parmi ceux qu'Il a distingués et honorés en leur conférant cette science fut Abraham – sur lui soit la paix. Il dit en effet : « Ainsi fîmes-Nous voir à Abraham le royaume des cieux et de la terre » < S. 6, 75 >, etc., jusqu'à la fin du verset ; ou encore : « [...] N'ont-ils point examiné les chameaux, comment ils ont été créés ? Et le ciel, comment il a été élevé ? » < *Le Coran* LXXXVIII, 17-18 > ; ou encore : « [...] et qui méditent

spéculation, la preuve légale de la légitimité de l'examen rationnel des dogmes religieux auquel il se consacre dans cet ouvrage, qui est notre texte principal. Contrairement à l'opinion erronée de ces « littéralistes bornés <hašwiyya> »²¹, ainsi qu'il qualifie les traditionnalistes, *Le Coran* encourage une telle démarche plutôt qu'elle ne l'interdit. Dans « maints versets »²², souligne-t-il en effet, la révélation appelle les hommes à faire « usage de la raison »²³. Et d'après al-Subkī, repris par Averroès, « selon une tradition remontant au Prophète, <celui qui s'emploie à connaître la vérité devrait> recevoir une récompense, même si sa décision était erronée, et une double récompense si elle était exacte »²⁴.

Pour Averroès, face aux positions contradictoires défendues par les théologiens au sujet de la vision oculaire de Dieu dans l'au-delà, il est évident que le besoin de connaître la vérité à ce sujet, d'une manière absolument certaine, par une science « qui ne soulève pas l'ombre d'un doute chez les savants en cette matière »²⁵, s'impose. Il est en effet clair, de son point de vue, que les opinions contradictoires formulées par les théologiens à ce propos ne sont pas « en accord avec la vérité <ḥaqq> »²⁶ à connaître. Elles sont toutes fausses, parce que toutes ont été contredites. Ce qui est impossible à l'égard d'une opinion vraie. Tel est en effet le critère de la vérité selon Averroès, qui écrit dans le *Tahāfut*, qu'« il n'existe aucune démonstration qui puisse réfuter ce qui est connu avec certitude et (reconnu) universellement (comme vrai). (Mais) ce qui peut être réfuté par une (véritable) démonstration, n'est que supposé vrai, mais non réellement vrai »²⁷. Ce qui signifie aussi que dans le domaine des « sciences théorétiques »²⁸, dont fait partie la théologie spéculative, la vérité n'est connue que des hommes d'une science certaine, qui connaissent les objets pensés « d'une manière conforme aux conditions requises par la démonstration »²⁹. Les

sur la création des cieux et de la terre » <*Le Coran* III, 191> ; ou d'autres innombrables versets encore. »

²¹ Averroès, *Faṣl*, § 7, traduction par Marc Geoffroy, p. 109.

²² *Ibid.*, § 3, p. 105.

²³ *Ibid.*

²⁴ Cité par *Ibid.*, p. 1052.

²⁵ *Ibid.*, § 11, p. 113.

²⁶ *Ibid.*, § 12, p. 113.

²⁷ Averroès, *Destructio*, I, 1, 15, traduction par Taïeb Meriane, p. 92.

²⁸ *Id.*, *Faṣl*, § 12, traduction par Marc Geoffroy, p. 113.

²⁹ *Ibid.*, § 12, p. 113.

théologiens, qui « affirment et infirment la [...] même chose <au même moment> »³⁰, sont d'emblée exclus de cette catégorie. Ce sont des dialecticiens (*aḥl al-ḡadal*)³¹ et non des « hommes de la science <*ḡayr aḥl al-'ilm*> », qui est connaissance absolument certaine des choses. Ils ne pratiquent pas la démonstration, la seule qui « assure la connaissance de la vérité <*ma'rifa al-ḥaqq*> »³² en matière de spéculation rationnelle ; permettant de « connaître vraiment Dieu »³³ et les autres objets non sensibles. Les « gens de démonstration <*aḥl al-burḥān*> »³⁴ possédant cette science certaine des choses, du fait de la manière dont il procède en matière spéculative, c'est-à-dire par « l'épèce de syllogisme <*al-qiyās*> la plus parfaite »³⁵, ce sont les philosophes (*falāsifa*). Ils connaissent toutes choses comme elles doivent être connues, les examinant « complètement et soigneusement »³⁶, pour reprendre une formule d'al-Fārābī. Ils sont parmi les hommes, selon la distinction que les théologiens font entre les sages et les ignorants, « ceux qui voient la vérité en tant que telle »³⁷. De cela, il découle, selon l'opinion d'Averroès, ainsi que le souligne Alain de Libera, que « tout problème dialectique a une solution philosophique »³⁸, en ce qu'« il existe <toujours> une alternative philosophique démonstrative à toute formulation théologique dialectique <fausse> »³⁹.

C'est donc aux philosophes, dont il ne faut point « interdire la lecture des ouvrages à ceux qui en sont aptes »⁴⁰, contrairement à ce que recommandent les théologiens de la cour à la dynastie almohade au pouvoir à l'époque d'Averroès, qu'il faut interroger pour la question qui nous occupe, ainsi que sur les autres questions, qui sont objets de querelle entre les *mutakallimūn*. En effet, la philosophie, en tant que science, a pour objet les « premiers principes rationnels »⁴¹ sous lesquels tombent tous les cas particuliers, objet des différentes sciences spéculatives. C'est pourquoi

³⁰ Averroès, *Cma Met*, Livre Bêta (Bā'), traduction par Laurence Bauloye, p. 187

³¹ *Id.*, *Faṣl*, § 37, traduction par Marc Geoffroy, p. 139.

³² *Ibid.*

³³ *Ibid.*, § 13, p. 115.

³⁴ *Ibid.*, § 37, p. 139.

³⁵ *Ibid.*, § 4, p. 107.

³⁶ Fārābī, *al-Sa'āda*, traduction par Olivier Sedeyn et Nassim Lévy, p. 78.

³⁷ Ḡazālī, *Tahāfut*, Introduction, traduction par Hassan Boutaleb, p. 6.

³⁸ De Libera (Alain), « Introduction » à Averroès, in *Cma in De an.*, traduction par Alain de Libera, p. 49.

³⁹ *Ibid.*, p. 40.

⁴⁰ Averroès, *Faṣl*, § 15, traduction par Marc Geoffroy, p. 115.

⁴¹ *Ibid.*, § 37, p. 139.

Averroès la qualifie de « science des sciences »⁴². Nul doute donc qu'en s'appuyant sur leurs écrits, on appréhendera comme il convient le dogme de la vision oculaire de Dieu dans l'au-delà, car toute « croyance <absolument certaine> [...] provient de la démonstration »⁴³. Les théologiens, pas plus que les hommes du commun, qui « croient en Lui sans le biais de la démonstration »⁴⁴ ne possède pas cette parfaite connaissance de Dieu dont la vision oculaire dans l'au-delà est discutée. Ainsi, on n'a pas d'autres choix que de recourir aux philosophes pour trancher ce débat, tant il est vrai, souligne Averroès dans le *Tahāfut*, que « s'il y a [...] désaccord <sur quelque sujet que ce soit>, cela revient uniquement, pour l'examiner, à une intelligence supérieure »⁴⁵. Ce qui est le cas du philosophe par rapport aux autres hommes.

Etant donné qu'en chaque domaine, les individus se situent à des degrés différents de perfection, s'il faut recourir aux philosophes, ce serait à celui d'entre eux qui est « le plus parfait »⁴⁶, à savoir Aristote. Ce dernier occupe le premier rang parmi ceux qu'Averroès qualifie dans le *Tahāfut al-tahāfut* de « sages parmi les philosophes »⁴⁷, du fait que, selon notre auteur, sa « philosophie [...] se réfère comme aucune autre science à la théorie de la démonstration »⁴⁸. Raison pour laquelle, note Averroès, il a été « le point de référence de tous les sages ultérieurs »⁴⁹ venus après, qu'il s'agisse d'al-Fārābī ou d'Ibn Sīnā en terre d'islam. C'est cet Aristote, qui « commande <chez notre auteur> le déchiffrement des Écritures »⁵⁰ qu'une bonne

⁴² *Ibid.*, § 12, p. 113.

⁴³ *Ibid.*, § 28, p. 127.

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ *Id.*, *Destructio*, I, 15, traduction par Taïeb Meriane, p. 92.

⁴⁶ *Id.*, *Faṣl*, § 4, traduction par Marc Geoffroy, p. 107.

⁴⁷ *Id.*, *Destructio*, Les sciences naturelles, I, 526, traduction par Taïeb Meriane à partir du texte arabe établi par Maurice Bouyges, p. 453.

⁴⁸ Rudolph (Ulrich), *op. cit.*, p. 92. On se demande si les arabes auraient pu penser autrement d'Aristote, puisque, d'après Ibrahim Madkour, *L'Organon d'Aristote dans le monde arabe. Ses traductions, son étude et ses applications*, Paris, Vrin, coll. « Études musulmanes », n° X, 1968, p. 5. C'est le « seul logicien » que les arabes aient connu.

⁴⁹ Averroès, *De an. beat.*, I, § 1, traduction par Ali Benmakhlouf et Carlos Steel, p. 200.

⁵⁰ Ce qui, aux yeux d'Averroès, est tout à fait conforme à la Loi. Aristote n'est certes pas musulman. Toutefois, la démonstration, qui est la voie par laquelle la révélation appelle les doctes à connaître Dieu, est celle qu'il suit. Lire la révélation avec les lunettes d'Aristote est aussi obligatoire de par la Loi révélée que « l'activité désignée sous ce nom [de philosophie] » (*Faṣl*, § 2, traduction par Marc Geoffroy, p. 105) qui utilise « l'espèce de syllogisme la plus parfaite, que l'on appelle "démonstration" » (*Faṣl*, § 4), et dont l'étude « en a déjà été effectuée le plus parfaitement qui soit » (*Ibid.*, § 9, p. 111) par ce philosophe grec. Cette obligation qui incombe selon la Loi révélée aux doctes, lesquels doivent au préalable, pour une juste

interprétation ne doit point contredire, à tous égards, dans ce qu'elles affirment. Ce qu'on ne risque certainement pas avec Aristote, en qui Averroès voit « avant tout [...] le logicien de la démonstration rigoureuse »⁵¹, lequel est parvenu par ce moyen à des « conclusions infaillibles sur la totalité de l'être »⁵². Cet Aristote, Averroès le connaît parfaitement, pour avoir commenté l'ensemble de ses œuvres à la demande du calife almohade abū Ya'qūb Yūsuf, auprès duquel il fut introduit par Ibn Ṭufayl⁵³, médecin du calife et personnage influent à la cour à son époque.

Si Averroès choisi de partir de la philosophie pour trancher les controverses théologiques nées des interprétations différentes du texte sacré, c'est aussi parce que d'après lui, le rapport la révélation, qui préfère le langage plus concret et plus accessible des images au discours intellectuel abstrait, et la philosophie, qui considère spéculativement, sous le rapport de la vérité démonstrative, les choses en elles-mêmes, c'est-à-dire dans leur existence réelle, est de l'ordre du signifiant (*lafz*), à savoir le symbole, et du signifié (*ma'nā*), c'est-à-dire ce dont il est le symbole⁵⁴. Les

interprétation de l'Écriture, acquérir, par « l'étude de la philosophie et des sciences de la logique » (*Ibid.*, § 1), « les outils par lesquels on peut réfléchir sur les étants » (*Ibid.*) et sans lesquels « nous n'atteindrons <jamais> notre but, <à savoir> connaître <la vérité de toute chose> » (*Ibid.*, § 11, p. 111), est tel que, dit Averroès, si Aristote ne s'était penché avant nous sur la question, « si aucun de ceux qui nous ont précédés ne s'était livré à une recherche sur le syllogisme rationnel et ses espèces, ce serait une obligation pour nous, <selon la Loi révélée> que d'inaugurer cette recherche, et pour le chercheur à venir de s'appuyer sur le chercheur passé » (*Ibid.*, § 8, p. 109), comme le fait précisément Averroès à qui on ne peut faire aucun reproche, tant selon la raison que la Loi, à moins de faire partie, selon l'auteur du « petit nombre des littéralistes bornés » (*Ibid.*, § 7, p. 109) que sont les Ḥašwiyya, puisque, signale Averroès, « la majorité [des savants] de notre religion reconnaissent la validité du syllogisme rationnel » (*Ibid.*). Ainsi, poursuit Averroès, « si d'autres que nous ont déjà procédé à quelque recherche en cette matière, il est évident que nous avons l'obligation, pour ce vers quoi nous nous acheminons, de recourir à ce qu'en ont dit ceux qui nous ont précédés. Il importe peu que ceux-ci soient ou non de notre religion » (*Ibid.*, § 9, p. 109-111) Au sujet d'Aristote, Averroès déclare dans le *Tahāfut al-tahāfut*, livre I, dissert. III, traduction par 'Abdurrahmān Badawī, *Histoire de la philosophie en islam, tome 2. Les philosophes purs, op. cit.*, p. 762-763 : « La doctrine d'Aristote est la souveraine vérité ; car son intelligence a été la limite de l'intelligence humaine, de sorte qu'on peut dire de lui à bon droit qu'il nous a été donné par la Providence pour nous apprendre ce qu'il est possible de savoir ».

⁵¹ Arnaldez (Roger), « Ibn Ruṣḥd », in *EP*, 3, 1990, p. 935.

⁵² Rudolph (Ulrich), *La philosophie islamique. Des commencements à nos jours*, traduction par Veronique Decaix, Paris, Vrin, 2014, p. 97.

⁵³ Cf. À ce sujet Urvoy (Dominique), *Averroès. Les ambitions d'un intellectuel musulman*, Paris, Flammarion, coll. « Grandes Biographies », 1998, p. 86-91: « Ibn Tufayl, collègue et mentor ».

⁵⁴ Voir à ce sujet, Leaman (Olivier), *Averroes and his philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 1988, 144-160 : « Philosophy and *Sharī'a* ». Une thèse de la relation entre la révélation et la théologie, qui est de l'ordre du signifiant et du signifié, se retrouve déjà chez al-Fārābī, *al-*

deux discours s'accordent. Il s'agit de « deux expressions différentes d'une seule et même vérité »⁵⁵. La philosophie, qui est par nature spéculative, « présente la vérité comme à nu »⁵⁶, étant « connaissance [...] <de la chose> en elle-même »⁵⁷. La révélation en parle au contraire en employant des « symboles [...] pour représenter ces idées [...] qui ne se découvrent qu'aux gens de démonstration »⁵⁸. « Elle imite les intelligibles par ce qui leur ressemble dans le sensible »⁵⁹, disait déjà Fārābī. C'est cette relation « du symbole et du symbolisé »⁶⁰, qui existe entre la révélation et la philosophie, qui est au cœur de la théologie philosophique du *Kaṣf*, fondée sur une exégèse concordiste dont le *Faṣl* définit les contours. Ainsi, pour Averroès, en tant

Sa'āda, IV, § 55, traduction par Olivier Sedeyn et Nassim Lévy, 84-85 : « Selon les Anciens, la religion est une imitation de la philosophie. L'une et l'autre comprennent les mêmes sujets et l'une et l'autre donnent une explication des principes ultimes des êtres. Car l'une et l'autre donnent la connaissance du premier principe et de la cause des êtres, et l'une et l'autre donnent une explication de la fin ultime à laquelle l'homme est destiné – à savoir, le bonheur suprême – et de la fin ultime de chacun de ces autres êtres. Là où la philosophie donne une explication fondée sur la saisie intellectuelle ou la conception, la religion donne une explication fondée sur l'imagination. Pour tout ce qui est démontré par la philosophie, la religion utilise la persuasion. La philosophie donne une explication des principes ultimes (c'est-à-dire de l'essence du premier principe et des essences des seconds principes incorporels), tels qu'ils sont saisis par l'intellect. La religion en donne des images au moyen de copies fidèles tirées des principes corporels [...]. Elle imite les intelligibles par ce qui leur ressemble dans les sensibles [...]. Et elle tente de rapprocher autant que possible les copies fidèles de ces choses de leur essence. En outre, à tout ce dont la philosophie une explication démonstrative et certaine, la religion donne une explication fondée sur des arguments persuasifs. Enfin, la philosophie est antérieure à la religion dans le temps ».

⁵⁵ Gauthier (Léon), *Ibn Rochd (Averroès)*, Paris, Puf, coll. « Les grands philosophes », 1948, p. 25. Ici également, comme dans la notre précédente, le lien de filiation d'Averroès avec Fārābī est évident, cf. Fārābī, *al-Sa'āda*, IV, § 55, traduction par Olivier Sedeyn et Nassim Lévy, p. 83 : « Il y a deux manières pour qu'une chose soit comprise : ou bien en faisant en sorte que l'intellect saisisse son essence ; ou bien en faisant en sorte que l'on s'en fasse une image au moyen de la copie fidèle qui l'imite ». Il y a « une connaissance certaine <des choses> » (*ibid.*, p. 90), c'est elle qu'on appelle *philosophie* et une connaissance des mêmes choses par « les images et les arguments » persuasifs, c'est ce en quoi consiste ce que l'on appelle la *religion*. La religion représente « les choses par des images » (*ibid.*, p. 82), qui en sont une imitation. La philosophie s'occupe de ces choses elles-mêmes.

⁵⁶ Gauthier (Léon), *op. cit.*, p. 57 ; cf. Fārābī, *al-Sa'āda*, IV, 55, traduction par Olivier Sedeyn et Nassim Lévy, p. 84 : « Là où la philosophie donne une explication fondée sur la saisie intellectuelle ou la conception, la religion donne une explication fondée sur l'imagination. Pour tout ce qui est démontré par la philosophie, la religion utilise la persuasion ».

⁵⁷ Averroès, *Faṣl*, § 39, traduction par Marc Geoffroy, p. 141.

⁵⁸ *Ibid.*, § 38, p. 141.

⁵⁹ Fārābī, *al-Sa'āda*, IV, § 55, traduction par Olivier Sedeyn et Nassim Lévy, p. 85.

⁶⁰ Corbin (Henry), « La philosophie islamique. Des origines à Averroès », in, *Histoire de la philosophie, tome 1. Orient-Antiquité-Moyen âge*, Sous la direction de Brice Parrain, Paris, Gallimard, 1969, p. 1052.

qu'« expression de la vérité pure »⁶¹ des choses, « la philosophie est indispensable au déploiement total de la révélation »⁶², dans la mesure où « les intelligibles des choses <connus par les philosophes> sont les véritables réalités de ces choses »⁶³ signifiées symboliquement dans le *Coran*. Elle conduit à une foi parfaite, puisqu'elle a pour objet « le vrai <qui> consiste à croire qu'une chose est telle qu'elle existe en réalité »⁶⁴. Ce que vise aussi la révélation, qui n'enseigne que la connaissance et la pratique vraies, même lorsque ses propos peuvent paraître contradictoires à certains hommes, pour autant qu'ils « n'ont pas accès à la démonstration »⁶⁵ là où « les choses [...] ne peuvent être connues que par <cette voie> »⁶⁶.

Pour tout ce que *Le Coran* affirme sans donner de raison, il est possible d'en connaître le motif, et, partant d'en acquérir l'intelligence, par le détour de la philosophie qui est la science des causes. La révélation affirme la vision et la non vision de Dieu comme deux « choses possibles »⁶⁷ à l'égard de l'homme. Cela est clairement énoncé dans l'Écriture. Celui qui en nie la réalité se rend nécessairement « infidèle »⁶⁸ au texte. Il n'y a donc pas à discuter ou à prendre partie pour l'une des deux positions, tous les musulmans étant unanimes que *Le Coran* ne renferme en réalité nulle contradiction. La chose à déterminer, c'est tout simplement la raison pour laquelle il en est ainsi de Dieu à l'égard de l'homme. La cause, pense Averroès, ne peut être la même dans les deux cas, à savoir celui de l'affirmation et de la négation de cette vision, dans la mesure où, affirme-t-il, une même chose ne peut pas « être la cause de la production des multiples effets »⁶⁹. Les efforts pour appréhender la raison cette vision de Dieu tantôt reconnue tant niée à l'homme doivent porter, selon Averroès, sur la « nature qui <, en l'homme,> détermine l'un des deux contraires à s'actualiser »⁷⁰, à savoir la vision et la non vision de Dieu. L'hypothèse du philosophe arabe est en effet que la « nature <d'un sujet est ce> qui détermine qu'une chose ait

⁶¹ Gauthier (Léon), *op. cit.*, p. 25.

⁶² Libera (Alain de), « Pour Averroès », *op. cit.*, p. 51.

⁶³ Averroès, *Destructio*, VI, 338, traduction de Taïeb Meriane, p. 316.

⁶⁴ *Ibid.*, I-II, 531, p. 456.

⁶⁵ Averroès, *Faṣl*, § 38, traduction par Marc Geoffroy, p. 141.

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ *Id.*, *Destructio*, I, 532, traduction par Taïeb Meriane, p. 457.

⁶⁸ *Id.*, *Faṣl*, § 39, traduction par Marc Geoffroy, p. 141.

⁶⁹ Averroès, *Destructio*, I-II, 259, traduction par Taïeb Meriane, p. 257.

⁷⁰ *Ibid.*, I-II, 532, p. 457.

lieu, soit nécessairement, soit la plupart du temps »⁷¹ ou qu'elle ne se produise pas du tout. Si donc le discours équivoque du *Coran* sur la vision oculaire de Dieu dans l'au-delà a embarrassé les théologiens, comme c'est le cas pour eux face à tous les « textes contradictoires et ambigus de l'Écriture »⁷² en certaines matières, c'est à cause de « l'ignorance de cette nature qui détermine leur existence et leur non existence »⁷³. C'est à la recherche de la cause qui explique cette « multiplicité »⁷⁴, quant à la vision de Dieu qu'il faut s'employer. Ce en quoi consiste la philosophie, qui est « la connaissance des choses par leurs causes »⁷⁵. Et « le mot de cause se dit, par équivocité, des quatre causes, à savoir l'agent, la forme, la matière et la fin »⁷⁶, dit Averroès. Il formule l'hypothèse selon laquelle ce qui serait en l'homme cause de la vision ou de la non vision de Dieu, c'est la forme, principe de l'existence en acte de toute chose. En effet, écrit Averroès, « la forme est l'élément par lequel l'existant devient existant [...], [...] c'est <aussi> d'elle que procède l'acte propre à chaque existant »⁷⁷.

La relation entre la révélation et la philosophie étant, selon notre auteur, de l'ordre du signifiant et du signifié, ainsi que nous l'avons précédemment signalé, le problème à examiner, dans le contexte du débat qui nous occupe, se ramène à la question de savoir comment à partir d'Aristote, le plus parfait des sages, qui éclaire, par son discours philosophique dépouillé d'images, le discours symbolique du *Coran*, Averroès interprète-t-il le dogme de la vision de Dieu ? À quoi renvoie d'après lui, selon le philosophe grec, la visibilité de Dieu affirmée métaphoriquement à la sourate VII, les versets 22 à 23, puisque l'on a affaire, conformément à la négation (*nafy*) de la Sourate VI, verset 103, à un énoncé interprétable, qu'il faut considérer selon le sens figuré ? De même, à quoi la métaphore du regard fait référence dans l'homme, considéré selon sa forme propre, si la perception visuelle affirmée littéralement par la sourate LXXV, les versets 22 à 23 n'est pas ce qui est à considérer ? Enfin, pourquoi, sous le rapport du type de perception, mieux sous le rapport de cette nature visée par

⁷¹ Averroès,

⁷² El Gannouchi (Abdelmajid), « L'interprétation de l'Écriture Sainte et la démonstration des dogmes religieux selon Averroès », *op. cit.*, p. 74.

⁷³ Averroès, *Destructio*, I-II, 532, traduction par Taïeb Meriane, p. 457.

⁷⁴ *Ibid.*, I, 260, p. 256.

⁷⁵ *Id.*, *Kašf*, V, 112, traduction par Abdelmajid el Ghannouchi, p. 237.

⁷⁶ *Id.*, *Destructio*, IV, 266, traduction par Taïeb Meriane, p. 261.

⁷⁷ *Ibid.*, XI, 432, p. 382.

cet énoncé métaphorique, la possibilité de voir Dieu est-elle, d'après les explications d'Averroès fondées sur l'opinion des philosophes, simultanément reconnue et contestée à l'homme ?

L'opinion d'Averroès sur la question est consignée dans le *Kašf*, qui est notre texte principal. Le langage utilisé par l'auteur pour exposer son point de vue est accordé à la diversité des modes de représentation et d'assentiment des hommes, selon qu'ils appartiennent à la masse (*ġumhūr*) ou à l'élite (*ḥawaṣṣ*) intellectuelle des doctes⁷⁸. Dans le *Kašf*, qui traite des questions connues du grand public, Averroès, par souci du vulgaire, que la spéculation répugne, s'en est tenu, selon ses propres mots, au « sens littéral des dogmes religieux que la Loi révélée entend imposer à la masse »⁷⁹. Car, si l'on forçait, en exposant aux hommes du commun l'explication savante de ces versets, « <ils> seraient incapables d'y rien comprendre »⁸⁰. Ainsi, compte tenu de leur naturel, il ne faudrait « <ni> révéler à la foule, ni coucher par écrit <les interprétations démonstratives> dans des livres rhétoriques ou dialectique [des théologiens] »⁸¹. Ce faisant, pour ne point embarrasser ces deux catégories d'hommes,

⁷⁸ Cette distinction est « omniprésente » chez les philosophes musulmans, soulignent Jacques Langhade et Dominique Mallet, « Droit et philosophie au XIIe siècle dans Al-Andalus. Avreòs (Ibn Rusd) », in *ROMM*, 40 (1985), 103-121, p. 112. Elle est à la fois déterminante pour le type de langage a utilisé selon les publics, mais aussi pour la « lecture et [...] <l'>intelligence des textes ».

⁷⁹ Averroès *Kašf*, Préambule, 27, traduction par Abdelmajid el Ghannouchi, p. 102.

⁸⁰ *Id.*, *Faṣl*, § 26, traduction par Marc Geoffroy, p. 125. Il y a aussi que, selon la remarque de Jacques Langhade et Dominique Mallet, *op. cit.*, p. 112, s'en tenir au sens littéral du *Coran* comme le fait Averroès, était une manière d'échapper aux accusations d'infidélité régulièrement portés contre les philosophes par les théologiens littéralistes proches du pouvoir. Pour pouvoir califal, « l'intégrité de la foi » et le symbole de « l'unité des croyants », ainsi que le rappellent Dominique et Jeannine Sourdel, *La civilisation de l'islam classique*, Paris, Arthaud, coll. « Les grandes civilisations », 1983, p. 219, une publication de ce type, attaché à la lettre du Texte sacré, ne constitue aucunement une menace pour la communauté des croyants, dans la mesure où elle ne remet pas en cause « les certitudes du vulgaire », cf. Jacques Langhade et Dominique Mallet, *op. cit.*, p. 112. Elle contribuait plutôt au « maintien de l'ordre public », disent Dominique et Jeanine Sourdel, *La civilisation de l'islam classique*, *op. cit.*, p. 216. Ainsi, dit Roger Arnaldez, *Averroès. Un rationaliste en islam*, Paris, Balland, 1998, p. 168 : « Les croyances religieuses doivent être respectées pour des raisons politiques et sociales ». Toutefois, dit Marc Geoffroy, « Dévoilement des méthodes de démonstration des dogmes de la religion musulmane », in Averroès, *L'islam et la raison. Anthologie de textes juridiques, théologiques et polémiques*, traduction par Marc Geoffroy, Paris, Flammarion, 2000, coll. « GF », n° 1132, note 23, p. 99, « ce littéralisme <strict dont s'accomode les autorités Almohades > [...] est [...] en contradiction [...] avec la lettre du texte révélé <qu'ils croient défendre>, parce qu'il méconnaît les injonctions du *Coran* à la reconnaissance rationnelle de Dieu ».

⁸¹ Averroès, *Faṣl*, § 56, traduction par Alain de Libera, p. 157-159.

qui ne sont pas hommes de science, dit Marc Geoffroy, le philosophe se trouve dans l'obligation, par nécessité pratique, « de présenter à la face du monde une image non absolument conforme à ses convictions intimes »⁸². En effet, selon la Loi et la tradition, « les philosophes <ceux que la révélation appelle les hommes de science > [...] doivent veiller à ne pas troubler la foi du peuple. Pour ce faire, ils ne doivent communiquer qu'à leurs pairs les résultats de leurs recherches »⁸³.

Les doctes, qui font partie de cette communauté de croyants à qui s'adresse le *Kašf*, sans distinction de classe ou de condition, puisque la question est connue de tous, doivent quant à eux considérer le commentaire littéral du *Kašf* selon le discours philosophique sous-tendu par ces affirmations ; discours consigné dans ce qu'Averroès appelle les livres de démonstration qu'il faut tenir loin du public incapable de les comprendre. En effet, « la philosophie est réservée à ceux qui sont naturellement capables d'assentir à des arguments démonstratifs. <Ce qui n'est malheureusement pas le cas de tous les hommes>. Elle ne convient pas à ceux qui n'entendent que les arguments dialectiques ou les argumets rhétoriques »⁸⁴. Ainsi, pour parvenir au but visé qui est la connaissance du sens vrai (*ṣādiq*) de ce qui est affirmé littéralement dans le *Kašf* au sujet de la vision de Dieu, nous lirons ce texte en parallèle avec les ouvrages de démonstration (*kutub al-barāhīn*) réservés à l'élite et à elle seule, lesquels présentent les choses en elles-mêmes, dans un discours entièrement dépouillé d'images et de symboles, qui sont, selon la terminologie de Ġazālī, des « analogies intellectuelles »⁸⁵. Nous nous reporterons à ces écrits philosophiques chaque fois qu'Averroès le signalera à l'attention du docte, comme le fait le *Coran* pour les versets interprétables. Ainsi, notre analyse du *Kašf* se déploiera dans une double direction. Partant, tenant compte de ce qu'il faut « montrer à chacun la vérité telle qu'il doit se la représenter »⁸⁶, pour chaque aspect touchant au dogme de la vision de Dieu que nous examinerons, nous commencerons par exposer le discours

⁸² Averroès, *Comme De an.*, traduction par Alain de Libera, p. 196.

⁸³ Gardet (Louis), « La falsafa », in *Panorama de la pensée islamique*, op. cit., 97-119, p. 119.

⁸⁴ De Libera (Alain), « Introduction » au *Faṣl*, p. 19. Ceux qui sont aptes à la philosophie, dit Averroès, *Faṣl*, § 13, traduction par Marc Geoffroy, p. 115 sont ceux qui réunissent les « deux qualités <suivantes> : intelligence innée [d'une part] ; honorabilité légale et vertu morale [d'autre part] » ; cf. également Averroès, *Faṣl*, § 16, traduction par Marc Geoffroy, p. 117

⁸⁵ Ġazālī, *Miškāt*, traduction par Roger Deladrière, p. 92.

⁸⁶ Gauthier (Léon), op. cit., p. 82.

dogmatique du *Kašf* destiné à la foule et aux théologiens, hommes de l'interprétation, qui assentent respectivement par la rhétorique et la dialectique. Par la suite, nous donnerons l'interprétation certaine des philosophes, procédant par démonstration, car les hommes adhèrent à la vérité pour autant que celle-ci leur est représentée « en fonction des voies (*turuq*) qui amènent à leur assentiment »⁸⁷.

À travers cette thèse, nous voulons établir avec Averroès que la forme n'est pas seulement principe d'existence des choses. Elle est également cause de leur non existence, en tant qu'elle est ce qui rend possible la perception en acte d'une chose par le sujet ou sa non perception, pour autant que la forme qui est la sienne, laquelle possède une existence individuelle par la matière, déterminant l'individu à tous égards, soit en défaut par rapport à l'objet perceptible. Notre intérêt pour la question de la vision de Dieu chez Averroès est motivé par les aspects que celle-ci recouvre philosophiquement chez l'auteur. Il y a certes un enjeu dogmatique indéniable, touchant à la question des fins dernières de l'homme. Mais il y a surtout, sous le même rapport, pour Averroès, disciple d'Aristote, d'autres enjeux. Premièrement, les erreurs doctrinales des théologiens offrent aux philosophes, mis au ban de la société après les critiques de Ġazālī⁸⁸, qui les qualifiait « d'athées par imitation servile »⁸⁹ des philosophes grecs, la possibilité de se racheter. De ce point de vue le *Kašf* constitue pour Averroès, qui porte la cause des philosophes, « une offensive doctrinale et idéologique décisive contre ses adversaires théologiens de l'école ash'arite »⁹⁰. Ibn Rušd saisit l'occasion de réhabiliter la philosophie en corrigeant les hérésies des théologiens à partir des conclusions obtenues démonstrativement par Aristote. Sa stratégie consiste à retourner contre eux leurs propres arguments, ceux formulés en particulier par Ġuwaynī⁹¹ et son disciple Ġazālī, tous deux théologiens de la cour et

⁸⁷ Arnaldez (Roger), « Ibn Rušd », *op. cit.*, p. 937.

⁸⁸ Nous faisons allusion au célèbre *Tahāfut al-Tahāfut*.

⁸⁹ Ġazālī, *Tahāfut*, § 3, traduction par Tahar Mahdi, p. 54.

⁹⁰ Geoffroy (Marc), Introduction au « Dévoilement des méthodes de démonstration des dogmes de la religion musulmane », in Averroès, *L'islam et la raison*, traduction par Marc Geoffroy, *op. cit.*, p. 95.

⁹¹ Point de doute à ce sujet, note Marc Geoffroy, « Introduction » au « Dévoilement des méthodes de démonstration des dogmes de la religion musulmane », que « le traité de kalam qu'Ibn Rušd a sous les yeux lorsqu'il rédige cette réfutation est très certainement un ouvrage nommé *al-Irshad* (« La Guidance »), du grand théologien ash'arite iranien al-Juwayni (m. 1085). »

autorités doctrinales tutélaires⁹², dont les opinions, substituées à la Révélation et constituées en doctrine d'État, étaient prises pour la doctrine orthodoxe, que l'on attribue comme maîtres à Ibn Tumart, fondateur de la dynastie des Almohades. Par cette opération de restitution de la vérité détournée par les fausses interprétations des théologiens qui affirment une chose et son contraire, la philosophie donnera d'une part les preuves de son accord (*al-ittiṣāl*) avec la révélation correctement interprétée, se dédouanant des accusations d'infidélité (*kufr*). Elle prouvera d'autre part son utilité tant sociale que religieuse. En cela se résume « l'histoire de la philosophie en Andalus [...] <qui se présente comme> un long effort pour s'intégrer comme courant de pensée »⁹³.

Deuxièmement, pour les philosophes, qui aspirent à la béatitude intellectuelle, l'intérêt pour la controverse sur la vision de Dieu dans l'au-delà est aussi et surtout lié aux interrogations que soulèvent, au plan noétique, aussi bien l'opinion de ceux qui nient radicalement la vision de Dieu, que celle de ceux qui l'affirment en précisant qu'il s'agit d'une vision oculaire. De fait, si l'homme ne peut atteindre de quelque manière que ce soit la « suprême existence <de Dieu en qui réside la perfection de tous les êtres > »⁹⁴, cela signifie d'une part que son désir naturel de connaissance, porté qu'il est naturellement vers la recherche des causes, est vain et ne sera jamais comblé, et que d'autre part il n'atteindra jamais la perfection qui lui est impartie par le Créateur en tant qu'animal raisonnable, pas plus que le sage, c'est-à-dire le philosophe, n'atteindra de félicité ni en ce monde, ni dans l'au-delà. Il en découle une double interrogation. Est-il possible, d'une part, qu'un désir naturel soit vain ? Est-ce envisageable d'autre part, parlant de l'intellect, qu'une telle faculté impartie aux hommes, ne puisse jamais passer à l'acte en atteignant sa fin intelligible ni chez tous les individus appartenant à cette espèce ni chez quelques-uns ?

⁹² En effet, tous deux, comme nous le verrons plus loin, appartiennent à l'école aš'arite qui occupa « à partir du XI^e siècle <au Moyen Orient, sous suzeraineté abbasside> une position privilégiée [...]. Ce prestige s'est rapidement étendu à l'ensemble du monde musulman, notamment en al-Andalus », signale Marc Geoffroy, « Introduction » à « Devoilement des méthodes de démonstration des dogmes de la religion musulmane », *op. cit.*, p. 98, note 20.

⁹³ Urvoy (Dominique), « Une étude sociologique des mouvements religieux dans l'Espagne musulmane de la chute du califat au milieu du XIII^e siècle », in *Mélange de la Casa de Velazquez*, 1972, vol. 8, n° 1, p. 278.

⁹⁴ Averroès, *Kašf*, I, 45, traduction par Abdelmajid el Ghannouchi, p. 136.

Nous avons divisé notre travail en trois chapitres, selon la proposition de plan ci-après :

1° Le premier chapitre, qui tient lieu de préambule, rappelle les fondements théoriques de la doctrine rušdienne de la vision de Dieu. Il s'agit des présupposés à l'examen de la question de la vision de Dieu chez notre auteur.

2° Le deuxième chapitre expose l'opinion d'Averroès sur la question, après un examen critique par l'auteur des positions défendues par les écoles impliquées dans le débat.

3° Le troisième chapitre fait le bilan de la contribution d'Averroès, tant sur le plan dogmatique que philosophique, en termes de pertinence et d'apport.

CHAPITRE 1

POSTULATS D'AVERRROÈS POUR L'EXAMEN

DU DOGME CONTROVERSÉ DE LA VISION DE DIEU

Certains ont soutenu que c'est l'obligation de l'examen <rationnel> qui prime, [...] d'autres, [...] celle de croire : de ce qu'ils ignoraient les différentes méthodes qui concernent la totalité des hommes [...] ; et qu'ils croyaient qu'il s'agissait d'une voie *unique*. Ils se sont ainsi trompés quant au dessein du Législateur, se sont égarés et ont égarés les autres.

Faṣl, § 66, traduction par Abdelmajid el Ghannouchi, p. 165-167.

Averroès, qui entend procéder à l'examen rationnel des opinions divergentes des théologiens sur les principaux dogmes religieux, commence par établir dans le *Faṣl al-maqāl*, la licéité d'une telle démarche, justifiée par le *Coran* qui « appelle les hommes à réfléchir [...] en faisant usage de la raison »⁹⁵ dont ils sont naturellement pourvus. La Loi oblige les doctes à le faire, pour autant que la fin visée soit d'acquérir une connaissance parfaite des objets pensés, sans aucune erreur. Cela, en recourant à

⁹⁵ Averroès, *Faṣl*, § 3, traduction par Marc Geoffroy, p. 105.

l'espèce de syllogisme la plus parfaite, que l'on appelle "démonstration" »⁹⁶. Le syllogisme incertain pratiqué par les théologiens est en défaut par rapport à cette dernière. Raion pour laquelle, ils ont divergé dans l'interprétation des dogmes. Ceci, par défaut de la science des syllogismes, laquelle est nécessaire à acquérir avant de se lancer dans ce type d'étude. Leur parfaite connaissance est « à l'examen rationnel ce que les outils sont à l'activité pratique »⁹⁷. Les philosophes anciens, qui ont réfléchi sur la question longtemps « avant l'apparition de l'Islam »⁹⁸, ont défini « les différentes espèces de raisonnement et leurs conditions »⁹⁹, précisant par la même occasion « lesquels sont des syllogismes valables et lesquels ne le sont point »¹⁰⁰. Ceci étant, « nous avons l'obligation, pour ce vers quoi nous tendons, dit Averroès, de recourir à ce qu' <ils> en ont dit »¹⁰¹. L'objection formulée à ce propos par les traditionnalistes, qui estiment qu'on ne devrait pas s'y référer, parce qu'« <ils> ne sont pas nos coreligionnaires »¹⁰², n'est pas recevable selon Averroès, qui a établi dans *Faṣl* « la connexion (*al-ittiṣāl*), <au sens d'accord ou d'harmonie>, existant entre la révélation (*al-ṣarī'a*) et la philosophie (*al-hikma*) »¹⁰³, sous le rapport de la vérité qui est une. Le recours à ce syllogisme parfait qu'Averroès distingue des raisonnements non valides dans le *Faṣl* est nécessaire à l'interprète qui aspire à connaître « vraiment [Dieu] »¹⁰⁴ là où les textes présentent « une difficulté quelconque »¹⁰⁵ non résolue par les théologiens. Le cas de la vision de Dieu, qui nous occupe, en est une illustration. Il y a donc nécessité, selon l'auteur, à rectifier les règles d'interprétation du *Coran* (*al-qānūn al-ta'wīl*) et les méthodes de raisonnement non démonstratifs qui ont conduit les théologiens à une « interprétation incorrecte »¹⁰⁶ de la révélation. C'est la condition pour retrouver la vérité qu'ils n'ont pu atteindre par défaut de connaissance et de pratique du syllogisme démonstratif. Il y a par ailleurs, note Averroès, que les

⁹⁶ Averroès, *Faṣl*, § 4, traduction par Marc Geoffroy, p. 107.

⁹⁷ *Ibid.*, § 5, p. 107.

⁹⁸ *Ibid.*, § 9, p. 111.

⁹⁹ *Ibid.*, § 5, p. 107.

¹⁰⁰ *Ibid.*, § 6, p. 107.

¹⁰¹ *Ibid.*, § 9, p. 109.

¹⁰² *Ibid.*, § 9, p. 111.

¹⁰³ *Ibid.*, préambule, p. 103.

¹⁰⁴ *Ibid.*, § 6, p. 107.

¹⁰⁵ El Ghannouchi (Abdelmajid), « L'interprétation de l'Écriture et la démonstration des dogmes », *op. cit.*, p. 26.

¹⁰⁶ Averroès, *Kaṣf*, traduction d'Abdelmajid El-Gannouchi, p. 105.

théologiens n'ont pu venir à bout, par la spéculation rationnelle, des problèmes qui se sont présentés à eux en matière dogmatique. Face aux énoncés contradictoires, ils « éprouvent [...] des doutes qu'ils ne peuvent résoudre »¹⁰⁷. Ils s'y sont essayés, mais sans résultat concluant. Ils ont manqué à leur but, parce que cela était hors de leur compétence. La différence avec les hommes du commun, c'est qu'ils auront au moins essayés, mais en vain. Ce but manqué est la preuve, selon Averroès, que certains hommes sont exclus de la connaissance de certains objets. Et comme tel, Ibn Rušd pense qu'il est également indispensable, d'entrée de jeu, de préciser les niveaux différents de connaissance que peuvent atteindre, dans l'ordre intelligible, les hommes considérés dans leur diversité. Cela, afin de préciser, par délimitation, les objets de connaissance propres à chaque catégorie d'homme, proportionnellement à la perfection qui leur correspond par nature dans l'ordre intelligible. Ceci, en fonction de leurs aptitudes intellectuelles innées et des méthodes qu'ils emploient. Une distinction des hommes selon leur compétence, en fonction de ce qui leur est possible de connaître, qu'Averroès estime indispensable, dans la mesure où une certaine opinion a voulu faire croire que tous les hommes pouvaient tout faire ou tout connaître.

I. La mise au point du *Faṣl* en prélude à la critique des théologiens

Les *mutakallimūn* considéraient qu'une parfaite connaissance de Dieu, que le *Coran* identifie à la lumière (*nūr*), était possible, semblablement à la perception que nous avons du soleil par le regard. Ce qui est également l'opinion des philosophes au sujet des objets pensés. Reste que la connaissance de ces objets intelligibles dont la nature est du genre des choses séparées échappent aux méthodes de connaissance commune à tous les hommes. Ces méthodes s'appliquent aux existants sensibles qui sont à la portée de tous les hommes, sans exception. Ce qui n'est pas le cas des réalités séparées qui exigent, pour être connues, que le sujet soit capable de connaissance spéculative. Ce qui exige, dans le cas des objets de connaissance qui sont les plus éloignés du sensible, tel Dieu, qui est l'être le plus dépouillé de matière, un très haut degré d'abstraction. D'après le témoignage l'Écriture, souligne Ibn Rušd, la

¹⁰⁷ Averroès, *Kašf*, IV, 68, traduction par Abdelmajid el Ghannouchi, p. 172.

connaissance de tels êtres n'a été accordée qu'à certains hommes, non à tous. Elle est le privilège de ceux que *Le Coran* qualifie d'Élus, à savoir les prophètes et tous ceux à qui Dieu a fait don de la faculté de connaître ce qui est caché. C'est le cas d'Abraham dont Averroès rappelle le verset coranique où Dieu affirme : « Ainsi fîmes-Nous voir à Abraham le royaume des cieux et de la terre »¹⁰⁸. Ainsi, en ce qui concerne la connaissance « des étants au moyen de la raison et de la réflexion »¹⁰⁹, les hommes se partagent en deux catégories, à savoir : ceux qui sont aptes à connaître le non sensible, en déduisant par démonstration « l'inconnu du connu »¹¹⁰, et ceux qui ne le sont pas. Ainsi, l'enquête préliminaire d'Averroès dans le *Faṣl*, avec en perspective d'examen de la question de la vision oculaire de Dieu, est-elle en partie consacrée à la détermination de ceux parmi les hommes dont la forme de l'intelligence est apte ou non à connaître les objets dont la nature est, à l'exemple de celle de Dieu, du genre des substances séparées.

A. La répartition des hommes quant à ce qui leur est connaissable

Les intelligibles purs, totalement exempts de matière, qu'on ne peut ni sentir ni imaginer, ne peuvent être atteints que par la spéculation. De tels objets, qui sont du genre de la nature séparée de Dieu, enseignait déjà al-Fārābī, ne sont pas « du ressort du naturel de n'importe quel homme »¹¹¹. Ce que justifie Averroès, qui avance comme raison le fait que la connaissance de ce qui est d'une telle nature ne relève pas des « méthodes communes au plus grand nombre »¹¹² des hommes, s'appliquant aux objets sensibles. En effet, dit Averroès dans le *Grand commentaire à la Métaphysique d'Aristote*, « ce qui est déterminé par les moyens des sens < c'est ce qui existe dans la matière > »¹¹³, tandis que ce qui en est dépourvu, à savoir, « la forme, [...] n'est pas perçue par le moyen des sens »¹¹⁴, mais par ce qui en nous n'est « ni un corps ni une faculté [existant] dans un corps »¹¹⁵, à savoir l'intellect. C'est selon le degré de

¹⁰⁸ *Le Coran* VI, 75, traduction de Marc Geoffroy dans le *Faṣl*, § 3, p. 105.

¹⁰⁹ Averroès, *Faṣl*, § 4, traduction par Marc Geoffroy, p. 105.

¹¹⁰ *Ibid.*

¹¹¹ Fārābī *al-siyāsāt*, § 78, traduction par Philippe Vallat, p. 152.

¹¹² Averroès, *Faṣl*, § 65, traduction de Marc Geoffroy, p. 165.

¹¹³ *Id.*, *Cma in Met.*, Livre lam-lambda, c. 14, traduction par Aubert Martin, p. 112

¹¹⁴ *Ibid.*

¹¹⁵ *Id.*, *Cma in De an.*, III, c. 3, traduction par Alain de Libera, p. 52.

perfection de cette faculté en eux que se rangent les hommes pour ce qui de la connaissance des étants par l'examen rationnel.

L'intellect est la seule faculté qui en nous est séparée de la matière, et donc la seule l'âme humaine qui soit de nature spirituelle, ainsi que la qualifie Averroès dans la Paphrase de la *République* de Platon¹¹⁶. C'est la plus élevée des facultés de l'âme, laquelle possède au total quatre vertus, selon l'opinion d'Averroès fondée sur les écrits de Platon. Il s'agit, dans l'ordre croissant des vertus pratiques, éthiques, intellectuelles pratiques, rationnelles et intellectuelles¹¹⁷. Elles sont présentes en nous à des degrés différents de perfection. Aucun homme ne peut les posséder toutes ensemble à un niveau égal d'excellence¹¹⁸, pas plus qu'il n'est possible à un individu d'exercer ou d'exceller dans plusieurs métiers à la fois¹¹⁹, dit Averroès se référant au maître d'Aristote. Cela, explique-t-il, en raison de la nature politique de l'homme, qui est tel qu'il est fait pour vivre avec les autres, dans une relation de dépendance à autrui et de complémentarité avec lui. « Man is in need of other. [...] Therefore, he is a political being by nature »¹²⁰.

Les hommes se rangent selon la prédominance en eux de l'une de ces quatre vertus, qu'Averroès ramène à trois principales, en considération des types d'arguments par lesquels, en fonction de leur naturel propre, on suscite la conviction chez les hommes. Ce qui va de pair avec les types de représentation par lesquels ils apprennent la réalité. Les vertus pratiques et les vertus éthiques sont se rapportent au sens et à l'imagination. En effet, les arts s'apprennent par l'observation, qui fait appel au sens, tandis que, pour inciter les hommes à la vie vertueuse, l'Écriture fait appel à la faculté imaginative, dit Averroès. Cela, en parlant aux hommes des tourments de l'enfer et de la béatitude du paradis

¹¹⁶ « The spirited part < of soul > », selon la traduction anglaise de Erwin Rosenthal, p. ???

¹¹⁷ Cf. Averroès, *Epit. Rep.*, traduction par Erwin Rosenthal, p. 112 : « Human perfections are, in general, of four kinds : speculatives vertues, intellectual vertues, ethical vertues an pratical conduct ». Dans la *République*, VI, 509 d – 511 c, Platon hiérarchisent les hommes selon l'ordre qui existent entre ses différentes vertus. Les hommes se partagent en quatre groupes selon ces « quatre opérations de l'âme : l'intelligence a la plus haute < place >, la connaissance discursive à la seconde, à la troisième la foi, à la dernière l'imagination et range-les en ordre en leur attribuant plus ou moins d'évidence, selon que leurs objets participent plus ou moins à la vérité ».

¹¹⁸ Cf. Averroès, *Epit. Rep.*, II, 1, traduction par Erwin Rosenthal, p. 112 : « It is either impossible for one person to be distingushed in all these virtues ».

¹¹⁹ Cf. *Ibid.* : « For no man is fitted by nature for more than one craft. »

¹²⁰ *Ibid.*, p. 113.

Toutefois, en ce qui nous concerne, en référence à la question que nous étudions dans le cadre de cette recherche, le but n'est pas ici d'exposer la doctrine d'Averroès sur l'ensemble de ces vertus, mais de voir comment les hommes se scindent et se hiérarchisent par rapport aux vertus intellectuelles, étant entendu que l'intellect, dont la perfection est ici visée, est en nous, ainsi que nous l'avons souligné précédemment, la faculté spirituelle par laquelle nous appréhendons les objets qui sont du même genre, à savoir les réalités séparées. Il est clair en effet que la foi porte sur des objets intelligibles immatériels, tels Dieu objet de la vision béatifique. Et que, la faculté qui, en nous, est appariée à ces objets purement intelligibles de la foi, c'est l'intellect. La méthode utilisée par Averroès pour répartir les hommes en fonction de ce qu'ils peuvent connaître va consister dans le *Faṣl* à déterminer les types d'arguments par lesquels les individus accèdent, selon leur naturel propre, à la connaissance selon les différents groupes qu'ils constituent. Car, « les hommes se distinguent par leurs dispositions innées (*fiṭra*¹²¹), par lesquelles ils sont aptes à appréhender telle ou telle espèces d'intelligible¹²², et diffèrent quant au fonds mental qui déterminent en eux l'assentiment »¹²³. Et concernant, les réalités séparées de la matière qui sont purement intelligibles, la tendance sera, selon nos vertus intellectuelles qui prédominent chez le sujet, soit de se représenter la chose elle-même, comme c'est le cas des hommes de science qui ont une parfaite connaissance des choses, atteignant les réalités non sensibles dans leur existence réelle purement intelligible. Seuls quelques hommes en sont capables. Soit, à défaut d'atteindre les choses séparées dans leur existence réelle, de se les figurer, en leur substituant pour cela, par le jeu de l'analogie, des objets sensibles. C'est le cas de la majorité des hommes. Entre les deux, il y a un groupe intermédiaire, celui de ceux qui spéculent sur les réalités non sensibles, sans pouvoir les penser adéquatement. Le premier groupe est constitué des philosophes, le second

¹²¹ Averroès reprend ici un terme *Coran* désignant une qualité naturelle, avec laquelle le sujet est née, par distinction et par opposition avec les qualités acquises. D'après Ducan Macdonald, « *Fiṭra* », in *EP*, 2, p. 95, ce terme est dérivé du verbe *faṭr* qui désigne une « manière de créer ou d'être créé ». Il se trouve dans le *Ḳu'ran*, XXX, 29 ».

¹²² Dans sa Paraphrase de la *République* de Platon, Averroès souligne à ce propos que tout homme n'est pas par nature un guerrier, un poète, ou même plus que ceux-ci, un philosophe, cf. *Epit. Rep.*, II, 6, p. 114 : « This is even more evident in the highest perfections, for not every man is by disposition a warrior, an orator, a poet, or – even more than these – a philosopher. »

¹²³ *Faṣl*, § 23. Pour les musulmans en effet, « le '*akl* est créé et équipé par Dieu », cf. Boer et Hans Daiber, « *Nazar* », in *EP*, 7, p. 1052.

de la masse, le troisième groupe, celui de la classe intermédiaire, ce sont les théologiens, homme de science par imitation.

1. La masse dont la connaissance se limite au sensible

En référence à la théorie des vertus humaines reprise à Platon par Averroès, la masse (*al-ğumhūr*) est constituée des hommes chez qui les vertus pratiques et éthiques prédominent. Ce sont les hommes du commun qu'Averroès qualifie de vulgaire. Du fait de ces vertus pratiques et éthiques, qui sont en eux plus développées et plus parfaites que les vertus intellectuelles et rationnelles, ils se rapportent aux choses au moyen des sens (*hāssa*) et de l'imagination (*taḥayyul*)¹²⁴. C'est aussi selon ce mode de représentation et de conception que le vulgaire pense les objets. Ainsi, la connaissance des hommes du commun ne va pas au-delà de ce qui s'offre à leur regard, appréhendé par les sens, à savoir les substances corporelles. C'est la raison pour laquelle, dit Averroès, ils « ne sont pas hommes à [...] posséder la science <du caché> »¹²⁵ par abstraction intellectuelle. Ce que déclare aussi Ġazālī, de l'avis duquel la masse, qui ne perçoit que les choses sensibles, n'a pas accès aux « vérités d'ordre spéculatif »¹²⁶, le vrai consistant, selon la définition d'Averroès, en ce que « ce qui existe dans l'âme [...] < soit > en conformité avec ce qu'il est hors de l'âme »¹²⁷. Les seules formes intelligibles qu'ils pensent sont celles qui sont engagées dans la matière¹²⁸. Quant aux êtres qui ne sont pas sensibles, c'est-à-dire dont l'existence n'est pas composée de forme et de matière, mais qui existe comme pure forme sans matière, ils ne peuvent leur être donné de les connaître que par des exemples pris dans le monde.

En effet, comme le souligne Averroès dans son *Grand commentaire du livre de la Métaphysique d'Aristote*, il n'y a que ce qui est dans la matière qui est saisi « par les moyens des sens »¹²⁹. Ce qui n'est pas le cas du non sensible, dépouillée de toute

¹²⁴ Cf. Averroès, *Kašf*, IV, 61, traduction par Abdelmajid el Ghannouchi, p. 164, 168.

¹²⁵ *Id.*, *Faṣl*, § 26, traduction par Marc Geoffroy, p. 125.

¹²⁶ Ġazālī, *Miškāt*, traduction par Roger Deladrière, p. 45.

¹²⁷ Averroès, *Destructio*, I, 103, traduction par Taïeb Meriane, p. 153.

¹²⁸ Cf. Avempace (Ibn Bāğğā), *Ittiṣāl*, 34, traduction par Charles Genequand, p. 194 : « Les masses et ceux qui s'associent à elles ne perçoivent les formes spirituelles que parce qu'elles sont des perceptions des substrats qui sont des corps sensibles, non en tant qu'elles possèdent cette existence. »

¹²⁹ Averroès, *Cma in Met.*, Livre Lambda, c. 14, traduction Laurence Bauloye, p. 112.

matière, non sensible, qui est pure forme. « La forme [...] n'est pas < en effet > perçue par le moyen des sens : elle ne l'est que par sa propre action. Aussi n'est-elle saisie que par l'intelligence »¹³⁰. Mais par n'importe qu'elle intelligence. Uniquement par les intelligences que l'imagination et le sensible n'empêche pas d'appréhender les choses au-delà de la matière. Ce qui n'est pas le cas des hommes du commun, chez qui cette l'imagination et la sensibilité l'emporte sur les vertus intellectuelles. La capacité à saisir le séparé fait donc défaut aux hommes du commun. « Une sorte d'existence <intellectuelle> [...] que la nature ne leur a pas donnée »¹³¹, disait Fārābī. D'où « il leur est par conséquent impossible de comprendre (appréhender) l'existence d'un être incorporel »¹³², dit Averroès. Car, pour quiconque ne possèdent pas la perfection intellectuelle requise pour la connaissance de tels objets, il devra, ainsi que c'est le sort réservé à la masse, « se contenter d'y croire »¹³³.

Ainsi, dominé par la sensibilité et l'imagination, l'intelligence patique du vulgaire, dit Averroès, est « incapable de se représenter parfaitement [...] <les> choses métaphysiques qui n'ont rien d'analogue dans le monde visible »¹³⁴. La raison qu'il avance est que « la nature de ces gens < du commun > ne les dispose pas à davantage »¹³⁵. « C'est pourquoi Dieu complète leur connaissance par la révélation »¹³⁶, ainsi que l'affirmait Avempace ; la finalité de cette révélation étant précisément de suppléer aux infirmités des intelligences des hommes du commun qui ne sont pas suffisamment pourvus pour connaître par eux-mêmes les substances séparées de la matière. Tels les hommes de l'allégorie de la caverne de Platon¹³⁷, ils sont prisonniers du sensible (*maḥsūs*) dont ils ne peuvent se soustraire. Ils sont incapables d'abstraction¹³⁸ et ne peuvent, partant, atteindre ce qui est sans mélange avec la matière, étant entendu que « chaque existant [...] <ne> peut atteindre de par

¹³⁰ Averroès, *Cma in Met.*, Livre Lambda, c. 14, traduction Laurence Bauloye, p. 112.

¹³¹ Ibn Bāḡḡa, *Ittiṣāl*, § 34, traduction de Charles Genequand, p. 194.

¹³² Averroès, *Kaṣf*, IV, 65, traduction par Abdelmajid el Ghannouchi, p. 169.

¹³³ *Id.*, *De beat. an.*, § 37, traduction de Marc Geoffroy et de Carlos Stell, p. 220.

¹³⁴ Cf. Averroès, *Kaṣf*, V, 89, traduction par Abdelmajid el Ghannouchi, p. 204. Pour leur part, les théologiens justifiaient cette incapacité du vulgaire à connaître les êtres séparés, tels qu'ils sont susceptibles de l'être, du fait que « l'excès d'imaginaire [...] affaiblit [*sic*] la raison », cf. Ḡazālī, *Tahafūt*, 18, 7, § 1, traduction Tahar Mahdi, p. 279.

¹³⁵ Averroès, *Faṣl*, § 53, traduction par Marc Geoffroy, p. 155.

¹³⁶ Avempace (Ibn Bāḡḡa), *Ittiṣāl*, § 23, traduction par Genequand, p. 191.

¹³⁷ *La République*, VII, 514a-519e.

¹³⁸ Cf. *La République*, V, 476a-476e.

sa nature [...] <que ce> la part [de perfection] qui lui a été impartie parmi les existants »¹³⁹.

Ainsi, du fait de leur naturel propre, portés qu'ils sont vers les métiers pratiques et les arts, lesquels requiert une certaine habileté et, sur le plan intellectuel, la perfection de l'intellect pratique plutôt que celle de l'intellect théorique, ces hommes du commun ne sont pas hommes aptes à la spéculation et donc capables d'atteindre les intelligibles théoriques, qui ne peuvent être ni sentis ni imaginés, du fait qu'ils sont exempts de toute matière. Il ne leur est possible de connaître, au moyen des facultés sensible et imaginative qui les caractérisent, que des substances corporelles ; l'existence des réalités séparés de la matière leur échappant, puisque :

À cette classe d'humains dont l'assentiment ne se produit que du fait de l'imagination – c'est-à-dire qui n'assentent à [l'existence d'] une chose qu'en tant qu'ils l'imaginent -, il est fort difficile d'assentir à l'existence d'un être qui n'entretient aucune relation à quelque chose d'imaginable.¹⁴⁰

Le vulgaire, dit Averroès, ne conçoit ni n'imaginent une existence en acte en dehors de la matière. Pour lui, toute existence acte doit se constater au moyen des sens. La masse aurait pu penser le séparé si, et seulement, l'intellect théorique, qui est la faculté spirituelle de l'âme, avait en eux le dessus sur les autres vertus. Malheureusement, celle-ci n'est pas prédominante en eux. A preuve, pour leur transmettre le savoir, il faut, comme le souligne Averroès, en se fondant sur l'opinion de Platon, recourir aux arguments poétiques et rhétoriques qui s'adressent à l'imagination et à la sensibilité, non à l'intellect¹⁴¹. Ce faisant, ils ne sont pas capables par eux-mêmes de penser le séparé, puisqu'ils sont hommes à connaître par les arguments rhétoriques. Ġazālī lui-même affirme qu'un « homme ne comprend que ce qui correspond à lui-même »¹⁴².

¹³⁹ Averroès, *De beat. an.*, I, § 23, traduction par Marc Geoffroy et Carlos Steel, p. 234.

¹⁴⁰ *Id.*, *Faṣl*, § 41, traduction par Marc Geoffroy, p. 143.

¹⁴¹ Averroès commence par souligner ce qui suit : « For teaching masses wisdom < Plato > employed rhetorical and poetical methods », cf. *Epit. Rep.*, traduction de Rosenthal, p. 117. Puis il ajoute, toujours à la même page : « We say that in general there are two ways of establishing virtues in the souls of citizens. The first is to establish the < right > convictions in their souls through rhetorical and poetical statements. This is the part of speculative sciences specific for the masses of the people ».

¹⁴² Ġazālī, *al-'aqā'id*, traduction par Jean Gouraud, p. 47.

Les hommes de science, à qui Dieu a fait la grâce de connaître le non sensible et qui sont tenus par l'obligation dans la foi, selon la loi révélée, de conduire les autres à une parfaite connaissance de Dieu selon le type de vertu qui prédominent en eux, substitueront aux objets métaphysiques non sensibles, par le moyen de l'analogie, des objets sensibles, afin de permettre au vulgaire de se représenter intellectuellement le non sensible qui leur est signifier sensiblement par les exemples empruntés au monde visible. C'est d'ailleurs ce que fait la révélation elle-même dont le souci est d'enseigner le plus grand nombre. Ces images ne sont pas une déformation de la vérité, mais tout simplement une figuration de ce qui n'est pas en soi objet de perception sensible¹⁴³. Ainsi, la perception que le vulgaire a des réalités séparées n'est pas celle de la chose elle-même connue intellectuellement dans sa pure existence, mais une connaissance intellectuelle imaginative. Une théorie déjà énoncée par Avempace, qui affirmait que ce que le vulgaire n'a jamais vu et qu'il ne peut embrasser par le regard, ne lui est intelligible que « par analogie »¹⁴⁴. Ainsi, ce n'est donc pas par la chose elle-même que l'homme du commun connaît le séparé, mais par une autre espèce intelligible, qui est une imitation, laquelle est adaptée à son mode de conception et d'assentiment. Ainsi, ressort-il en conclusion, selon le commentaire de Marc Geoffroy, qu'« il est des connaissances qui demeurent cachées à l'homme du commun parce que, n'étant pas à la mesure de son entendement, elles ne seraient pas reçues dans leur vérité »¹⁴⁵.

¹⁴³ Sur le rapport des images avec la vérité et à ce dont elles sont les images, d'après le *Coran* et de manière générale se reporter aux travaux de : Christopoulou (Vassiliki-Piyi), « L'image, entre simulacre et vérité », in *Imaginaire et inconscient*, 2, 24 (2014), 35-46 ; Schnelle (Alexander, sous la direction de), *L'image*, Paris, Vrin, 2007 ; Schnelle (Alexander, sous la direction de), *L'image*, Paris, Vrin, 2007 ; Lavaud (Laurent), *L'image*, Paris, Flammarion, coll. « GF », 1999 ; Wunenburger (Jean-Jacques), *Philosophie des images*, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, 1995 ; Dagonet (François), *Philosophie de l'image*, Paris, Vrin, coll. « Problèmes et controverses », 1984.

¹⁴⁴ Avempace (Ibn Bāğğā), *Ittiṣāl*, § 29, traduction par Charles Genequand, p. 192.

¹⁴⁵ Geoffroy (Marc), *Fasl*, p. 194, note 61.

2) Les spéculatifs partagés en deux groupes

Parmi les spéculatifs, Averroès range les théologiens (*mutakallimūn*) et les doctes, par quoi il entend les philosophes (*falāsifā*). Les deux n'occupent pas le même rang dans le domaine des sciences théorétiques. Ceci, en raison de l'excellence, au sens de perfection, du raisonnement des uns par rapport aux autres en matière spéculative. Les philosophes sont des purs spéculatifs et des hommes de science totalement accomplis. Ils occupent la perfection dans ce domaine, parce qu'ils ont « recours à l'espèce de syllogisme la plus parfaite, que l'on appelle "démonstration" »¹⁴⁶. Les théologiens se distinguent de la simple foule parce qu'ils se livrent à la spéculation, mais en raisonnant à partir des principes qui ne sont pas purement rationnels, ajoutés à cela le fait qu'ils pêchent en matière de spéculation par un manque de rigueur intellectuelle. Ils occupent une position intermédiaire entre la foule et les doctes, en ce que, d'une part, ils « se haussent dans la réflexion quelque peu au-dessus »¹⁴⁷ de la masse, en occupant selon une expression de Platon, dont l'influence sur Averroès est ici manifeste, un rang « intermédiaire entre l'opinion et l'intelligence »¹⁴⁸, mais en dessous des philosophes qui examinent rationnellement toute chose.

2. Les dialecticiens qui n'appartiennent pas aux hommes de la science

La principale raison avancée par Averroès est qu'ils ne raisonnent pas selon les principes conformes aux règles de la démonstration. Sous cette appellation, Averroès range les théologiens, toutes les écoles confondues. Ils sont différents de la foule, en ce qu'ils questionnent les choses et mènent des réflexions. Toutefois, ils ne tiennent nullement compte des « exigences de la spéculation rationnelle »¹⁴⁹. C'est pour cela qu'ils « ne sont point hommes de la science »¹⁵⁰, parce qu'ils sont incapables, en raisonnant de la sorte, d'atteindre la certitude en quelque matière que ce soit. On les

¹⁴⁶ Averroès, *Faṣl*, § 4 traduction de Alain de Libera, p. 107.

¹⁴⁷ *Ibid.*, § 41, p. 143. Ce sont des « penseurs spéculatifs » (*Ibid.*, § 66), dont « facultés d'examen rationnel s'élèvent <cependant> jusqu'à la faculté dialectique » (*ibid.*, § 54). Le syllogisme dont ils usent est dialectique et non démonstratif. Il est opinatif et non certain.

¹⁴⁸ Platon, *La République*, VI, 509 d – 511 c.

¹⁴⁹ Averroès, *Destructio*, II, 416, traduction par Taïeb Meriane, p. 372.

¹⁵⁰ *Id.*, *Faṣl*, § 28, traduction de Alain de Libera, p. 127.

connaît, dit Averroès, comme « les hommes de l'interprétation »¹⁵¹ du *Coran*, familiers des débats. Ainsi, malgré cet effort intellectuel par lequel ils se distinguent de la masse, les théologiens n'ont pas accès à la vérité absolue des objets ni à la connaissance de la cause agente universelle de toute chose, à savoir Dieu, l'Être Premier, par lequel ils sont pleinement intelligibles. Pour cause, ils rejettent « le principe de causalité »¹⁵², niant l'existence nécessaire de toute chose, avec pour prétexte que « la création <aurait pu avoir> [...] un autre aspect que celui qu'elle a présentement »¹⁵³. D'après eux, « il est rationnellement possible que la création apparaisse indifféremment sous sa face actuelle ou sous une forme qui lui est opposée »¹⁵⁴. Et s'ils l'affirment, c'est parce qu'ils ne sont pas hommes de la science. Cela, si l'on s'en tient à leurs déclarations, il apparaît clairement qu'ils sont, par rapport aux objets naturels, dans une situation analogue à celle des hommes du commun devant les objets d'art. En effet, « aux yeux du profane, ces objets fabriqués ne <recèlent> [...] aucune sagesse »¹⁵⁵. La négation de toute causalité nécessaire dans le monde par les théologiens entraîne d'une part la négation de la science de l'Être Premier. Ce qui est contradiction avec l'ordre et l'harmonie qui régissent le monde. Cette négation conduit d'autre part à la remise en question de la perfection divine. Car, soutenir, comme le font les théologiens, que les choses auraient aussi pu exister autrement qu'elles sont actuellement, c'est prétendre que tout ce que Dieu a fait n'est pas « réglé suivant le principe du meilleur »¹⁵⁶.

En affirmant que « la création pouvait surgir indifféremment sous l'un ou l'autre des aspects opposés »¹⁵⁷, les théologiens insinuent qu'il « n'y a aucune sagesse [...] immanente à la création »¹⁵⁸ qu'on puisse acquérir. Et partant, point de connaissance possible à la fois des existants, mais aussi du Premier agent qui est cause de leur être par sa sagesse qui est aussi son essence. Le fait qu'ils nient toute causalité nécessaire dans le monde est la preuve qu'ils ne possèdent aucune connaissance des êtres naturels, et, par conséquent, qu'ils ne sont pas hommes de la science. Car, souligne

¹⁵¹ Averroès, *Faṣl*, §

¹⁵² *Id.*, *Kaṣf*, V, 86, traduction par Abdelmajid el Ghannouchi, p. 199.

¹⁵³ *Ibid.*, V, 84, p. 197.

¹⁵⁴ *Ibid.*, V, 84, p. 196.

¹⁵⁵ *Ibid.*, I, 38, p. 123.

¹⁵⁶ *Ibid.*, V, 85, p. 197.

¹⁵⁷ *Ibid.*, V, 84, p. 196.

¹⁵⁸ *Ibid.*

Averroès, comme pour les objets fabriqués, « l'artisan et tous ceux qui possèdent tant soi peu de connaissance relative à la fabrication de ces objets, verraient contrairement au profane, que tous ces mécanismes sont nécessaires et indispensables à l'existence mêmes de ces objets »¹⁵⁹. Il en va en effet de la connaissance de Dieu, comme de celle de l'artisan dans les arts mécaniques. Averroès considère que le rapport de Dieu à la création, assimilée à une œuvre d'art, est analogue avec celle de l'artisan aux objets fabriqués. « Celui qui refuse le principe de causalité dans les arts mécaniques, ou n'arrive pas à le comprendre, ne peut avoir aucune connaissance de ces arts et de l'artisan »¹⁶⁰. De même à l'égard de l'essence divine, pour celui qui nie la sagesse de Dieu immanente à la création, dans la mesure où « la connaissance de l'Artisan est d'autant plus parfaite qu'est parfaite la connaissance des étants »¹⁶¹. L'ensemble des existants causés par la sagesse du Premier agent est la « voie <naturelle> d'accès à la connaissance de Dieu »¹⁶².

Toutefois, la science que les théologiens ont de ces étants, au moyen du syllogisme incertain qu'ils pratiquent, est très imparfaite pour les conduire à cette connaissance véritable de l'Être Premier, qui est leur cause. Par un raisonnement non démonstratif, on ne peut en effet atteindre les choses dans leur vérité absolue ou essentielle. La connaissance que les théologiens ont des choses sensibles, existant hors de l'âme en tant que « particuliers »¹⁶³, porte sur leurs qualités individuelles propres et non sur « la nature unique qui leur est commune »¹⁶⁴ et dont chacune d'elles n'est qu'un « possible <réalisé> »¹⁶⁵. C'est pourtant par leur forme, en laquelle est résidée leur nature, que les choses sont véritablement connues, ainsi que la « création dans son essence même »¹⁶⁶. Ces formes universelles, qui ont une existence en soi séparée de la matière, sont connues par extraction de la matière individuelle, propre à chaque objet pris singulièrement, dans laquelle elle inhère. Et « tant que l'intellect ne saisit pas la nature du particulier comme universelle, <ainsi que c'est le cas chez les théologiens>, il tombe dans l'erreur et formule sur elle de faux jugements. Mais dès

¹⁵⁹ *Ibid.*, I, 38, p. 123.

¹⁶⁰ Averroès, *Destructio*, V, 85, traduction par Taïeb Meriane, p. 197.

¹⁶¹ *Ibid.*, I, 110, p. 158.

¹⁶² *Id.*, *Kašf*, V, 84, traduction par Abdelmajid el Ghannouchi, p. 196.

¹⁶³ *Id.*, *Destructio*, I, 110, traduction par Taïeb Meriane, p. 158.

¹⁶⁴ *Ibid.*

¹⁶⁵ *Ibid.*, I, 111, p. 158.

¹⁶⁶ Averroès, *Kašf*, I, 44, traduction par Abdelmajid el Ghannouchi, p. 134.

qu'il abstrait des matières les matières qui se trouvent dans les particuliers et les rend universelles, il peut alors énoncer sur elles des jugements vrais, sinon il confondrait ces natures dont le possible est l'une d'elles »¹⁶⁷.

Si les théologiens ne s'élèvent pas intellectuellement jusqu'au Premier Principe, qui est une substance non sensible, c'est aussi parce qu'ils ne procèdent pas à partir des principes purement intellectuel, ce par quoi Averroès désigne tout « concept rationnel, séparé »¹⁶⁸. La science qu'ils disent posséder du divin n'est que pure conjecture. En effet, ils spéculent sur ces êtres séparés de la matière à partir des principes tirés mêlés à la matière, prétextant que le monde invisible est semblable au monde visible. Ce dont « on n'a pas d'absolue certitude »¹⁶⁹, dit Averroès dans le *Kašf*. Car, d'après la doctrine des philosophes, le Premier, c'est-à-dire Dieu, ne partage « ni genre ni différence spécifique avec les autres choses »¹⁷⁰. Les réalités immatérielles du monde invisible « n'ont absolument rien de commun »¹⁷¹ avec les objets sensibles du monde visible, quoique, dit Averroès, ce soit d'eux que nous tenions les principes théoriques non naturels, reçus dans l'âme après abstraction de la matière ; principes à partir desquels nous raisonnons du fait que les jugements que nous formulons ne portent pas sur ce qui se trouve hors de l'âme, mais sur les « universaux [...] qui sont dans l'esprit »¹⁷². Pour ce qui est des choses qui sont par nature immatérielles, « aucun genre ne les ressemble »¹⁷³, souligne Averroès. Partant, tout discours sur Dieu fondé sur « une interprétation analogique du monde invisible par le monde visible »¹⁷⁴ ne peut être que de l'ordre de simples suppositions, car « les prémisses employées < par eux > [...] appartiennent toutes au domaine de l'analogie par laquelle on compare les choses invisibles (divines) aux choses visibles, alors qu'aucun genre ne les ressemble et qu'elles n'ont absolument rien de commun »¹⁷⁵.

Le fait que ces prémisses « communes » par lesquelles les théologiens tentent en vain d'appréhender intellectuellement le Premier principe sont tirées de la matière

¹⁶⁷ *Id.*, *Destructio*, I, 111, traduction par Taïeb Meriane, p. 158.

¹⁶⁸ *Ibid.*, I, 110, p. 158.

¹⁶⁹ *Id.*, *Kašf*, I, 35, traduction par Abdelmajid el Ghannouchi, p. 118.

¹⁷⁰ *Id.*, *Destructio*, VII, 370, traduction par Taïeb Meriane, p. 339.

¹⁷¹ *Ibid.*, XI, 442, p. 389.

¹⁷² *Ibid.*, I, 110, p. 158.

¹⁷³ *Ibid.*, XI, 442, p. 389.

¹⁷⁴ *Id.*, *Kašf*, I, 35, traduction par Abdelmajid el Ghannouchi, p. 118.

¹⁷⁵ Averroès, *Destructio*, XI, 442, traduction par Taïeb Meriane, p. 389.

explique également le caractère dialectique de leurs discours, qui « affirment et infirment la [...] même chose »¹⁷⁶, dans la mesure où, comme le fait remarquer Averroès, toutes « les choses qui [...] ont une matière < changent > »¹⁷⁷. On ne peut certes contester le fait que les théologiens raisonnent à partir des principes. Mais restent qu'on a affaire à des prémisses qui sont des « propositions dialectiques communes »¹⁷⁸, à la fois non nécessaires et non universels. En effet, les théologiens ne tiennent aucun principe pour absolu, même pas ceux qui le sont par une « évidence contraignante », pour reprendre une formule de Ġuwaynī. Ils disent par exemple qu'« il n'est pas interdit de supposer une composition sans « compositeur », ni supposer des existants sans existenciateur »¹⁷⁹. Tirées de l'expérience, les prémisses de leur raisonnement « tiennent lieu de particuliers »¹⁸⁰, comme l'affirmait Ibn Baġġa. De fait, explique-t-il, « ce qui est en moi une fois que [...] <j'ai vu un individu singulier>, c'est [...] <l'> intelligible [...] lié à l'individu que j'ai vu <et non un universel> »¹⁸¹. Averroès d'expliquer que « l'universel n'a aucune existence hors de l'esprit et il n'est ni générable ni corruptible »¹⁸². Ainsi, le théologien, quoiqu'il s'adonne à la spéculation, raisonne donc à partir de principes matériels d'essence variable, « sans < jamais > aller au < premier > principe < (*angkazomenên*) lui-même >, parce qu'il ne peut s'élever < au-dessus de tels principes »¹⁸³, pour reprendre une formule de Platon dans *La République*. Ils sont donc incapables d'acquérir une connaissance certaine des choses, et en particulier de l'être premier, parce que leur raisonnement n'est pas purement rationnel. Les données rationnelles se mêlent aux données de l'expérience.

L'expérience, d'où les théologiens tirent ces principes, qui servent de point de départ de leur raisonnement, s'inscrit toujours dans un cadre spatio-temporel défini non généralisable. Ce qui confère aux conclusions issus des raisonnements qui partent de ces principes, une valeur simplement probable, parce qu'on n'a pas affaire à des

¹⁷⁶ Averroès, *Cma in Met.*, Livre Bêta, c. 1, traduction par Laurence Bauloye, p. 137.

¹⁷⁷ *Ibid.*, Livre lam-lamba, c. 10, traduction Laurence Bauloye, p. 84.

¹⁷⁸ *Id.*, *Destructio*, XI, 442, traduction par Taïeb Meriane, p. 389.

¹⁷⁹ Ġazālī, *Tahāfut*, IX, traduction par Hassan Boutaleb, p. 175-176.

¹⁸⁰ Ibn Baġġa, *Ittiṣāl*, § 33, traduction par Charles Genequand, p. 193.

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 192.

¹⁸² Averroès, *Destructio*, VI, 500, traduction par Taïeb Meriane, p. 434 ; cf. également I, 110, p.

157 : « Les universaux existent dans l'esprit et non dans le monde concret ».

¹⁸³ Platon, *La République*, 511a, traduction par Émile Chambry, p. 141.

principes absolument certains. À la vérité, écrit Averroès contre eux dans le *Tahāfut al-tahāfut*, on a affaire, parlant de ces principes, à « une simple opinion et pas < à > une certitude »¹⁸⁴. Ils sont toujours susceptibles d'être remis en question par d'autres principes, parce qu'ils sont soumis à la contingence de la matière. Ce ne sont donc pas des principes accordés à la nature de l'Être premier, qui est une substance à la fois nécessaire et immobile. Les théologiens se trompent donc, quand ils croient appréhender l'Être premier à partir de tels principes qui ne sont pas accordés à sa nature. On a affaire à des principes étrangers à la nature de l'objet examiné. D'où il suit, en de pareil cas, selon Averroès, que les propos de théologies sur le Premier ne peuvent être que des « affirmations conjecturales ».¹⁸⁵

Tout cela, pour dire en conclusion, que les théologiens ne peuvent atteindre, dans l'ordre intelligible, le Premier principe ou acquérir la parfaite connaissance des autres substances séparées, parce que « la méthode < qu'ils utilisent > est non démonstrative »¹⁸⁶. Ils usent, dit Averroès d'un « syllogisme certain » en partant, comme l'ont souvent fait certains philosophes, dont Ibn Sīnā sur la question de l'unicité de Dieu, de « prémisses communément acceptées dont les termes peuvent être employées par équivocité »¹⁸⁷. Or, ce qui permet en matière de spéculation de connaître d'une connaissance certaine « l'être absolu »¹⁸⁸ ou l'essence parfaite des êtres qui échappent à la perception sensible, lesquels sont objets de sciences théoriques, c'est la démonstration. C'est elle qui permet d'atteindre « l'être absolu » des choses. Car, comme l'explique Averroès, en matière de science spéculative, tout ce qui est dit au sujet de ces êtres non sensibles dont nous ne possédons dans le monde visible rien de semblable par lequel nous puissions être assuré d'être dans le vrai, « requiert une démonstration »¹⁸⁹ pour être considéré comme connaissance absolument certaine. Ils se trouvent malheureusement « tous ceux qui < se comptent parmi les théologiens > n'ont jamais cultivé la science des démonstrations apodictiques ; eussent-ils maîtrisé ou non la science du *Kalām*, ils n'en seraient pas

¹⁸⁴ Averroès, *Destructio*, IX, 409, traduction par Taïeb Meriane, p. 367.

¹⁸⁵ *Ibid.*, VI, 325, p. 307.

¹⁸⁶ *Id.*, *Faṣl*, §,

¹⁸⁷ *Id.*, *Destructio*, V, 289, traduction par Taïeb Meriane, p. 279.

¹⁸⁸ *Id.*, Livre Bêta, traduction de Laurence Bauloye, p. 188.

¹⁸⁹ Averroès, *Destructio*, IX, 415, traduction par Taïeb Meriane, p. 371-372.

plus aptes à manipuler les raisonnements logiques »¹⁹⁰, dans la mesure où, comme le souligne Aristote, « rien ne peut modifier [...] < la nature des > êtres naturels »¹⁹¹.

Ainsi, en plus d'un défaut de connaissance, les théologiens n'ont pas un intellect possédant la perfection requise par réfléchir sur des êtres séparés. Compte tenu de leurs conclusions non démonstratives, on ne peut pas dire qu'ils connaissent le caché ou qu'ils sont hommes aptes à en acquérir le savoir, dans la mesure où, comme le disait Avempace, en matière spéculative, la vérité échappe à celui à qui « la capacité démonstrative <fait défaut> »¹⁹². Les théologiens sont donc condamnés à n'avoir sur les choses que de simples opinions. Ce sont des hommes qui se contentent du vraisemblable, car, ils ne peuvent connaître les choses en elles-mêmes, c'est-à-dire telles qu'elles sont. Ils ne sont pas hommes de science, puisqu'ils disaient eux-mêmes que « la science certaine était celle dont l'objet de connaissance se dévoilait sans être entaché de doute et sans qu'aucune possibilité d'erreur et d'illusion ne puisse s'y associer, et sans que le cœur puisse contempler une telle éventualité »¹⁹³. Dieu, dit Averroès, qui est objet de connaissance spéculative ne peut être connu véritablement que par la démonstration. Et ceux qui la partiquent, ce sont les philosophes.

3. L'élite intellectuelle qui a seule accès à la vérité cachée de toute chose

Ce sont « les hommes de la science »¹⁹⁴. Ce en quoi consiste « la connaissance des causes »¹⁹⁵. Il s'agit d'après la doctrine de la division des vertus humaines empruntée à Platon par Averroès, des hommes dont la perfection consiste dans les vertus intellectuelles, l'intellect étant la faculté de l'âme, séparée de la matière, par laquelle s'appréhende le non sensible ; les êtres dans la matière étant objet des sens. Cette élite intellectuelle, ce sont les philosophes, « ceux qui « étudient les <choses> d'une manière conforme aux sciences »¹⁹⁶. Et « j'entends par philosophie (sagesse), dit Averroès dans le *Tahāfut al-tahāfut*, l'examen spéculatif sur les choses selon les

¹⁹⁰ *Id.*, *Kašf*, III, 57, traduction par Abdelmajid el Ghannouchi, p. 157.

¹⁹¹ Aristote, *Eth Nic.*, II, 7.

¹⁹² Ibn Baġġa, *al-wadā'*, § 27, traduction de Charles Genequand, p. 98.

¹⁹³ Ġazālī, *al-munqid*, traduction par Hassan Boutaleb, p. 25.

¹⁹⁴ Averroès, *Faṣl*, § 28, traduction par Marc Geoffroy, p. 127.

¹⁹⁵ *Id.*, *Kašf*, I, 38, traduction par Abdelmajid el Ghannouchi, p. 124.

¹⁹⁶ Alexandre d'Aphrodise, *In De an.*, traduction par Martin Bergeron et Richard Dufour, p. 199.

exigences de la nature de la démonstration »¹⁹⁷. Ceux qui se comptent parmi les philosophes sont les « gens de démonstration <*ahl al-burhan*> »¹⁹⁸. C'est la forme de raisonnement la plus parfaite en matière de sciences spéculatives. De là découle également que les philosophes sont, contrairement aux théologiens, et selon les propos d'Averroès, « les parfaits dans les sciences théorétique »¹⁹⁹, parce qu'ils « s'en tiennent aux exigences de la spéculation rationnelle »²⁰⁰. Ils atteignent par la spéculation l'essence vraie de l'Être premier et des autres substances séparées parce qu'ils raisonnent démonstrativement à partir de « prémisses [...] qui sont du même genre »²⁰¹. Cela, grâce à l'acquisition de la méthode appropriée à la spéculation rationnelle sur de tels d'objet. Ce qui est en défaut chez les théologiens. Cette « méthode <est> acquise à partir de la science des syllogismes démonstratifs »²⁰², dit Averroès, par l'apprentissage de la logique, qui est la science du parfait raisonnement. L'étude de science, que doivent obligatoirement étudié, selon Ibn Rušd²⁰³, tous ceux qui aspirent à connaître vraiment Dieu et l'ensemble des étants d'une science certaine, conduit en effet à connaître les « différentes espèces de raisonnements et leurs conditions [...], [...] ce qu'est le syllogisme (*al-qiyās*) en général, combien en existent d'espèces, lesquelles ne sont ne sont point des [espèces de] syllogismes valides et lesquels le sont »²⁰⁴.

Les philosophes, qui pratiquent la démonstration, laquelle consiste à « inférer, <c'est-à-dire> à extraire l'inconnu du connu »²⁰⁵, atteignent l'être premier et les autres substances séparées, parce que le raisonnement démonstratif, contrairement au syllogisme dialectique, procèdent à partir « des principes naturels²⁰⁶ communs à toute

¹⁹⁷ Averroès, *Destructio*, IX, 410, traduction par Taïeb Meriane, p. 367.

¹⁹⁸ *Id.*, *Faṣl*, § 38, traduction par Marc Geoffroy, p. 141.

¹⁹⁹ *Id.*, *De an. beat.*, II, §17, traduction par Marc Geoffroy et Carlos Steel, p. 228.

²⁰⁰ *Id.*, *Destructio*, X, 416, traduction par Taïeb Meriane, p. 372.

²⁰¹ *Ibid.*, I, 5, p. 84.

²⁰² *Id.*, *Faṣl*, § 4, traduction de Marc Geoffroy, p. 105.

²⁰³ Ce que ne conteste pas Ġazālī, *al-munqid*, traduction par Hassan Boutaleb, p. 57, puisqu'il recommande également l'étude des sciences de la logique à qui aspire à une connaissance certaine des choses, du fait qu'elle enseigne les « conditions qui génèrent nécessairement la certitude (*al-yaqīn*) ».

²⁰⁴ Averroès, *Faṣl*, § 5, traduction par Marc Geoffroy, p. 107.

²⁰⁵ *Ibid.*, § 10, p. 111.

²⁰⁶ Il s'agit des « principes premiers rationnels » (Averroès, *Faṣl*, § 35, traduction par Marc Geoffroy, p. 139) qui sont en nous « naturellement », cf Averroès, *Coma in De an.*, III, c. 5, traduction par Alain de Libera, p. 75-76. Il les qualifie ainsi, pour les différencier des intelligibles théoriques acquis « volontairement [...] à partir des premières propositions <*al-*

l'espèce humaine, à savoir les premières propositions et les premiers concepts simples (*singularibus*) à tous [hommes] <qui existent dans l'âme > »²⁰⁷. Ces principes sont à la fois universels et nécessaires, parce qu'ils ne sont pas tirés de l'expérience, mais existent uniquement dans l'intellect qui est sans matière. Cette double précision à savoir que ces premiers principes naturels de la raison, ne sont pas seulement universels, mais aussi nécessaires en vaut la peine. Car, comme le souligne Elamrani-Jamal, « une proposition universelle peut être vraie sans être nécessaire »²⁰⁸. C'est parce que les premiers principes naturels de la raison sont de même nature que l'être premier ou, pour parler comme Fārābī, « identiques aux principes de l'être »²⁰⁹, c'est-à-dire dépourvue de toute matière, que les philosophes l'atteignent par ce moyen, étant « seuls [...] en état de concevoir telles qu'elles sont, <par ces premiers principes immatériels>, les choses suprasensibles »²¹⁰, du fait que le syllogisme démonstratif, contrairement au raisonnement dialectique des théologiens, procède, comme le souligne Roger Arnaldez, à « des inférences purement rationnelles (*kiyas 'aklī*) »²¹¹, où les données sensibles n'interviennent nullement, dans la mesure où ils cherchent « à acquérir la connaissance des êtres existants par leur seule raison »²¹². Cela n'était pas possible avec les principes des théologiens tirés de l'expérience sensible. Encore moins avec vulgaire dans l'âme du les facultés imaginatives et sensibles l'emportent sur les intellectuelles. Si le philosophe peut donc atteindre les êtres sans matière, c'est en raison de la nature non sensible des principes qu'il prend comme point de départ de son raisonnement. Ce sont des « principes qui ne sont pas des corps ni dans des corps, et qui n'ont jamais été des corps et ne seront jamais dans des corps »²¹³, relevait

muqaddimāt>) », cf. Averroès, *Cma in De an.*, III, c. 36, traduction par Alain de Liebra, p. 163-164.

²⁰⁷ Averroès, *Cma in De an.*, III, c. 5, traduction par Alain de Libera, p. 75-76. Ces premiers intelligibles dont parle Averroès, ce sont les « principes premiers rationnels », cf. *Faṣl*, § 35, traduction par Marc Geoffroy, p. 139

²⁰⁸ Elamrani-Jamal (Abdelali), « La proposition assertorique (de inesse) selon Averroès », « La proposition assertorique (de inesse) selon Averroès », in Philippe Büttgen *et al.*, *Théories de la phrase et de la proposition de Platon à Averroès*, Paris, 1999, 249-267, p. 257. Cf. également à la page 256 du même article, la note 2 : « L'opinion d'Aristote est que toute proposition nécessaire est essentielle et toute proposition essentielle est nécessaire ».

²⁰⁹ Fārābī, *al-Sa'āda*, traduction par Olivier Sedeyn et Nassim Lévy, p. 22.

²¹⁰ Gauthier (Léon), *Ibn Rochd (Averroès)*, Paris, Puf, coll. « Les grands philosophes », 1948, p. 70.

²¹¹ Arnaldez (Roger), « Ibn Ruṣhd », in *EF*, 3, p. 936.

²¹² Averroès, *Destructio*, III, 210, traduction par Taïeb Mariane, p. 226.

²¹³ Fārābī, *al-Sa'āda*, traduction par Olivier Sedeyn et Nassim Lévy, p. 36.

Fārābī. C'est sur ces principes purement intellectuels que repose le syllogisme démonstratif, contrairement au syllogisme dialectique des théologiens qui en réfère à l'expérience. Le raisonnement du philosophe est donc purement rationnel en ce que, comme l'affirmait déjà Platon, en matière de déduction démonstrative, il ne fait « usage d'aucune donnée sensible (*aisthêtô pantápasin*), mais [...] < va > d'une idée à une autre, pour aboutir à une idée ». Autrement, selon un commentaire de Léon Gauthier, de l'avis d'Averroès, les philosophes, qui sont des purs spéculatifs, raisonnent à partir des « principes premiers de la raison, évidents par eux-mêmes, et en tire, par un enchaînement plus ou moins long de syllogismes rigoureux, une dernière proposition, laquelle participe alors à l'évidence des prémisses d'où elle a été tirée »²¹⁴. C'est aussi par des arguments du même type, à savoir démonstratifs, que les philosophes, eux, que la perfection des vertus intellectuelles appelle à atteindre la vérité certaine en toute chose, donne leur assentiment. Ces arguments qui seuls garantissent la science vraie et que ne peuvent produire les théologiens, tandis qu'ils sont difficiles à comprendre pour le vulgaire qu'ils répugnent. Ils confirment chez le philosophe, au plan intellectuel, l'existence de « dispositions naturelles supérieures »²¹⁵ par rapport à ces hommes.

Ces premiers principes de la raison à partir desquels les philosophes remontent jusqu'au premier principe sont naturels à l'homme, mais n'existe dans l'âme qu'en puissance. La science en acte de ces principes innées est à acquérir par l'intellect, faculté immatérielle de l'âme, dont Dieu a doté les hommes, dit Averroès, afin qu'ils soient « capables de concevoir, de par leur propre nature, Sa suprême existence »²¹⁶. Si ceux qui sont destinées par nature aux sciences théoriques à plus de facilité à les acquérir, cela ne va pas sans effort ni sacrifice de la part. Il en va en effet de la volonté de chacun d'eux. De même, la perfection requise dans les sciences théoriques pour spéculer sur les étants séparés de la matière ne s'acquiert pas à la naissance, mais comme en chaque chose, par « l'usage et l'exercice < répétés²¹⁷ de la méthode acquis de la science des syllogismes démonstratifs qui > sont cause de ce qu'apparaissent [en

²¹⁴ Gauthier (Léon), *op. cit.*, p. 43-44.

²¹⁵ Averroès, *Faṣl*, § 46, traduction par Marc Geoffroy, p. 149.

²¹⁶ *Id.*, *Kašf*, I, 45, traduction par Abdelmajid el Ghannouchi, p. 136.

²¹⁷ En effet, l'intellect, qui est une faculté séparé de la matière, est parfait par l'exercice et l'effort constant, tandis qu'un effort physique prolongé dans le temps affaiblit et détruit les facultés sensibles. La perfection de l'intellect vient par le savoir et la pratique.

l'homme] la puissance de l'intellect agent <'aql bi-l-fi'l>²¹⁸, qui est en nous pour abstraire <les formes intelligibles>, et celle de l'intellect matériel <'aql hayūlanī>, [qui est en nous] pour recevoir [...] du fait de l'habitus existant »²¹⁹. Ainsi, le fait que les vertus intellectuelles soient prédominantes chez un sujet n'est qu'une disposition à penser les substances séparées. Une disposition en puissance que l'exercice répété de ce mouvement qu'est le raisonnement démonstratif viendra actualiser et parfaire dans l'âme du sujet, créant chez l'intellect « une sorte d'habitude ou d'habileté à accomplir cette opération »²²⁰. Cet état est ce que Averroès intellect in *habitus* ('aql bi l-malaka)²²¹. C'est un tel intellect que l'on retrouve chez le savant devenu « capable de savoir, d'examiner et de déduire pour lui-même »²²². Ainsi, comme le signalait Fārābī, même si nous sommes naturellement pourvus de faculté intellectuelles requises pour la saisie des intelligibles séparés, celles-ci « ne contraignent ni ne forcent quiconque à faire telle chose. Elles sont telles, en revanche, qu'il est seulement plus facile <aux hommes qui en sont dotés> de faire ce à quoi ils sont disposés par nature »²²³. Toute faculté s'exerce toujours « moyennant la volonté <du <sujet> »²²⁴.

²¹⁸ D'après Aristote, *Éthique à Nicomaque*, II, 7, aucune vertu, au sens de perfection, n'est « en nous par nature », mais par répétition. « La vertu est file de l'habitude ». Ce qui est en nous par nature, c'est la disposition.

²¹⁹ Averroès, *Cma in Met*, III, c. 20, traduction par Alain de Libera, p. 122. Aristote dit en effet dans l'*Éthique à Nicomaque*, I, 7, qu'« une hirondelle ne fait pas le printemps, non plus qu'une seule journée de soleil ». (À vérifier)

²²⁰ Gilson (Etienne), *Le thomisme. Introduction au système de saint Thomas*, Paris, Vrin, coll. « Études de philosophie médiévale », 1922, p. 166. Cf. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, II, 7 : « Est habituel ce que l'on fait, pour l'avoir déjà fait souvent [...]. L'habitude devient comme une chose innée ».

²²¹ Comme l'explique Alexandre d'Aphrodise, *In De an.*, p. ???, « l'homme naît non pas en possédant immédiatement cette disposition <qu'est l'intellect in *habitus*>, mais en possédant une puissance et une aptitude à la recevoir, et il l'acquiert par la suite » ; cf. *In De an.*, p. 199, qui explique qu'il faut distinguer deux intellects, à savoir : 1° « l'intellect en puissance, que nous possédons <tous> à la naissance », celui qui est dit intellect matériel, parce qu'il s'agit d'une puissance réceptrice, « car tout ce qui peut recevoir une chose est matière de cette chose ». Cet intellect est « plus proprement qualifié d'intellect "commun" » ; 2° Un deuxième intellect produit, dit intellect en *habitus*, qui « naît des enseignements et des habitudes ». Cet autre intellect n'est pas commun. Il « ne se trouve plus en tous, mais <seulement> en ceux qui s'exercent et qui étudient d'une manière conforme aux sciences ». Cet résultat du développement différent, en terme de perfectionnement, que l'intellect matériel (*intellectus materialis*) connaît chez les hommes pris individuellement.

²²² Averroès, *Cma in De an.*, traduction de Alain de Libera, p. 238, note 286.

²²³ Fārābī, *al-Sa'āda*, traduction par Olivier Sedeyn et Nassim Lévy, p. 145.

²²⁴ *Ibid.*, p. 147. Alexandre d'Aphrodise, *In De an.*, traduction par Martin Bergeron et Richard Dufour, p. 199, disait déjà que s'il est vrai, que du fait de l'intellect matériel qui est une puissance

Puisque la perfection n'est pas naturelle, mais elle est acquise au prix de l'effort, les philosophes se hiérarchisent selon les divers degrés de perfection qu'ils ont atteint dans les sciences démonstratives et la connaissance des intelligibles. En effet, comme le rappelle Averroès dans sa *Paraphrase de la République de Platon*, dans chaque groupe, il y a des individus qui sont au comble de la perfection²²⁵. En philosophie, comme dans les autres domaines, se sont ceux qui sont parvenus au comble de la perfection, ce sont les plus avancés en âge et qui y ont passé toute leur vie. Cela, du fait qu'un individu qui a vieilli dans la pratique d'un métier a nécessairement acquis plus que quiconque de la perfection dans ce domaine, par les exercices répétés et l'expérience accumulée pas pendant de nombreuses années²²⁶. Cette expérience les préserve de l'erreur et leur donne, selon une formule que nous empruntons à Aristote, de juger « correctement de chaque sorte de chose, et en chacune la vérité lui apparaît »²²⁷. C'est le produit des longues années d'expérience joint aux dispositions innées²²⁸, ainsi que l'explique Averroès dans son *Commentaire de la Paraphrase de la République de Platon*. Ces anciens que Averroès qualifie de « sages parmi les philosophes », sont ceux qui forment, selon Averroès, la « classe la plus parfaite des humains (*l'afḍal 'aṣṇafi al-nās*) »²²⁹, tant en matière de savoir que de religion²³⁰. Au-

naturelle commune à tous les hommes, « nous sommes tous disposés par nature à recevoir les sciences », il reste que « le fait de les recevoir ne vient pas de la nature », mais « de l'exercice qui porte sur les objets théorétiques ».

²²⁵ Averroès, *Epit. Rep.*, traduction par Erwin Rosenthal, p. 114 : « It is necessary that there should be a group of people perfect in the several kinds of human perfection, each helping the other towards their full attainment; the less perfect follows the wholly perfect benefits the less by giving him the principles of his perfection ».

²²⁶ Cf. *ParRep.*, p. 116 : « Elders, in whom are combined knowledge of the speculative sciences and experience gained in the course of time. »

²²⁷ *Eth. nic.*, III, 2, 113a30, traduction par Richard Bodéüs, p. 151.

²²⁸ Cf. Averroès, *Epit. Rep.*, p. 116 : « Which quality and which virtue, when joined to certain < other > virtue, make the effect that virtue more perfect, and which makes the less perfect. »

²²⁹ Averroès, *Faṣl*, § 47, traduction par Marc Geoffroy, p. 149. C'est ainsi que les philosophes se considéraient, se croyant d'après Ġazālī, *Tahafūt*, § 1, p. 53, « distincts par rapport à leurs égaux et pairs par un surplus d'éveil et d'intelligence », « <maîtrisant> seuls, vu leur intelligence et lucidité, le secret [...] <des> choses mystérieuses ». Un titre que leur conteste Gazālī, qui reconnaît tout de même que les sages, qui possèdent le sens véritable des choses, parce qu'ils considèrent « les significations, non les formes » (Ġazālī, *al-'Ilm*, p. 141), d'être supérieurs aux hommes du commun, dans la mesure où les « significations [...] l'emportent sur les formes » (*Ibid.*).

²³⁰ Averroès ne fait que retourner contre les théologiens leurs propres arguments, dans la mesure où un Ġazālī, *Miškāt*, traduction Roger Delafrière, p. 78, affirmait que « la science (*ilm*) est au-

dessus, de ces hommes excellents qui représente la perfection (*istikmāl*) du genre humain, se trouve bien entendu, selon Averroès, Aristote qui, au dire d'Averroès, occupe le « plus haut degré de l'excellence humaine où aucun homme dans aucun siècle ait pu parvenir ; c'est à lui que Dieu fait allusion, en disant : "Cette supériorité, Dieu l'accorde à qui il veut" »²³¹.

Par « de longues années < d'exercice > et de vastes études »²³², ces hommes qui ont rang d'Anciens parmi les philosophes ont atteint la perfection dans les sciences théorétiques. Comparativement aux autres philosophes qui ne sont pas encore parvenu à degré d'excellence, ils ont une connaissance parfaite et achevée du Premier principe et de l'ensemble des étants, du fait que cela ne s'acquiert qu'avec le temps. C'est à eux en particulier que se découvre le caché. Averroès les qualifie pour cela d'« héritiers des prophètes »²³³, parce qu'ils se comptent parmi que Dieu « a distingués et honorés en leur conférant cette science <du caché> »²³⁴. Les plus respectés parmi les théologiens étendaient eux-mêmes la faculté prophétique à toutes les personnes à qui « se dévoilent < semblablement à ceux que la tradition désigne comme prophètes dans les religions du livres > les dispositions de l'Invisible »²³⁵, cela en vertu d'une disposition particulière par laquelle ils partagent avec Dieu la connaissance du caché. En tant que Premier agent et principe et forme de toute chose, Dieu, dit Averroès est à la cause de l'existence des choses et de la perception que nous en avons. Ces anciens, parmi les philosophes, qui forment la classe la plus parfaite des hommes, et que la révélation appelle les Élus²³⁶, forment, parmi les hommes, le petit nombre de ceux qu'il a plu à Dieu d'honorer de la science du caché, faisant en sorte que leurs

dessus de la foi (*īmān*) [...]. [...] la science est raisonnement (*qiyās*), et la foi est pure acceptation en conformité avec la tradition. »

²³¹ Averroès, *Commentaire du De gener. animal*, I, 1, traduction par 'Abdurrahmān Badawī, *Histoire de la philosophie en islam, tome 2. Les philosophes purs, op. cit.*, p. 762.

²³² *Id.*, *Kašf*, Appendice : l'herméneutique et ses règles, traduction par Abdelmajid el Ghannouchi, p. 254.

²³³ Références.

²³⁴ *Le Coran* III, 106.

²³⁵ Ġazālī, *Miškāt*, traduction par Roger Deladrière, p. 76.

²³⁶ Ceux qui connaissent le caché, dont Dieu possède seul la science, sont qualifiés d'Élus, parce que, comme l'expliquent Ibn Bāġġa, *al-rūhāniyyah*, p. 136, « de telles choses dépassent la condition naturelle, et sont plutôt des dons divins », parce qu'on ne peut pas y accéder de son propre fait (*min tilqā'i-hi*), mais seulement avec l'assistance (*mu'ūna*) divine.

intellects saisisse l'« essence même <des choses> »²³⁷ par des démonstrations certaines (*yaqīna*), plutôt que de les appréhender, comme c'est le cas du plus grand nombre des hommes, en s'en faisant « une image au moyen de la copie fidèle qui l'imité »²³⁸. Ils forment la « classe privilégiée »²³⁹, dont parle Platon, le petit nombre de ceux qui ont accès à la vérité dont « la connaissance porte sur l'être <des choses> »²⁴⁰ et non l'apparence. Cette opinion est attestée par Aristote, qui fait valoir le fait que les philosophes considèrent les choses « selon la vérité »²⁴¹, le vulgaire, selon « l'opinion »²⁴², c'est-à-dire selon les idées admises communément.

La conséquence, au plan théologique, est que, puisque les philosophes examinent toute chose rationnellement au moyen de l'intellect, s'appliquant à connaître les objets « en les séparant de toute condition matérielle et en les saisissant uniquement en elles-mêmes »²⁴³, et que partant, ils ont accès au « sens véritable »²⁴⁴ des « idées [les plus éloignées] exprimées allégoriquement »²⁴⁵ par la Loi, c'est à eux aussi, selon Averroès, que « Dieu a réservé – et à eux seuls – le droit d'interpréter (*awwala*) »²⁴⁶ les symboles que contiennent la révélation, parce que la science qu'ils pratiquent, à savoir « la philosophie [...] confère, < par voie démonstrative >, la véritable science et la vérité absolue »²⁴⁷. L'opinion d'Averroès s'accorde ici avec le discours officiel des théologiens qui affirmaient également, si l'on en croit Ġazālī, que l'interprétation vraie du *Coran* était de la compétence de ceux qu'ils qualifiaient également lui-même de sages, à savoir les seuls hommes aptes à s'élever « depuis le bas de l'existence métaphorique jusqu'à la cime de l'existence vraie »²⁴⁸.

²³⁷ Fārābī, *al-Sa'āda*, traduction par Olivier Sedeyn et Nassim Lévy, p. 83.

²³⁸ *Ibid.*, p. 83.

²³⁹ *La République*, 519e.

²⁴⁰ *Ibid.*, V, 476e-447d, p. 23.

²⁴¹ Aristote, *Top.*, I, 14, 105b30-3.

²⁴² *Ibid.*, I, 14, 105b30-31.

²⁴³ Alexandre d'Aphrodise, *In De an.*, traduction par Marc Bergeron et Richard Dufour, p. 201 :

²⁴⁴ Averroès, *Faṣl*, § 26, traduction par Marc Geoffroy, p. 125.

²⁴⁵ *Id.*, *Kaṣf*, Appendice : l'herméneutique et ses règles, traduction par Abdelmajid el Ghannouchi, p. 254.

²⁴⁶ *Id.*, *Faṣl*, § 34, traduction par Marc Geoffroy, p. 137.

²⁴⁷ El Ghannouchi (Abdemajid), *op. cit.*, p. 29.

²⁴⁸ Ġazālī, *Miškāt*, traduction par Roger Deladrière, p. 52.

B. L'exégèse théologique reconsidérée

Averroès fait observer dans le *Faṣl* que les interprétations contradictoires des théologiens ont fait naître des doutes dans l'esprit des croyants au sujet des dogmes religieux fondamentaux pourtant clairement énoncés dans le *Coran*. En réalité, c'est la crédibilité du *Coran* et l'unité de son discours qu'ils remettent en question, laissant croire, selon une expression que nous empruntons à Fethi Benslama, à « crise interne de la vérité »²⁴⁹. Par leurs interprétations, les théologiens ont substitué leur opinion erronée sur l'Écriture à la sagesse de Dieu, qui ne peut se tromper. Il est évident par soi qu'on affine à une « interprétation incorrecte »²⁵⁰ de la révélation, pour autant que la foi des fidèles s'en trouvent ruiner, plutôt que renforcer confortent. Ce qui est en contradiction avec la finalité de la révélation, qui est d'enseigner « science vraie »²⁵¹. Cette exégèse dialectique des *mutakallimūn* fait dire à la fois au même texte une chose et son contraire, dressant le *Coran* contre lui-même, avec pour conséquence de faire douter de la qualité de sage attribuée à Dieu dans l'Écriture ; qualité que lui reconnaissent tous les musulmans, et même les non musulmans, en considération de l'ordre et de l'harmonie qui existe dans l'univers, ainsi que le souligne Averroès. Il va alors de soi que cette exégèse théologique est autant à reconsidérer que les principes qui la commandent. Elle égare, plutôt qu'elle ne renforce dans les âmes des fidèles la conviction au sujet des vérités révélées. La cause de cet égarement, du fait de l'exégèse que pratiquent et qu'il faut reconsidérer en priorité rriger²⁵², opérant par là « une mutation autour de la question de la vérité »²⁵³, est triple, pense Averroès. Il y

²⁴⁹ Benslama (Fethi), « La décision d'Averroès », in *Colloque de Cordoue, 8, 9 et 10 mai 1992. Ibn Rochd, Maïmonide, saint Thomas ou la filiation entre foi et raison*, Castelnau-le-Lez, Climats, 1994, 65-84, p. 67.

²⁵⁰ Averroès, *Kaṣf*, Préambule, traduction de Abdelmajid el Ghannouchi, p. 105.

²⁵¹ Averroès, *Faṣl*, § 49, traduction par Marc Geoffroy, p. 149. Averroès définit la science vraie au § 49 du *Faṣl*, comme la « connaissance de Dieu et des étants tels qu'ils sont », ce qui correspond à la « philosophie première », cf. Libera (Alain de), « Introduction » au *Faṣl*, p. 47.

²⁵² Al-Ġuwaynī, un des deux principaux théologiens dont Averroès examine l'opinion dans le cadre de l'examen de la question controversée de la vision de Dieu, ne peut que souscrire à une telle démarche corrective, puisqu'il affirme lui-même que « le premier devoir de tout homme sain d'esprit, parvenu à la puberté, soit par l'âge légal [...] est de chercher à raisonner sainement » (*al-irṣād*, I, 1, p. 19). Ce qui rejoint l'opinion du sage Platon qui affirmait déjà dans le *Théétète*, 167 b, que « lorsqu'un homme, par une mauvaise disposition d'âme (*ponêra psuchês hexis*), a des opinions en conformité avec cette disposition, en changeant cette disposition contre une bonne, on lui fait avoir des opinions différentes, conformes nouvelle »

²⁵³ Benslama (Fethi), *op. cit.*, p. 65.

a d'abord, de l'avis de notre auteur, et ainsi que le souligne Alain de Libera au sujet du jugement qu'il porte sur l'exégèse des théologiens, le fait « d'interpréter ce qui n'a pas à l'être, ni par la foule ni par l'élite »²⁵⁴. Deuxièmement, le fait « d'interpréter (de travers) ce qui peut et doit être interprété, mais pas par eux »²⁵⁵. Enfin, le fait de faire connaître publiquement ces interprétations. Le but était de faire de tous les fidèles des sages, mais le résultat, souligne Averroès, a été la perte du plus grand nombre de la communauté essentiellement constitué des esprits simples. Avec eux, en effet, le fait de ne pas s'en tenir uniquement et exclusivement, quelque soit l'énoncé, au sens littéral du texte, les égarent. Ces derniers manquent en effet de repère une fois qu'est substitué à la lettre du texte auquel ils ont seul accès, ne pouvant prétendre à davantage, un sens figuré construit par gymnastique intellectuelle. C'est ce qui se passe dans toute interprétation, puisqu'elle repose, dit Averroès sur « l'invalidation du sens obvie (*'ibṭāl al-zāhir*) »²⁵⁶. Mais si les théologiens se perdent dans leur interprétation du *Coran*, en même temps qu'ils égarent les autres, c'est parce qu'il ne possède pas la science du discours et de ses parties. Aristote, le plus sage parmi les philosophes, l'a exposé dans le *De interpretatione* connu et commenté par l'auteur du *Kašf*. Avant de s'engager dans l'interprétation des versets coraniques, tout *Muḡtahid*, devraient en acquérir, afin de substituer à l'exégèse incontrôlée et sans rigueur intellectuelle des théologiens, celle qui est, d'après le Philosophe, conforme à l'analyse de tout discours afin d'en acquérir l'intelligence²⁵⁷. En effet, s'il est vrai que la révélation est « parole révélée » pour les musulmans, il n'est pas moins vrai, de l'avis d'Averroès, que les versets coraniques obéissent aux règles générales du discours. Ces règles, l'interprète doit les connaître afin de ne pas errer en dehors des chemins de la vérité.

A. Ce que tout *muḡtahid* doit savoir pour bien interpréter les textes

²⁵⁴ Libera (Alain de), « Pour Averroès », *op. cit.*, p. 25.

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 25.

²⁵⁶ Averroès, *Kašf*, Appendice : l'herméneutique et ses règles, traduction de Abdelmajid el Ghannouchi, p. 258.

²⁵⁷ C'est d'ailleurs de la sorte qu'est organisé les traités de théologie au Moyen-Âge en Islam. L'examen des questions est précédé par « un exposé sur la nature du savoir et les moyens de l'acquérir », ainsi que le souligne Michel Allard, *op. cit.*, p. 382. Voir à ce propos, à titre d'exemple, l'*Iršād* de Ġuwaynī.

Il y a accord chez les musulmans, souligne Averroès dans le *Faṣl*, pour reconnaître que le *Coran* contient à la fois des versets univoques et des versets équivoques²⁵⁸ et, partant, ainsi que le souligne Averroès, que « les énoncés littéraux n'ont pas tous à être pris dans leur sens obvie (*zāhir*), ni tous à être tous étendus au-delà du sens obvie par l'interprétation (*ta'wīl*) »²⁵⁹. Mais, le problème, c'est qu'est-ce qu'il faut interpréter et ce qui n'a pas à l'être. Sur le sujet, les théologiens sont partagés. Par défaut de science, au sens où l'entend Aristote de connaissance certaine, sur les structure des énoncés, la nature des éléments qui en sont constitutifs, ainsi que les formes d'énonciation, les théologiens, ainsi que le rapporte Alain de Libera faisant écho à Averroès, ils interprètent ce qui n'a pas à être interprété ou alors prennent au pied de la lettre ce qui est à considérer selon le sens caché. C'est ce désaccord sur le statut légal des versets de l'Écriture, que certains interprètent et d'autres non, qui crée les crises, précisément quand il s'agit de l'interprétation d'énoncés touchant aux dogmes religieux fondamentaux. Il est donc nécessaire de faire la lumière sur le sujet, puisque Aristote a traité de la question son livre sur l'interprétation (*ta'wīl*), terme par lequel Averroès entend « le transfert < c'est-à-dire le passage > de la signification du mot de son sens propre vers son sens topique < ou figuré > »²⁶⁰. En plus de son commentaire consacré au *De interpretatione* d'Aristote, il traite également de la question, cette fois en lien avec les querelles théologiques et les controverses juridiques, respectivement dans le *Faṣl* et son Commentaire de l'abrégé du *Mustaṣfa* de l'imam Ġazālī. Le premier, à savoir le *Faṣl*, traite des cas où le recours à l'interprétation est autorisé, tandis que le second considère l'énoncé dans ses éléments

²⁵⁸ Cf. *Coran* III, 7 : « C'est Lui (Dieu) qui a fait descendre sur toi le Livre. On y trouve des versets clairs [...] et d'autres obscurs ».

²⁵⁹ Averroès, *Faṣl*, § 22, traduction de Marc Geoffroy, p. 121. Averroès explique cela par la finalité de la révélation qui est d'enseigner tous les hommes. Pourvue qu'elle est de versets univoques intelligible immédiatement par la masse, la Révélation, selon l'opinion de l'auteur, n'aurait été « universelle, si elle ne s'adressait aussi aux philosophes et aux savants en leur offrant < par les équivoques > matière à un "effort personnel" ajusté à leur "nature et leur fonds mental" » (Libera (Alain de), « Pour Averroès », *op. cit.*, p. 24). De la distinction entre « versets clairs » (*āyāt muḥkamāt*) et « versets ambigus » (*āyāt mutāṣabihāt*), il découle clairement, selon Averroès, *Faṣl*, § 40, traduction de Marc Geoffroy, p. 141-142, « qu'il y a dans la Révélation des énoncés auxquels il faut attribuer leur sens obvie et qu'il n'est pas permis d'interpréter [...]. Il y a aussi des énoncés qu'il est obligatoire pour les gens de démonstration d'interpréter ; qu'il serait infidélité, ou innovation blâmable, de la part des autres gens de la démonstration, d'interpréter et d'étendre au-delà de leur sens obvie ».

²⁶⁰ Averroès, *Faṣl*, § 20, traduction de Marc Geoffroy, p. 119.

constitutifs, à savoir les termes et les expressions utilisés ; éléments dont la nature détermine le statut de l'énoncé.

1. Ce que dit Averroès sur les expressions employées dans les énoncés

Les expressions servent à désigner les choses, et, cela, de deux manières. Il s'agit, selon les cas, de « la chose elle-même (*immā al-šay' nafsuh*), ou [...] <de> son symbole (*miṭāluh*)²⁶¹ »²⁶², c'est-à-dire de son image. Ce sont en effet les « deux façons de produire une représentation »²⁶³. On a toujours affaire à la chose elle-même, lorsque l'expression utilisée désigne une notion ou, dit autrement avec Avempace, lorsque le terme employé est « intelligible d'une chose une »²⁶⁴. De telles expressions sont dites univoques, en ce sens que, dit Ibn Rušd dans l'Abrégé du *Mustaṣfā* de Ġazālī, qu'elles « se comprennent toujours par leur forme en un sens unique < *ma'nā wāḥid* >, et cela à tous les endroits »²⁶⁵. On les qualifie également d'expressions singulières, par distinction et par opposition avec les expressions plurielles, par quoi Averroès entend tout « (concept) universel qui a (des individus) particuliers existant hors de l'esprit »²⁶⁶, et qui, partant, ne désigne pas une chose une. Comme exemple d'expressions singulières, l'auteur parle des noms désignant les individus. Ainsi, chaque fois qu'on a affaire à de telles expressions désignant une chose une, « le sens

²⁶¹ D'après les explications d'Alain de Libera, *Faṣl*, p. 190, note 50 : « Les différents cas envisagés ici correspondent : 1° à la métaphore (*isti'āra*), cas où l'on étend le mot au-delà de sa signification – à l'invitation du contexte, qui doit indiquer que ce n'est pas le sens généralement commun, obvie, que l'on a en vue – à un comparable (l'autre terme d'une comparaison où ce mot serait impliqué) ; 2° à la transposition de type métonymique, pour laquelle il n'existe pas de terme spécifique, mais dont les rhétoriciens nous disent qu'elle se distingue de la première en ce qu'elle n'implique pas d'intention hyperbolique (*mubālagha*), et où le passage du sens propre au sens transposé s'effectue en vertu d'un lien de contiguïté immédiate entre les deux notons, qui peut être : - soit contiguïté de la cause à l'effet, comme, par exemple, dans le fait de désigner la générosité, ou la force, ou la rigueur, par la main, qui en est la cause ; ou par exemple de désigner la pluie par la substance (dans *Coran*, XL, 13 : « Il fait descendre pour vous du ciel une *subsistance* »), qui en est l'effet ; - soit contiguïté de proximité physique immédiate, comme dans le fait de désigner de voyage (proprement *mazāda*) par *rāwiya* (bête de somme, qui porte le sac) ».

²⁶² Averroès, *Faṣl*, § 51, traduction de Marc Geoffroy, p. 151.

²⁶³ Libera (Alain de), « Introduction » au *Faṣl*, traduction de Marc Geoffroy, p. 47.

²⁶⁴ Ibn Bāḡḡa, *Ittiṣāl*, § 4, traduction Charles Genequand, p. 184.

²⁶⁵ Averroès, *Cab Must.*, § 179, traduction de Ziad Bou Akl, p. ???

²⁶⁶ Averroès, *Destructio*, I, 110, traduction par Taïeb Meriane, p. 158.

littéral est cela même que la Loi révélée entend exprimer »²⁶⁷, dans la mesure où, les termes univoques (*naṣṣ*) signifie toujours les choses « au propre et non symboliquement »²⁶⁸. Une expression de ce genre n'est donc pas interprétable, pour autant que l'« objet qualifié par le Texte [...] <soit> désigné par un signifiant (*lafẓ*) ne renvoyant qu'à un seul signifié (*ma'nā*) »²⁶⁹, comme c'est le cas dans « une énonciation univoque »²⁷⁰. Elle est à considérer telle qu'elle, tant par le vulgaire que par le docte.

Dans le second cas, celui de la représentation symbolique de la chose, il est évident par soi, dit Averroès, que l'expression utilisée n'est pas considérée dans son « sens propre »²⁷¹, mais plutôt dans son « sens dérivé »²⁷². Autrement, dans le cas d'espèce, « le sens [véritable] n'est pas le sens obvie »²⁷³. Il faut, partant, procéder à une interprétation pour retrouver le sens exact. La chose est signifiée symboliquement dans les cas suivants relevés par Averroès. Ici, c'est leur mode d'énonciation qui constitue ce qu'Averroès appelle dans son *Commentaire de l'abrégé du Mustafā de Ġazālī*, une « preuve catégorique d'interprétation »²⁷⁴. Ce qui signifie que l'interprète s'en tiendra toujours au sens littéral, « à moins qu'une preuve n'indique le contraire »²⁷⁵, c'est-à-dire, explique Averroès dans le *Faṣl*, s'il « est obvie, par l'énoncé lui-même, qu'il faut interpréter »²⁷⁶. Ce qui n'est pas sans rappeler la règle de l'*istiṣhāb* qu'utilisait Ibn Ḥanbal, fondateur éponyme de l'école qui porte son nom, lequel préconisait de « maintenir un statut juridique donné tant qu'aucune circonstance nouvelle ne vient autoriser sa modification »²⁷⁷. Comme le fait remarquer Dominique Urvoy, contrairement aux théologiens. Averroès est sur ce point d'accord avec l'imam Ġazālī, lorsqu'il affirme que le *Muğtahid* ne doit pas

²⁶⁷ Averroès, *Kaṣf*, Appendice : l'herméneutique et ses règles, traduction par Abdelmajid el Ghannouchi, p. 254.

²⁶⁸ *Id.*, *Faṣl*, § 53, traduction par Marc Geoffroy, p. 153.

²⁶⁹ Geoffroy (Marc) *Faṣl*, p. 178, note 5.

²⁷⁰ Averroès, *Faṣl*, § 3, traduction par Marc Geoffroy, p. 105.

²⁷¹ Averroès, *Cab Must.*, § 82, traduction par Ziad Bou Akl, p. 167.

²⁷² *Ibid.*

²⁷³ *Id.*, *Faṣl*, § 69, traduction par Marc Geoffroy, p. 169.

²⁷⁴ Averroès, *Cab Must.*, § 156, traduction par Ziad Bou Akl, p. 221.

²⁷⁵ *Ibid.*, § 197, p. 251.

²⁷⁶ *Id.*, *Faṣl*, § 69, traduction de Marc Geoffroy, p. 169.

²⁷⁷ Laoust (Henri), « Aḥmad ibn Ḥanbal », in *EP*, 1, 280-286, p. 284 ; Sur la question de l'*istiṣhāb*, voir l'article de : Linant de Bellefonds (Yvon), « *Istiṣhāb* », in *EP*, 4, 281-282.

« outrepasser arbitrairement »²⁷⁸ le sens littéral. La règle, en tout temps et en tout lieu, voudrait que l'on « fasse porter son effort d'examen rationnel sur le sens obvie <de l'énoncé> [...] autant que possible, sans en rien interpréter, sauf s'il est obvie, par l'énoncé lui-même, qu'il faut interpréter, à savoir quand cela est obvie aux yeux de tout le monde »²⁷⁹. Comme tel, l'interprète doit se garder de l'« arbitraire exégétique »²⁸⁰ des théologiens, lequel est toujours « source possible [...] < de mal > à l'endroit de la loi »²⁸¹ elle-même, du fait du travestissement de la vérité à dévoiler par l'interprétation. Partant, ainsi que le souligne El-Ghannouchi, « si [...] l'interprétation de l'Écriture est légitime [...], il ne faudrait pas qu'elle soit pour autant arbitraire »²⁸².

Ce faisant, l'examen des expressions équivoque est ici de la plus haute importance, dans la mesure où, comme le signale Ziad Bou Akl, ce sont « ces expressions ambiguës < qui > sont à l'origine de l'incertitude interne aux propositions et constituent le cœur du problème exégétique : [...] la détermination de [...] < leur > bonne signification constitue l'objectif même de toute la théorie de l'interprétation »²⁸³. Les différents cas de figure d'expressions symbolique appelant l'interprétation sont les suivants :

1° Le cas des *expressions métaphoriques (musta'āra)*. Elles sont fréquentes dans le *Coran* qui désigne habituellement les choses par des expressions dont la notion fait référence aux objets sensibles plutôt qu'aux objets non sensibles qui sont réellement visés par le terme utilisé. Des objets non sensibles, qui, comme on le sait, ne peuvent être rendus intelligibles au vulgaire, qui n'a pas accès au caché, que par ce moyen de la représentation symbolique. Cela, comme le disait al-Fārābī, avant Averroès, pour « faciliter l'instruction de la multitude »²⁸⁴. C'est la raison pour laquelle, affirme notre auteur, pour tout ce qui touche aux « choses transcendantes »²⁸⁵, la loi révélée « l'illustre par un exemple concret puisé dans le

²⁷⁸ Ġazālī, *al-'aqā'id*, traduction par Jean Gouraud, p. 51.

²⁷⁹ Averroès, *Faṣl*, § 69, traduction de Marc Geoffroy, p. 169.

²⁸⁰ Libera (Alain de), « Pour Averroès », *op. cit.*, p. 23.

²⁸¹ Benslama (Fethi), « La décision d'Averroès », *op. cit.*, p. ???

²⁸² Ghannouchi (Abdelmajid El), *op. cit.*, p. 29.

²⁸³ Bou Akl (Ziad), « Introduction », in Averroès, *Cab Must.*, *op. cit.*, p. 53.

²⁸⁴ Fārābī, *al-Sa'āda*, traduction par Olivier Sedeyn et Nassim Lévy, p. 77.

²⁸⁵ Averroès, *Kaṣf*, IV, 68, traduction par Abdelmajid el Ghannouchi, p. 173.

monde visible »²⁸⁶. C'est dans ce but, et uniquement dans le souci d'instruire de donner à tous les hommes d'accéder à la connaissance des réalités divines, que la révélation, lorsqu'il s'agit de ces réalités séparées, préfère les « figurer »²⁸⁷, plutôt que de les « signifier »²⁸⁸ en elles-mêmes²⁸⁹. Et, d'après Averroès, ainsi que le relève Majid Fakhry, « les théologiens, en méconnaissant la nature ou l'intention de ce langage, lui ont étendu le processus d'interprétation et, de ce fait, ils ont embrouillé les masses et répudié la sagesse divine sous-jacente à son usage »²⁹⁰. L'interprétation de telles expressions, écrit Averroès, consiste dans « le fait de les rapporter à leur sens métaphorique »²⁹¹. Pour cela, le *Muğtahid* consultera les écrits des philosophes, parce qu'ils possèdent la science du caché, par quoi ils l'emportent sur le vulgaire et le théologien « par le nombre des objets connus et par une connaissance plus approfondie de chacun d'eux »²⁹², considérant les choses en elles-mêmes et non par le moyen d'espèces intelligibles substituées. L'unicité de la vérité est telle expression métaphorique possède toujours, de manière nécessaire, « un sens intérieur ou caché, qui est le sens véritable, et qui se trouve d'accord avec la conclusion démonstrative »²⁹³. Aussi, c'est par le détour de la philosophie que l'interprète

²⁸⁶ *Ibid.*, IV, 67, p. 172.

²⁸⁷ Jacques (Francis), « Le moment du texte », *op. cit.*, p. 53. Cf. également Lyotard (Jean-François), *Le discours et la figure*, Paris, Klincksieck, 1984.

²⁸⁸ Jacques (Francis), « Le moment du texte », *op. cit.*, p. 53. Cf. également Lyotard (Jean-François), *Le discours et la figure*, Paris, Klincksieck, 1984. « Dans ce cas précis, le *sens obvie* n'est donc qu'un *moyen de substitution* utilisé par Dieu pour conduire ceux de Ses serviteurs qui en sont incapables à une vérité dont ils ne sauraient être exclus : c'est un « symbole employé pour représenter les idées » accessibles par la seule démonstration – le *sens lointain* étant « ces idées [elles-mêmes], qui ne se découvrent qu'aux gens de démonstration » (§ 38) ».

²⁸⁹ Averroès, écrit Louis Gardet, « La falasafa », in *Panorama de la pensée islamique*, *op. cit.*, p. 118, distingue en effet « deux modes de connaissance de l'unique vérité non seulement quant à leur procédé d'exposition, mais quant à leur contenu même ». Cf. également à ce sujet, la note de Marc Geoffroy, *Faṣl*, p. 194, note 61 : « Pour Ibn Rushd, le *zāhir* de l'énoncé révélé, qui correspond à son sens obvie, [...] <est> la représentation sous forme de discours rhétorique (pour produire l'assentiment de la foule), d'une vérité accessible à l'élite par le raisonnement, dont la conclusion s'identifie avec le *bāṭin* de l'énoncé, la signification secondaire lointaine, à laquelle l'énoncé renvoie par-delà son sens propre obvie. La connaissance de l'homme du commun, à qui le *ta'wīl* est interdit, diffère donc de la connaissance de l'homme de la démonstration, pour qui il est obligatoire, en ce qu'un même énoncé renvoie chacun d'eux à des sens différents ».

²⁹⁰ Fakhry (Majid), *Histoire de la philosophie islamique*, traduit de l'anglais par Marwan Nasr, Paris, Cerf, coll. « Patrimoine-Islam », 1989, p. 309.

²⁹¹ Averroès, *Cab Must.*, § 198, traduction par Ziad Bou Akl, p.

²⁹²

²⁹³ Gauthier (Léon), *op. cit.*, p. 69.

appréhendera-t-il la réalité des objets signifiés par les expressions symboliques utilisées dans le *Coran*. C'est grâce aux lumières de la philosophie que se dévoilera à lui le non sensible caché sous le symbole, à condition que lui-même soit homme aptes à connaître le caché, puisque les théologiens eux-même soutiennent que tout « homme ne comprend que ce qui correspond à lui-même »²⁹⁴. La philosophie est donc utile à qui aspire à connaître vraiment la révélation. C'est la raison pour laquelle Averroès trouve dommage que les autorités, encouragées par les théologiens conservateurs, aient été amenés à interdire radicalement les écrits des philosophes, aussi bien à la masse qu'à ceux qui en étaient aptes. Pour lui, en des « garanties < déjà exigées à tout *Muštahid* » en ce qui concerne la connaissance de la langue »²⁹⁵, on devrait également rendre obligatoire l'étude des écrits des philosophes, comme le fait la révélation. La supprimer est un dommage causé la religion, dans la mesure où, de l'avis de l'homme de science qu'est Averroès, souligne Alain de Libera, « < elle > est indispensable au déploiement total de la révélation »²⁹⁶.

2° On a également affaire à des termes à considérer selon le sens figuré dans le cas des expressions *expressions substituées (mubdala)*. Et « nous entendons ici par « substituées », écrit-il, la substitution du particulier par l'universel et de l'universel par le particulier »²⁹⁷. Averroès explique que « l'« universel (*al-kullī*) < c'est > ce dont la nature est d'être prédiqué de plus d'une chose, à la façon dont l'animal est prédiqué de l'homme, du cheval et des autres espèces de l'animal, et par particulier (*al-ḡuz 'ī*) ce dont la nature n'est pas telle, j'entends telle qu'elle soit prédiquée de plus d'une chose, comme Zayd, 'amr et celui qu'on montre »²⁹⁸. Plus globalement, les expressions universelles, dit Averroès, ce sont « les noms génériques, les noms des

²⁹⁴ Ġazālī, *al-'aqā'id*, traduction par Jean Gouraud, p. 47.

²⁹⁵ Gardet (Louis) et Anawati (Georges), *Introduction à la théologie musulmane. Essai de théologie comparée*, Paris, Vrin, coll. « Études de philosophie médiévale », n° XXXVII, 2013, p. 30. Cette connaissance nécessaire à la pratique du *ta'wīl* explique pourquoi les sciences linguistiques et la grammaire occupent une place centrale dans les sciences coraniques, cf. à ce propos Arnaldez (Roger), *Les sciences coraniques. Grammaire, droit, théologie et mystique*, Paris, Vrin, 2005 ; Gilliot (Claude), *Exégèse, langue et théologie en Islam. L'exégèse coranique de Tabari*, Paris, 1990.

²⁹⁶ Libera (Alain de), « Pour Averroès », *op. cit.*, p. 51.

²⁹⁷ Averroès, *Cab Must.*, § 197, traduction par Ziad Bou Akl, p. 251.

²⁹⁸ Averroès, *Cme in De Int.*, édition arabe de Mahmoud Kassem, p.70-71 - traduction par Ali Benmakhlouf et Stéphane Diebler, p. 97.

espèces, et les noms des différentes classes, lorsqu'ils sont définis par l'article *alif* et *lām* »²⁹⁹.

Par distinction et opposition avec les expressions qualifiées de singulières (*ġuz'iyya*), on a affaire à des expressions plurielles (*kulliyya*), « de portée générale, [...] <qui> peuvent s'employer avec comme vouloir-dire la spécification »³⁰⁰, parce qu'elles peuvent se dire, par équivocité du nom, soit de l'ensemble de la notion, soit d'une partie de celle-ci, ce par quoi, dit Averroès, « j'entends les mots « tout » <kull> et « quelque » <ba'd> »³⁰¹. Ainsi, « il est possible de ne pas attribuer la portée d'une <telle> expression générale à tout ce qu'elle englobe »³⁰². Dès lors, les erreurs possibles dans l'interprétation de telles expressions substituées sont de deux sortes, signale Averroès. Il est possible en effet que le *Muġtahid* ait, soit « l'opinion qu'elles ont une portée générale alors qu'elles n'en sont pas »³⁰³, soit « l'opinion qu'elles n'ont pas de portée générale alors qu'elles en ont »³⁰⁴. Dans les *Réfutations sophistiques*, Aristote qualifie cette situation de paralogismes, affirmant qu'ils « se produisent chaque fois que ce qui est dit d'un point de vue partiel est pris comme s'il avait été dit de manière absolue »³⁰⁵. Pour éviter de telles erreurs, dit Averroès, le bon sens et la raison voudraient que l'interprète se détermine « en fonction de chaque circonstance »³⁰⁶. Lorsqu'on a dispose d'une « preuve catégorique »³⁰⁷ et non hypothétique, qu'elle soit manifeste ou non, qu'on a affaire à une expression de portée générale dont la signification ne s'étend pas « à tout ce qu'elle englobe »³⁰⁸, il faut nécessairement interpréter.

Ainsi, tant pour les expressions métaphoriques que pour les expressions substituées, l'obligation, selon la loi, du vulgaire, qui n'intelligit que ce qui est sensible, est de s'en tenir au sens apparent, dans la mesure où les images substituées ici aux réalités non sensibles qu'elles représentent « ne peuvent <l'> impressionner

²⁹⁹ Averroès, *Cab Must.*, § 206, traduction de Ziad Bou Akl, p. 257.

³⁰⁰ *Ibid.*, § 110, p. 187.

³⁰¹ *Ibid.*, *Cme in De Int.*, § 23, traduction par Ali Benmakhlouf et Stéphane Diebler, p. 97.

³⁰² Averroès, *Cab Must.*, § 213, traduction par Ziad Bou Akl, p. 261.

³⁰³ *Ibid.*, § 211, p. 259.

³⁰⁴ *Ibid.*

³⁰⁵ Aristote, *De Soph.*, 5, 166b35.

³⁰⁶ Averroès, *Cab Must.*, § 210, traduction par Ziad Bou Akl, p. 187.

³⁰⁷ *Ibid.*, § 156, p. 221.

³⁰⁸ *Ibid.*, § 213, p. 261.

[...] que s'ils sont pris au pied de la lettre »³⁰⁹. De plus, comme le souligne Roger Arnaldez, pour Ibn Rušd, conformément au Texte sacré, « Dieu n'impose jamais à une âme ce qui dépasse ses forces »³¹⁰. Le docte, qui est homme apte à connaître les choses dans leur existence réelle, est tenu, quant à lui, par l'obligation, selon la Loi, de les connaître, par l'interprétation (*ta'wīl*), telles qu'elles sont, c'est-à-dire selon la vérité de leur être³¹¹. Comme tel, dit Averroès, « il n'est pas permis aux savants de prendre <de tels énoncés> au sens obvie »³¹² du moment où il est connu d'eux qu'on affaire à des symboles et que, partant, « le sens [véritable] n'est pas le sens obvie »³¹³. La découverte de « la vérité cachée sous les symboles »³¹⁴ se fera par la « mise en relation (*al-ittiṣāl*) des concepts philosophiques avec les récits scripturaux »³¹⁵, sur la base du principe de « l'analogie par ressemblance »³¹⁶ déjà pratiquée en droit. Toutefois, le docte se gardera d'exposer de telles interprétations à la masse, car les conclusions auxquelles aboutissent les interprétations démonstratives sont dans la majorité de cas éloignées du sens littéral, tant et si bien que, « à la foule <elles> semblent <généralement> scandaleuses et perverses <même si elles sont vraies> »³¹⁷, dit Averroès. Ces commentaires savants de la révélation excèdent également les compétences de vulgaire qu'elles rendent perplexes. Elles sont en effet fondées sur de « longs et complexes syllogismes »³¹⁸. « <Toute> chose difficile à comprendre pour quiconque n'a pas atteint ce degré », dit Averroès³¹⁹.

³⁰⁹ Averroès, *Kašf*, IV, 62, traduction par Abdelmajid el Ghannouchi, p. 165.

³¹⁰ Arnaldez (Roger), « Ibn Rušd », in *IEP*, p. 936.

³¹¹ De fait, comme le souligne El Ghannouchi, *op. cit.*, p. 24, « étant donné la différenciation des dispositions naturelles et la diversité des niveaux intellectuels, chaque catégorie d'esprits est appelé à se servir de la méthode qui lui est propre afin d'accéder à la connaissance de Dieu ».

³¹² Averroès, *Faṣl*, § 42, traduction de Marc Geoffroy, p. 145.

³¹³ *Ibid.*, § 69, traduction de Marc Geoffroy, p. 169. cf. également le commentaire, à ce propos, de Marc Geoffroy, *Faṣl*, p. 214, note 142 : « L'interprétation s'impose à tous, lorsque l'énoncé se signale lui-même de façon évidente comme ne devant pas être reçu dans son sens obvie ; qu'il est obvie, par l'énoncé lui-même, que ce n'est pas son sens obvie qui est le « visé » (*maqṣūd*) ».

³¹⁴

³¹⁵ Benmakhlouf (Ali), *Averroès, op. cit.*, p. 219.

³¹⁶ Arnaldez (Roger), *Averroès. Un rationaliste en islam, op. cit.*, p. 125.

³¹⁷ Averroès, *Destructio*, traduction de Marc Geoffroy, p. 168.

³¹⁸ *Id.*, *Kašf*, Appendice : l'herméneutique et ses règles, p. 254.

³¹⁹

2. Ce que mentionne Averroès au sujet des énoncés eux-mêmes

Par énoncé (*al-qawl*), Averroès entend, à la suite d'Aristote, toute proposition constitué d'un sujet auquel est rattaché un attribut par le moyen d'un verbe (*kalima*). Les énoncés se définissent par la qualité et la quantité. Selon la qualité, ils sont ou affirmatifs ou négatifs. Selon, la quantité, ils se partagent en deux groupes, dit Averroès, semblablement aux expressions, qui en sont les éléments constitutifs. Ils sont soit simples, soit pluriels. Quant à ce qu'il faudrait comprendre de cette division, Averroès écrit :

1° À propos de la division selon la qualité. « L'énoncé est < dit > simple < *al-qawl al-basīṭ* >, quand le sujet < *mawḍū'* > y désigne une notion une < *ma'nā wāḥid* > de même pour le prédicat (*al-maḥmūl*) »³²⁰, dit Ibn Rušd. Dans le cas contraire, c'est-à-dire quand « le prédicat, ou bien le sujet, ou bien les deux à la fois désignent des notions plurielles »³²¹, on dit qu'on a affaire à un énoncé pluriel (*kaṭīr*). Dans le premier cas, celui des énoncés simples, leur simplicité tient au fait que le nom qui est pris pour sujet, de même que terme qui désigne le prédicat se comprennent toujours de manière univoque. Il n'en va pas de même pour les énoncés pluriels. S'ils sont dits tels, dit Averroès, c'est en raison de l'équivocité des expressions qui désignent tant le sujet que le prédicat, pour autant qu'il soit possible de leur attribuer plus d'une signification.

2° À propos de la division selon la qualité. Cette répartition traduit les deux façons dont l'attribut peut être prédiqué du sujet, selon le mode affirmatif, qui est celui de l'attribution, ou selon le mode négatif, qui est celui de la privation. L'affirmation (*al-iḡāb*), dit Averroès, c'est « l'assertion (*ḥukm*) où l'on atteste (*iṭbāt*) quelque chose d'autre chose »³²², tandis que « la négation (*salb*) est l'assertion ou l'on dénie (*nafy*) quelque chose d'autre chose »³²³. Lorsqu'une proposition affirmative et une proposition négative possèdent un sujet et un prédicat identiques, elles sont dites opposées (*mutaqābila*).

³²⁰ Averroès, *Cme in De Int.*, § 18, traduction par Ali Benmaklouf et Stéphane Diebler, p. 98.

³²¹ *Ibid.*, § 18, p. 92-93.

³²² *Ibid.*, § 21, p. 94.

³²³ *Ibid.*

3° Rapportées à la quantité, tant l'affirmation que la négation se partage respectivement en affirmation singulière ou plurielle et en négation singulière ou plurielle. Il en va de même pour leur opposition. On parle d'opposition singulière et d'opposition plurielle. Dans le premier cas, celui de l'opposition singulière, il s'agit, dit Averroès, de « l'opposition dans l'affirmation et dans la négation dont le sujet est une notion singulière [...], comme lorsque nous disons « Zayd est allègre », « Zayd n'est pas allègre ». »³²⁴ Cette opposition est qualifiée de plurielle, lorsque « le prédicat, le sujet ou les deux à la fois désignent des notions plurielles (*ma'ānī kaṭīra*) »³²⁵, englobant des choses différentes.

4° Les oppositions singulières, qui concernent les énoncés dont le désigne une chose une, posent moins de difficulté à l'interprète que les oppositions plurielles, dont le sujet peut se prendre en plusieurs sens. En effet, les énoncés pluriels sont équivoques par l'expression qui désigne le sujet et celle qui désigne l'attribut. Comme les expressions équivoques, elles sont sources de conflits doctrinaux par l'interprétation. Mais pour les résoudre, il faut repartir du principe qu'une expression plurielle est toujours prise soit dans un sens général ou absolu, soit en un sens particulier ou spécifique. Autrement, ce qui est visé, c'est soit une partie de la notion, soit toute la notion par laquelle est signifiée tant le sujet que l'attribut. Dès lors, plusieurs possibilités d'oppositions sont alors envisageables entre deux propositions affirmatives composées de notion universelle, dont « le vouloir-dire peut-être la spécification » ou le général. Ainsi, nous avons les trois cas possibles suivants :

a) Premier cas : l'affirmation et la négation sont énoncées universellement. Dans le cas d'espèce, « < l'opposition > est qualifiée de « contraire » (*mutaḍāḍ*), comme lorsque nous disons « tout homme est blanc », « Pas un homme n'est blanc ». »³²⁶ Les propositions qui se trouvent sous ce rapport d'opposition s'annulent réciproquement.

b) Deuxième cas : l'une est énoncée universellement, l'autre non universellement. Une telle « < opposition > est qualifiée de « contradictoire » (*mutanāqid*) ; et cette dernière est de deux sortes, selon que l'universel a été appariée à l'affirmation et le particulier à la négation, comme lorsque nous disons « tout

³²⁴ Averroès, *Cme in De Int.*, § 23, traduction par Ali Benmaklouf et Stéphane Diebler, p. 98.

³²⁵ *Ibid.*, § , p. 93.

³²⁶ *Ibid.*, § 23, p. 98.

homme est blanc », « Non tout homme est blanc » (ou « Quelques personnes ne sont pas blanches », car la négative particulière est exprimée par ces deux expressions), ou bien que c'est l'inverse, j'entends que le déterminant universel est apparié à la négation et le particulier à l'affirmation, comme lorsqu'on dit « Quelque homme est blanc » et « Pas un homme n'est blanc ». »³²⁷ Dans le cas où, c'est l'affirmation qui est énoncé universellement, c'est-à-dire rapportée au tout, la négation particulière, rapporté à la partie ou à quelques-uns, marque une exception. Et cette exception implique la spécification de la notion générale à la quelle se rapporte l'affirmation. Ce qui nous ramène de nouveau au principe de la particularisation, consistant ici, selon les propos d'Averroès, à « rapporter l'expression absolue à l'expression restreinte par une qualité »³²⁸.

c) Troisième cas : « < l'opposition > où le déterminant particulier est apparié à chacune des deux < et qui > est qualifiée de « subcontraire » (*mā taht al-mutaḍād*), comme lorsque nous disons « Quelque homme est blanc », « Quelque homme n'est pas blanc ». »³²⁹ De telles propositions, quoique opposées, sont vraies en même temps, puisque l'affirmation et la négation sont rapportées ici à des individus différents, étant entendu, come le souligne Averroès, qu'une chose ne peut être « prédiqué univoquement < que pour des choses dont les essences sont différentes »³³⁰. Il est clair que les contraires ne peuvent en effet cohabiter dans les mêmes sujets, tandis qu'ils peuvent, « par équivocité du nom »³³¹, appartenir à des sujets différents, pour autant que la l'expression par laquelle le sujet est désigné soit une notion plurielle. En effet, écrit le philosophe arabe :

L'affirmation et la négation ne s'opposent réellement que lorsque la notion prédiquée y est une de tous les points de vue, et de même pour la notion du sujet. En revanche, quand elle n'est pas une soit par homonymie soit à cause des autres choses contre lesquelles

³²⁷ Averroès, *Cme in De Int.*, § 23, traduction par Ali Benmaklouf et Stéphane Diebler, p. 98.

³²⁸ *Id.*, *Cab Met.*, § 226, traduction Ziad Bou Akl, p. 271.

³²⁹ *Id.*, *Cme in De int.*, § 23, traduction par Ali Benmaklouf et Stéphane Diebler, p. 98 ; cf. Aristote, *références* : « < Il y a des > propositions qui, tout en portant sur des universels, ne sont pas pris universellement, <et partant> on ne peut pas toujours dire que l'une soit vraie et l'autre fausse ; en effet, il est vrai de dire à la fois que l'homme est blanc et que l'homme n'est pas blanc. »

³³⁰ Averroès, *Destructio*, VI, 369, traduction de Taïeb Meriane, p. 339.

³³¹ *Ibid.*, IV, 271, p. 265

Aristote met en garde dans le traité des *Réfutations sophistiques*, ce ne sont ni une affirmation ni une négation opposées.³³²

Ces règles étant établies dans leurs généralités, il ne reste plus qu'avoir leurs applications en matière d'exégèse coranique, notamment pour le cas des versets opposés.

3. La conciliation des versets coraniques opposés pris dans leur sens obvie

Il n'y a d'opposition qu'apparente entre les énoncés coraniques, puisque le livre révélé, dont la finalité est d'enseigner « la science vraie et la pratique vraie »³³³, ne renferme ni erreur ni contradiction. Ainsi, lorsqu'on a affaire dans le *Coran* « énoncés contradictoires (*al-zāhir al-muta'āriḍa*) pris dans leur sens obvie »³³⁴, dit Averroès, « il y a <nécessairement> lieu d'interpréter (*al-ta'wīl*), afin de les concilier (*al-ḡāmi'*) »³³⁵. Ce qui est de la compétence exclusive du philosophe, parce que, comme établi plus haut, il possède la science des réalités divines non sensibles signifiées symboliquement dans la révélation. Comme on ne peut d'une part, remettre en cause la certitude d'une conclusion démonstrative³³⁶, puisque Dieu, qui est « cause de tous les êtres et de la perception même que nous en avons »³³⁷, est, selon le *Coran*, le guide à la fois des prophètes et des sages, à qui ils donnent de saisir la vérité des choses cachées par sa lumière, communiquant, dit Averroès, les « démonstrations apodictiques [...] aux doctes »³³⁸. Une conception de Dieu qui s'accorde avec celle de

³³² Averroès, *Cme in De int.*, § 21, traduction par Ali Benmaklouf et Stéphane Diebler, p. 95.

³³³ *Id.*, *Faṣl*, § 49-50, traduction de Marc Geoffroy, p. 149-151.

³³⁴ *Ibid.*, § 23, p. 123.

³³⁵ *Ibid.* C'est ce que préconise également al-Aṣ'arī. La méthode est celle qui est suivie dans le *fiqh* depuis l'imam Ṣafī'ī, cf. Yahya (Mohyddin), « Le Kalām d'Al-Ash'Arī », *op. cit.*, p. 14 : « Le Coran est à interpréter dans son sens apparent (son zāhir), à moins d'une preuve en sens contraire ».

³³⁶ Cf. Averroès, *Faṣl*, § 18, traduction de Marc Geoffroy, p. 119 : « L'examen rationnel [...] assure la connaissance de la vérité ».

³³⁷ Averroès, *Kaṣf*, IV, 64, traduction par Abdelmajid el Ghannouchi, p. 168 ; En effet, pour Averroès, explique Majid Fakhry, *Histoire de la philosophie islamique*, *op. cit.*, p. 315 : Les « intelligences forment une hiérarchie, et puisqu'elles participent toutes de la double propriété de l'être et de l'immatérialité qui sont leurs caractéristiques les plus distinctives, il s'ensuit que toutes doivent leur être à cet Être qui possède ces caractéristiques au degré suprême, le « Moteur Suprême des Sphères » ou Dieu ».

³³⁸ Averroès, *Kaṣf*, III, 54, traduction de Abdelmajid el Ghannouchi, p. 151.

Platon pour qui Dieu est à la fois dispensateur de « la vérité et <de> l'intelligence »³³⁹. Comme on ne peut d'autre part mettre en doute la vérité absolue d'un verset du *Coran*³⁴⁰, lequel utilise cependant, par moment, un langage symbolique pour signifier les réalités séparées de la matière et que douter d'un énoncé coranique serait nié la sagesse de Dieu, l'interprétation consistera ici, selon l'auteur, à conformer la lettre des énoncés coraniques considérés aux conclusions démonstratives³⁴¹. Cela, chaque fois que l'un des énoncés ou les deux à la fois, pris dans leur sens obvie, s'oppose à elles³⁴². Averroès part en effet du principe que « *al-ḥaqq la yuḍāddu al-ḥaqq* »³⁴³, et donc

³³⁹ Platon, *Rép.*, VII, 517b-518c, traduction par Robert Baccou, p. 276.

³⁴⁰ Comme le souligne Léon Gauthier, *op. cit.*, p. 57, pour Averroès, on doit se soumettre autant à « l'infailibilité de la révélation » qu'à « l'évidence de la raison » ; cf. Averroès, *Faṣl*, § 16, traduction par Marc Geoffroy, p. 117 : « Nous, Musulmans, sommes convaincus que cette divine révélation qui est nôtre est la vérité », absolument parlant. En effet, dit Josef Van Ess, *op. cit.*, p. 27-28 : « Comme on sait, le Prophète s'était considéré comme un maillon dans une chaîne de messagers, comme quelqu'un qui confirmait une révélation que Dieu avait « fait descendre » plusieurs fois depuis la création. Avec sa propre prédication Muhammad avait mis son sceau (*khātām*) sur cette révélation ancienne, c'est-à-dire qu'il avait témoigné de sa vérité et de son authenticité ».

³⁴¹ La nécessité de concilier par l'interprétation les conclusions démonstratives et les versets coraniques dont le sens obvie étaient en contradiction avec l'opinion des philosophes, étaient également le seul moyen pour ces derniers d'échapper aux accusations d'infidélité et d'obtenir l'assentiment de l'élite intellectuelle. En effet, comme le souligne Abdelmajid El Ghannouchi, « Étude de l'interprétation rushdienne de l'Écriture Sainte et la démonstration des dogmes selon Averroès », in Averroès, *Kaṣf*, traduction par Abdelmajid El Ghannouchi, p. 15-95, p. 17, d'une part, « s'ils voulaient échapper aux persécutions des théologiens fanatiques, entre autres les Ḥaswiyya qui dénigraient la philosophie sous prétexte que ces conclusions allaient à l'encontre des dogmes religieux, il fallait qu'ils parvinssent à montrer que philosophie et religion sont complémentaires, qu'elles comportent une seule et même vérité exprimée différemment. D'autre part les Falasifa avaient à résoudre les divergences apparentes qui se trouvaient entre philosophie et religion, afin de dissiper cette perplexité qui marquait les esprits les plus cultivés, et qui divisait les musulmans en sectes ennemies ».

³⁴² Cf. Averroès, *Faṣl*, § 21, traduction par Marc Geoffroy, p. 121 : « Nous affirmons catégoriquement que partout où il y a contradiction entre un résultat de la démonstration et le sens obvie d'un énoncé du Texte révélé, cet énoncé est susceptible d'être interprété suivant les règles d'interprétation [conformes aux usages tropologiques] de la langue arabe. C'est là une proposition dont nul Musulman ne doute et qui ne suscite point d'hésitation chez le croyant. Mais combien encore s'accroît la certitude qu'elle est vraie chez celui qui s'est attaché à cette idée et l'a expérimentée, et s'est personnellement fixé pour dessein d'opérer la conciliation de la connaissance rationnelle et de la connaissance transmise ! ».

³⁴³ *Ibid.*, § 18, p. 119 : « La vérité ne peut contredire la vérité ». Ce qui, de l'avis de Majid Fakhry, *Histoire de la philosophie islamique, op. cit.*, p. 303, est une sorte de « reconnaissance tacite de l'égalité entre la philosophie et l'Écriture ». La révélation, qui est Parole divine, comme la philosophie, qui procède par la démonstration, enseignent la « science vraie ». Autrement, poursuit Majid Fkhry, à la même page, « Ibn Rusd est <tout à la fois> entièrement engagé envers l'infailibilité du Coran [...] <et> à l'égard du postulat de l'unité de la vérité ». Ainsi, dans le cas

partant, que « l'Écriture correctement interprétée est en parfaite harmonie avec la philosophie correctement comprise »³⁴⁴. Ainsi, souligne Averroès, puisque,

entre le sens obvie d'un verset et le résultat d'une démonstration, deux types de relations sont en effet possibles :

Soit < que > le sens obvie de l'énoncé est en accord avec le résultat de la démonstration, soit < qu' > il le contredit. S'il y a accord, il n'y a rien à en dire ; s'il y a contradiction, alors il faut interpréter (*awwala*) le sens obvie.³⁴⁵

Le discours démonstratif révèle en effet l'essence vraie des choses, c'est-à-dire leur être absolu. Cela, du fait qu'il est dépouillé de toute image. C'est ce discours de la philosophie, clair et sans symbole, qui sert en effet ici de référentiel pour savoir à la fois lequel des versets est à interpréter et selon quel sens il faut le comprendre et l'interpréter de manière à accorder son sens littéral avec la conclusion démonstrative, dans la mesure où « le conflit < du discours révélé avec le discours philosophique > [...] n'est <ici> jamais qu'apparent »³⁴⁶, étant entendu que la vérité est une, tant et si bien que, Averroès écrit :

Il n'est point d'énoncé de la Révélation dont le sens obvie soit en contradiction avec les résultats de la démonstration, sans qu'on puisse trouver, en procédant à l'examen inductif de la totalité des énoncés particuliers du Texte révélé, d'autre énoncé dont le sens obvie confirme l'interprétation, ou est proche de la confirmer.³⁴⁷

d'une « contradiction ouverte »³⁴³, pour reprendre une expression d'Alain de Libera, « Pour Averroès », *op. cit.*, p. 24, entre un énoncé pris dans son sens littéral et un résultat démonstratif, il est clair qu'on a affaire à un verset interprétable.

³⁴⁴ Fakhry (Majid), *Histoire de la philosophie islamique*, *op. cit.*, p. 307.

³⁴⁵ Averroès, *Faṣl*, § 19, traduction de Marc Geoffroy, p. 119. D'un point de vue historique, écrit Abdelmajid El Ghannouchi, *op. cit.*, p. 18-19, « la première tentative d'accorder religion et philosophie en Islam, fut l'oeuvre des Mu'tazila qui tendaient à se libérer des liens incommodes de la tradition, et à élever la raison au rang de critérium dans les choses de la foi. Formés par la logique, ces libres penseurs de l'Islam introduisent d'emblée le raisonnement dans la réflexion sur le dogme, et on leur doit le premier essai de synthèse des données de la révélation coranique. [...] / Le même rapprochement entre philosophie et religion fut tenté par tous les philosophes musulmans tels qu'al-Fārābī (872-950), Avicenne (980-1037), Avempace (1070-1138), Ibn Tufayl (mort en 1185). Pourtant leurs tentatives restaient de simples esquisses qu'ils inséraient dans leurs oeuvres philosophiques. Ils ne s'étaient proposés de traiter spécialement du problème de cet accord. [...] / Avec Averroès, le problème de l'accord de la religion et de la philosophie se posa systématiquement et reçut une solution plausible ».

³⁴⁶ Gauthier (Léon), *op. cit.*, p. 57.

³⁴⁷ Averroès, *Faṣl*, § 22, traduction par Marc Geoffroy, p. 121. Autrement, parce l'opposition entre un énoncé coranique "q", pris dans son sens obvie, et une conclusion démonstrative "p" n'est jamais qu'apparente, « il y a <toujours> nécessairement < dans le *Coran* > un énoncé "z"

Partant, comme le relève Fethi Benslama, « il ne s'agit pas, < dans le cas de la philosophie et de la religion >, d'une vérité et d'une autre, mais bien de *La* vérité d'une part et de *La* vérité de l'autre »³⁴⁸. Par ailleurs, ainsi que l'écrit el-Ghannouchi, faisant écho à l'enseignement du *Faṣl*, « si la religion musulmane est vraie, si elle invite à la spéculation démonstrative conduisant à la connaissance authentique de Dieu, il est certain que la méthode démonstrative ne peut jamais aller à l'encontre des enseignements dogmatiques et infirmer la Loi révélée »³⁴⁹.

Comme tel, si l'on suppose avec Averroès, comme le dit Alain de Libera, qu'on a affaire à deux verstes "p" et "q" qui s'opposent lorsqu'ils sont pris au pied de la lettre. S'il se trouve par ailleurs le sens obvie de "q" soit celui qui contredit la conclusion démonstrative, « l'interprétation de "q" < permettra d'assurer > [...] sa mise en conformité avec "p" »³⁵⁰, permettant « par là même <de> lever la contradiction apparente au sein du Texte révélé »³⁵¹. S'il s'agit plutôt de "p", alors son interprétation permettra, comme dans le cas précédent de "p", de le « mettre [...] en conformité avec la vérité démonstrative »³⁵².

II. Résonance du *Faṣl* dans le *Kaṣf*

L'objectif du *Faṣl* était d'exposer les règles de l'interprétation correcte de tout type d'énoncé. C'était en vue de l'examen critique des opinions divergentes des théologiens sur les principaux dogmes religieux. Cela, par une ré-interprétation des versets coraniques selon les exigences rationnelles définies dans le *Faṣl*. Ainsi, avec le *Kaṣf*, on entre dans le cœur de la polémique avec les théologiens (*al-mutakallimūn*). Averroès quitte le cadre purement formel touchant aux règles d'interprétation (*qānūn al-ta'wīl*) du *Coran* définies dans l'ouvrage précédent, pour s'attaquer aux contenus des dogmes eux-mêmes. Selon Marc Geoffroy :

qui est soit directement conforme à l'interprétation de "q" conforme à "p", soit capable de l'étayer (« qui tend à le confirmer »).

³⁴⁸ Benslama (Fethi), « La décision d'Averroès », *op. cit.*, p.

³⁴⁹ El Ghannouchi (Abdelmajid), *op. cit.*, p. 25.

³⁵⁰ Libera (Alain de), « Introduction » au *Faṣl*, traduction par Marc Geoffroy, *op. cit.*, p. 23.

³⁵¹ *Ibid.*, p. 24.

³⁵² *Ibid.*

On peut en effet discerner dans l'œuvre d'Ibn Rushd un projet théologique, dont le *Fasl al-maqāl* constitue le premier volet, préparatoire, complété par le *Kašf 'an manāhij al-'adilla*, qui livre positivement le contenu d'un credo démontré par le sens obvie du texte, et qu'Ibn Rushd doit être adopté par la masse comme une alternative à la dialectique théologique. Ce credo rejoint sur les points principaux les dogmes exposés dans les écrits théologiques d'Ibn Tūmart, professions de foi et traits théologiques.³⁵³

Ainsi, affirme-t-il :

Avec le dévoilement, Ibn Rushd va [...] plus loin. Il s'attelle à l'examen des doctrines elles-mêmes, les réfutant méthodiquement point par point avant de proposer, pour chacun des articles du dogme tels que les a fixés la tradition théologique, une formule alternative.³⁵⁴

C'est ce à quoi s'emploie le *Kašf*. La question, c'est dans quel but et pour quelle fin Averroès rédige-t-il le *Kašf*? Quels en sont l'objet et la nature? Le texte s'adresse-t-il à un auditoire en particulier dont il faudra tenir compte pour l'analyse et l'interprétation du discours dont la forme est, en règle générale, déterminée par le mode de représentation (*tašawur*) et d'assentiment (*tašdīq*) du public visé? Des questions à clarifier d'entrée de jeu.

1. Le genre littéraire de l'ouvrage

De l'avis de Marc Geoffroy, le *Kašf* est un écrit théologique, « par sa construction et son organisation »³⁵⁵. Il ne s'agit pas toutefois d'un écrit théologique à la manière des théologiens dont les arguments sont purement dialectiques et dont les méthodes de raisonnement ne satisfont pas aux conditions de la démonstration, ni ne correspondent aux capacités intellectuelles de la masse. Une théologie qui recourt à une méthode unique pour l'instruction de tous les hommes, alors que, du fait de leur nature variée, ils ne peuvent, chacun en ce qui le concerne, n'appréhender qu'un discours accordé à ses capacités intellectuelles naturelles, dispositions desquelles

³⁵³ Geoffroy (Marc), « Ibn Tūmart et l'idéologie almohade », *op. cit.*, p. 96.

³⁵⁴ *Id.*, Introduction au « Dévoilement des méthodes de démonstration des dogmes de la religion musulmane », *op. cit.*, p. 95.

³⁵⁵ *Ibid.*, p. 97.

dépendent à la fois leur mode propre de représentation et d'assentiment. La dogmatique du *Kašf* est une théologie philosophique³⁵⁶.

Le *Kašf* n'est pas à compter parmi les ouvrages philosophiques d'Averroès, parce qu'il ne s'agit pas, selon son auteur lui-même, d'un « écrit du genre démonstratif »³⁵⁷, mais d'« un exposé [...] fondé sur le seul texte coranique »³⁵⁸ comme le fait remarquer Jean Jolivet. C'est aussi l'avis de nombreux autres spécialistes dont Dominique Urvoy³⁵⁹, Majid Fakhry³⁶⁰, et plus récemment Barbara Canova³⁶¹. Plusieurs éléments l'attestent.

Écrit théologique, le *Kašf*, considéré du point de vue son contenu, traite des dogmes de la religion musulmane, sur la base de l'Écriture, qui en est le fondement et dont les arguments sont essentiellement persuasifs et le langage symbolique, par souci du plus grand nombre. Des sujets, qui, pour Averroès, relèvent de l'univers commun de la religion ; univers que l'auteur distingue rigoureusement du domaine particulier de la philosophie qui traite plutôt des questions abstraites, parle un langage spécialisé, utilise des arguments peu communs. Toutes choses qui sont imposé à Averroès, par souci de distinction des genres, d'examiner ces questions dans un ouvrage à part, distinct et séparé de ses écrits philosophiques qu'Averroès range sous le dénominateur commun de livres de démonstration. En effet, ainsi qu'il le dit lui-même dans le *Commentaire sur la Rhétorique d'Aristote* : « les sciences ont des sujets propres et elles sont utilisées par des sortes de gens qui leur sont propres »³⁶².

³⁵⁶ Sur la question, voir Urvoy (Dominique), *Averroès. Les ambitions d'un intellectuel musulman*, Paris, Flammarion, coll. « Grandes Biographies », 1998, p. 137-139 : « Pour un " kalām philosophique " ».

³⁵⁷ Gauthier (Léon), *op. cit.*, p. 78.

³⁵⁸ Jolivet (Jean), « Averroès », in *Encyclopédie thématique*, Paris, Encyclopaedia universalis, 2004, p. 514.

³⁵⁹ Cf. Urvoy (Dominique), *Averroès. Les ambitions d'un intellectuel musulman*, Paris, Flammarion, coll. « Biographie-Champs », n° 845, 1998, p. 144 : « Le *Dévoilement* est un traité de théologie, qui exprime [...] une nuance de kalām almohade. Il suit l'essentiel de la doctrine du mahdī ».

³⁶⁰ D'après Majid Fakry, *Histoire de la philosophie islamique, op. cit.*, p. 299 : « Le *Kašf 'an manāhiğ al-adilla* et le *Faṣl al-maqāl* sont « deux courts traités théologiques ».

³⁶¹ Cf. Canova (Barbara), « Aristote et le Coran dans le *Kitāb al-kašf 'an manāhiğ al-adilla* d'Averroès », *art. cit.*, p. 193 : « Le *Kitāb al-Kašf 'an manāhiğ al-adilla* est un ouvrage particulier : traité de *kālam* contre les *mutakallimūn*, œuvre de théologie almohade, il ne semble guère présenter de liens avec le projet philosophique qui caractérise la production d'Averroès, centrée sur l'exégèse des textes d'Averroès. »

³⁶² Averroès, *Cme in Rhet.*, 1.1.1., traduction par Marouan Aouad, p. 1.

Pour sa défense, Averroès puise dans les lieux communs de la théologie (*ġalīl al-kalām*)³⁶³, à savoir : la Révélation (*šarī'a*), qu'il considère selon la lettre, et qui sert de fondement à tout discours théologique. C'est ce qui distingue la théologie de la philosophie, fondée qui s'appuie sur les lumières du seul intellect. En effet :

La théologie [musulmane médiévale] se fonde sur un effort spéculatif à partir du donné révélé, à partir du Coran. [...] [La philosophie], ne se fonde pas [quant à elle] sur le texte sacré, mais sur des principes de raisonnement indépendant.³⁶⁴

Comme chez les théologiens, la référence à l'Écriture est fréquente et quasi-exclusive dans le *Kašf*. Elle est introduite dans la plupart des cas par l'expression « c'est ce que l'on voit clairement dans maints versets »³⁶⁵. À certains endroits, l'auteur mentionne des ḥadīṭ-s pour étayer son argumentation³⁶⁶. Il les puise dans la Tradition (*sunna*), qu'il convoque notamment pour critiquer le fait d'exposer publiquement les interprétations savantes. Pour conforter sa position, Ibn Rušd n'hésite non plus, à son corps défendant, à signaler l'existence d'un *consensus doctorum* (*iġtimā'*) sur un sujet donné. Il s'appuie en outre sur le consensus (*iġmā'*), quand il existe sur une question donnée, pour fonder en droit une action. C'est ce qu'il fait pour justifier notamment le recours au ta'wil, sur la base que tous les musulmans sont d'accord pour reconnaître l'existence de versets clairs (*muhkamāt*) et des versets obscurs (*mutašabihāt*) dans le *Coran* ; enfin, le recours au jugement personnel (*zann*), qui justifie la perspective théologique critique du *Kašf*, lequel est un effort personnel de réflexion (*itġtiḥad*) par le raisonnement analogique (*qiyās*). Quant aux arguments démonstratifs de type philosophique ou rationnel, Averroès n'y a presque pas recours. la Tradition (*Sunna*) les arguments (*dalīl*) qu'il oppose aux théologiens. L'auteur n'a d'autres sources doctrinales que la Parole de Dieu (*Kalām*). Il tire ses éléments des lieux théologiques communs. Ce qui est le propre de l'argumentation théologique. En effet, souligne Pierre Lorry :

³⁶³ Pour une étude plus détaillée de la question, cf. Bou Akl (Ziad), Bou Akl (Ziad), « Introduction » à *La philosophie et la Loi*, édition, traduction et commentaire de l'Abrégé du *Mustašfā*, Berlin – New York, De Gruyter, coll. « Scientia Graeco-Arabica », n° 14, 2015, 3-11 ; Hyman (Arthur), « Les types d'arguments dans les écrits théologico-politiques et polémiques d'Averroès », in *Penser avec Aristote*, Toulouse, Erès, 1991, 653-665.

³⁶⁴ Lorry (Pierre), « Le sunnisme », *op. cit.*, p. 48.

³⁶⁵ Averroès, *Kašf*, V, 81, traduction par Abdelmajid el Ghannouchi, p. 193.

³⁶⁶ Cf. *Ibid.*, IV, 64, p. 168 (١٤٤).

La structure de l'œuvre³⁶⁷, la nature des thèmes abordés par l'auteur, ainsi que la référence exclusive au *Coran* sont les mêmes que ceux que l'on retrouve dans les traités classiques de théologie dans l'islam médiéval³⁶⁸. Cela transparait notamment lorsqu'on rapproche le plan du *Kašf* de celui de l'*Iršad* de Ğuwaynī ou du *Qawa'id al-aqā'id* d'al-Ġazālī. Averroès reprend, dans un ordre admis conventionnellement, les thèmes traditionnels du *kalām*. Ceux-ci sont communs à toutes les écoles et forment l'ossature de tous les manuels. Les titres des chapitres sont dans l'ordre : Dieu, son existence (*wuġūd*), ses attributs (*al-ṣifāt*), ses actes, les prophètes, la résurrection des corps (*al-qiyāma*), le jugement dernier.

L'auteur opère en théologien réformiste. Il s'emploie à la fois à la « déconstruction de l'ash'arisme » et à la reconstruction d'une « autre théologie, dont la supériorité sur celle des ash'arites tient à ce qu'elle engage, elle, aucune thèse qui ne soit explicitement confirmée par la Révélation »³⁶⁹ Il prend fait et cause contre une certaine pratique de la théologie Aš'arīte fondée sur l'exégèse allégorique (*ta'wīl*). Averroès entend restituer la foi dans sa pureté en la débarrassant « de tout ce qu'une interprétation incorrecte [du *Qur'ān*] a tenu pour article de foi et dogme »³⁷⁰. Pour cela, comme nous l'avons antérieurement mentionné, il revient au « sens littéral des dogmes religieux »³⁷¹. Ibn Rušd procède à une réinterprétation de l'Écriture fondée sur une nouvelle exégèse. Aussi, avec Marc Geoffroy, y a-t-il lieu de considérer le *Kašf* comme un « contre-traité de théologie dialectique »³⁷², susceptibles d'être comptés par les traités d'hérésiographie. Ibn Rušd s'y emploie en effet à mettre en lumière les erreurs doctrinales des différentes écoles. Ce commande d'ailleurs le Coran, qui oblige tout croyant qui en est apte à corriger toute faute commise publiquement par son frère et susceptible de mettre en péril le bien de la communauté³⁷³.

³⁶⁷ D'après l'analyse d'Henri Laoust, *Les schismes en islam, op. cit.*, p. 239, le *Kašf* utilise « les cadres et le style du *Kalām* ».

³⁶⁸ Sur la question, cf. Louis Gardet, *Introduction à la théologie musulmane*, spécialement le chapitre 3 sur la « Structure des traités », p. 136-186 ; Arkoun (Mohammed), *La pensée arabe*, Paris, Puf, coll. « Quadrige », 2014, p. 68-69.

³⁶⁹ Cf. Geoffroy (Marc), « L'almoahadisme théologique d'Averroès », *op. cit.*, p. 17.

³⁷⁰ Averroès, *Kašf*, Prémabule, traduction par Abdelmajid el Ghannouchi, p. 105.

³⁷¹ *Ibid.*, p. 102.

³⁷² Cf. Geoffroy (Marc), « L'almoahadisme théologique d'Averroès », *op. cit.*, p. 25.

³⁷³ cf. *Le Coran*. XLIX, 11.

2. Enjeu et finalité de la rédaction du texte

Le *Kašf* a été rédigé dans un contexte de prolifération de professions de foi (*'aqā'id*) discordantes. Situation sur laquelle Averroès veut attirer l'attention du pouvoir politique garant de l'orthodoxie, en faisant remarquer les hérésies qui sont enseignées et auxquelles il faudrait substituer une juste intelligence de l'Écriture par interprétation correcte des textes. Aussi, l'auteur se fixe-t-il pour objectif de faire la lumière sur la vérité des dogmes religieux altérés par les « interprétations viciées »³⁷⁴ des théologiens (*al-mutakallimūn*), et partant de les corriger. Pour y arriver, il faut repartir du texte lui-même considéré dans son sens littéral, afin de corriger les erreurs des théologiens qui interprètent d'une part « ce qu'il n'y a pas lieu d'interpréter »³⁷⁵, et d'autre part, « ce qu'il y a lieu d'interpréter, mais sans avoir les moyens de l'interpréter correctement »³⁷⁶. Ainsi, à la vérité conforme à la Révélation, les théologiens ont substitué « leur propre doctrine »³⁷⁷ par des interprétations arbitraires. C'est logiquement que pour les réfuter, Averroès retourne au texte lui-même considéré dans son sens littéral, « abstraction faite de tout ce qu'une interprétation incorrecte a tenu pour article de foi et pour dogme »³⁷⁸ ; ceci, « pour en tirer des preuves <contre les théologiens> et les étayer par toutes les ressources du raisonnement »³⁷⁹. Selon un commentaire de Claude Geffré, ce retour à l'interprétation littérale vise à « manifester l'écart qu'il peut y avoir entre une certaine doctrine officielle et la confession de foi [...] dans ce qu'elle a de plus authentique »³⁸⁰. Ainsi, le *Kašf* est une entreprise théologique de « déconstruction [...] suivie d'une reconstruction »³⁸¹ dont le *Faṣl* est la fondation. Ainsi perçue, et selon les propos d'Alain de Libera, « le dyptique formé par le *Faṣl* et le *Kašf* n'a donc pas pour fonction de supprimer la théologie, mais bien, et seulement, de la refonder en la réformant »³⁸². En effet, « l'inutilité du théologien sectaire n'implique pas celle de la

³⁷⁴

³⁷⁵ De Libera (Alain), « Pour Averroès », *op. cit.*, p. 32.

³⁷⁶ *Ibid.*

³⁷⁷ Averroès, *Kašf*, Préambule, traduction par Abdelmajid el Ghannouchi, p. 105.

³⁷⁸ *Ibid.*

³⁷⁹ El Ghannouchi (Abdemajid), *op. cit.*, p. 35.

³⁸⁰ Geffré (Claude), *Le christianisme au risque de l'interprétation*, *op. cit.*, p. 102.

³⁸¹ Geoffroy (Marc), « L'almoahadisme théologique d'Averroès », in *AHDLMA*, 66 (1999), 7-49, p. 28.

³⁸² De Libera (Alain), « Pour Averroès », *op. cit.*, p. 52.

théologie. La société almohade a *besoin* d'une théologie nouvelle, comme la société musulmane idéale (la même aux yeux d'Ibn Rushd) a besoin de philosophie »³⁸³. C'est au calife, guide des croyants, d'intruire une telle réforme. Ce qui a fait dire à Alain de Libera que « le message <du *kašf*> ne peut être adressé qu'au souverain politique, capable de l'imposer au théologien sectaires, ou d'agir désormais contre eux en pleine connaissance de cause, les réduisant au silence pour de bonnes raisons, s'il ne peut les contraindre à opter pour la « voie moyenne ». »³⁸⁴

Averroès est fidèle à la règle qui voudrait que pour chaque public soit utilisé le langage qui lui est approprié, en suivant les méthodes que le *Coran* a « dévoilées et employées »³⁸⁵ pour chaque catégorie d'hommes. Ainsi, il faut se garder une fois de plus d'assimiler l'exposé littéral du *Kašf* à l'opinion d'Averroès. Le discours du *Kašf*, n'est pas ce que doivent considérer les doctes, mais ce que doit croire la foule (*'amma*). Si Averroès suit le sens de la lettre du texte, ce n'est point par peur, comme l'estime Roger Arnaldez qui pense qu'« il a dû masquer ses convictions intimes par prudence pour échapper aux menaces d'une orthodoxie religieuse politiquement puissante »³⁸⁶. La cible d'Averroès, c'est la masse. Partant, Averroès se garde de dire les choses telles qu'elles sont et choisit de les dire telles que la foule peut les comprendre (*fahima*). Dans les discours officiels, il ne faut pas s'en écarter, car « c'est au grand nombre <attaché à ce qui est apparent> que s'adressent d'abord les Révélations »³⁸⁷.

Que l'on s'entende toutefois. Averroès ne s'attaque pas à la lecture allégorique du *Coran* comme tel. Celle-ci est autorisée par le *Coran* qui reconnaît qu'un énoncé est susceptible de posséder un double sens. Ce à quoi Averroès s'en prend, ce sont les interprétations « incorrectes » des théologiens (*al-mutakallimūn*). L'auteur du *Kašf* veut substituer « aux formulations et aux arguments des écoles théologiques [...] un exposé [...] fondé sur le seul texte coranique »³⁸⁸. Une opération que Charles Butteforth qualifie de « redressement herméneutique ». L'enjeu est ici double.

³⁸³ De Libera (Alain), « Pour Averroès », *op. cit.*, p. 31.

³⁸⁴ *Ibid.*, p. 32.

³⁸⁵ Arnaldez (Roger), « Ibn Rushd », *op. cit.*, p. 937.

³⁸⁶ *Id.*, *Averroès. Un rationaliste en islam, op. cit.*, p. 175.

³⁸⁷

³⁸⁸ Jolivet (Jean), « Averroès », in *ET*, 1, p. 514.

Dévoiler les erreurs (*muğāliḥat*) des théologiens abusant de « l'ignorance d'une foule profane »³⁸⁹ d'une part et rétablir la révélation dans sa « pureté primitive » d'autre part³⁹⁰. Il s'agit, selon l'expression d'Alain de Libera, de « soustraire [...] à l'arbitraire exégétique tout ce qui doit lui être soustrait »³⁹¹. Pour cela, il convient de revenir au sens littéral du texte dont l'invalidation est le fondement de l'exégèse métaphorique.

3. Deux théologiens aš'arītes principalement visés par l'auteur du *Kašf*

Le combat d'Averroès est orienté vers des courants théologiques ciblés. Reste que ces écoles ne sont identifiables qu'à travers les penseurs qui les représentent à son époque. Ainsi que le souligne en effet Claude Cahen : « Une doctrine, qu'elle qu'elle soit, n'existe pas seulement par son contenu, mais aussi par les hommes qui la professent. »³⁹² Abū l-Ma'ālī al-Ġuwaynī et son disciple Abū Ḥāmid al-Ġazālī sont les seuls théologiens cités nommément par Averroès dans cette controverse sur la vision de Dieu³⁹³. La question est de savoir pourquoi l'auteur s'intéresse à eux en particulier ? Ni Ġuwaynī ni Ġazālī n'ont séjourné en Andalousie. Ce sont des iraniens. Tous deux ont vécu et enseigné à Bagdad³⁹⁴. Ils ne sont ni Andalou ni contemporains de l'auteur. Lorsqu'Ibn Rušd naît en 1126 à Cordoue, Ġazālī, mais aussi Ġuwaynī décédé plus tôt, ne sont plus en vie. Toutefois, leurs idées sont bien ancrées « dans son temps et dans son milieu immédiat », pour reprendre une expression d'Alain de Libera³⁹⁵.

D'entrée de jeu, s'il y a une chose qu'il faut souligner, c'est que Ġuwaynī et son disciple Ġazālī sont certes des étrangers en terre d'Espagne, mais pas des inconnus.

³⁸⁹ Boèce, *Consolation de la philosophie*, I, 6, traduit du latin par Colette Lazam, préface de Marc Fumaroli, Paris, Payot-Rivages, coll. « Petite Bibliothèque », n° 58, 2006, p. ????

³⁹⁰ Chenu (Marie-Dominique), « Orthodoxie et hérésie. Le point de vue du théologien », in *Annales. Economies, sociétés et civilisations*, 18^e année, 1 (1963), 75-80, p. 80.

³⁹¹ De Libera (Alain), « Pour Averroès », *op. cit.*, p. 23.

³⁹² Cahen (Claude), « changeante portée sociale de quelques doctrines religieuses », in *L'élaboration de l'islam. Colloque de Strasbourg*, 12-14 juin 1959, Paris, Puf, 1961, 5-22, p. 5.

³⁹³ Ġuwaynī traite de la question dans l'*iršād*, au chapitre dix-huitième, consacré à « ce qui est possible à l'égard de Dieu », p. 171-186, traduction de Jean-Dominique Luciani.

³⁹⁴ Cf. Benmakhlouf (Ali), *Philosophes à Bagdad au Xe siècle*, Paris, Points, coll. « Essais », n° 578, 2007.

³⁹⁵ De Libera (Alain), « Pour Averroès », *op. cit.*, p. 16.

Averroès les connaît suffisamment pour les citer à travers leurs écrits³⁹⁶. Ce qu'il ne fait pas avec les théologiens mu'tazilites. À l'époque du philosophe de Cordoue les écrits de ces deux théologiens Aš'arītes de tradition šafī'ite circulent en Andalousie. Mieux que cela, Averroès, comme tous les autres jeunes de cette époque, a étudié les écrits de ces théologiens alors inscrit au programme de l'enseignement religieux dispensés aux jeunes sous les Almohades, lesquels avaient fait du « kalām ašh'arisme qu'il devait critiquer plus tard »³⁹⁷, la doctrine d'État. Ġazālī est une figure tutélaire du pouvoir almohade. Ces ouvrages sont accessibles à un large public constitué de l'élite intellectuelle, mais aussi de la masse, inapte à la discussion³⁹⁸, ce qui, de l'avis d'Averroès, est une infidélité à la révélation.

Si l'introduction de l'aš'arisme s'est faite en Espagne par le moyen des échanges qu'il y avait entre l'Orient et la péninsule ibérique³⁹⁹, aboutissant en quelque sorte à une *translatio studiorum*, selon l'heureuse formule d'Alain de Libera, la vulgarisation des idées Aš'arītes, principalement à travers les écrits d'al-Ġuwaynī et d'al-Ġazālī, est surtout, à l'époque d'Averroès, le fait des princes Almohades qui succèdent aux Almoravides à la tête du califat⁴⁰⁰. Ils en feront la doctrine d'État. Dans les écoles coraniques, c'est ce qui est enseigné. Enfant, Averroès lui-même n'y échappera pas. D'après Ernest Renan, il « étudia d'abord la théologie selon les Ascharites, et le droit

³⁹⁶ Cf. Arnaldez (Roger), *Averroès. Un rationaliste en Islam*, Paris, Balland, 1998, p. 19 : « On sait [en effet], qu'il (Averroès), étudia le *kalām ash'arite* ». Sur l'histoire de l'aš'arisme dans l'Espagne musulmane, voir : Lagardère (Vincent), « Une théologie dogmatique de frontière en al-Andalus aux XIe et XIIe siècles. L'ash'arisme », 5 (1994), p. 71-98.

³⁹⁷ Cf. Arnaldez (Roger), « Ibn Rušhd », *op. cit.*, p. 934.

³⁹⁸ L'aš'arisme occupe en effet une position intermédiaire entre le rationalisme mu'tazilite et le traditionalisme littéraliste. Aussi a-t-il conquis les milieux intellectuels et la masse.

³⁹⁹ D'après Roger Arnaldez, *Averroès. Un rationaliste en Islam*, *op. cit.*, p. 23, on doit à Abū Bakr ibn al-'Arabī, l'introduction des idées d'al-Ġazālī en Andalousie. Celui-ci contribua activement à leur diffusion sur la péninsule. C'est à Bagdad, où il séjourna pendant un temps, qu'ibn al-'Arabī rencontra Ġazālī et étudia sous sa direction. De retour d'Orient, en 1100, on le fit *qāḍī* à Séville et lui confia une charge d'enseignant.

⁴⁰⁰ Cf. Guichard (Pierre), « Les Almohades », in Jean-Claude Garcin *et al.*, *Etats, société et cultures du monde musulman médiéval. Xe et XVe siècle*, t. 1, Paris, 1995, 205-232 ; L'Espagne et la Sicile musulmanes aux XIe et XIIe siècles, Lyon, 1990. Au sujet d'Ibn Tūmart, fondateur de la dynastie des Almohades, Dominique Urvoay, *Averroès. Les ambitions d'un intellectuel musulman*, Paris, Flammarion, coll. « Champs-biographie », n° 845, 1998, p. 30, souligne qu'« on lui prête des maîtres principalement ash'arites en théologie et chafīites en droit ».

coranique selon le rite malékite »⁴⁰¹. Comme cela fut signalé plus haut, intéressons-nous de plus près à Ğuwaynī et Ğāzālī auxquels il s’attaque en particulier.

a. Abū l-Ma’ālī (al-Ğuwaynī)

C’est une des références des théologiens Aš’arītes à l’époque d’Averroès⁴⁰². On sait, grâce aux travaux de Schreiner⁴⁰³, que le *Kitāb al-iršād* d’al-Ğuwaynī⁴⁰⁴, auquel Averroès se réfère principalement dans le *Kašf*⁴⁰⁵, figurait parmi les « ouvrages dogmatiques étudiés en Espagne »⁴⁰⁶. L’ouvrage est un classique pour la théologie islamique médiévale. D’après Jean-Dominique Luciani, le *Kitāb al-iršād* « est [historiquement] considéré comme représentant la forme la plus achevée de la théologie ash’arite »⁴⁰⁷. Simple respect de l’ordre chronologique ou de préséance, le point de vue de Ğuwaynī est toujours exposé dans le *Kašf* avant celui de Ğāzālī.

L’intérêt accordé aux écrits d’Abū l-Ma’ālī, aussi bien en Orient que dans l’Occident musulman gagné à la cause de l’aš’arisme, est incontestablement dû au rôle central que Ğuwaynī joua dans la systématisation et la diffusion de la pensée Aš’arīte. Celui que l’on nomme l’imām al-Ĥaramayn⁴⁰⁸ fut en son temps Recteur de

⁴⁰¹ Renan (Ernest), *Averroès et l’averroïsme*, op. cit., p. 42.

⁴⁰² Cf. Urvoy (Dominique), *Le monde des oulémas andalous*, op. cit., p. 188.

⁴⁰³ Cf. Schreiner, *Beiträge zur Geschichte der theologischen Bewegung im islam*, p. 29-40.

⁴⁰⁴ L’ouvrage, plusieurs fois réédité a été traduit en français en 1938 par Jean-Dominique Luciani : *Le livre du Tawhid*, Lyon, Alif, 2010. Dans la suite de notre travail, il sera désigné par l’abréviation *Iršād*.

⁴⁰⁵

⁴⁰⁶ Gardet (Louis) et Anawati (Georges), *Introduction à la théologie musulmane. Essai de théologie comparée*, Paris, Vrin, coll. « Etudes de théologie musulmane », n° XXXVII, 2013, p. 65.

⁴⁰⁷ Luciani (Jean-Dominique), « La théologie islamique médiévale », in introduction à al-Juwayni (imām al-Ĥaramayan), *Le livre du tawhīd. Kitāb al-irshād : traité sur l’unicité selon le sunnisme*, traduction intégrale du *Kitāb al-irshād*, par Jean-Dominique Luciani, revue et corrigée par Dominique Penot, Lyon, Alif, 2010, p. 12. Cf. Ğuwaynī *al-iršād*, Préambule, p. 17-18 : « Persuadé que les connaissances théologiques sont le sage du salut éternel, et de la sauvegarde de la grâce ; voyant d’autre part que les ouvrages développés consacrés aux démonstrations de la doctrine religieuse sont négligés par les hommes de ce temps ; que les exposés de cette doctrine ne contiennent pas de démonstrations décives, j’ai pensé à suivre une méthode qui, en groupant les arguments [dogmatiques] irréfutables et les preuves rationnelles, se tient au-dessus de celle des traités de *tawhid* ordinaires, et en deçà des ouvrages les plus développés ».

⁴⁰⁸ Littéralement, d’après Dominique et Jeanine Sourdel, *Dictionnaire historique de l’islam*, Paris, Puf, 1996, p. 446 : « L’« imam des deux Harams » de la Mekke et de Médine où il ne séjourna pourtant que de 1058 à 1062 ».

l'Université de Bagdad, institution fondée par Nizam al-Mulk, ministre de plusieurs princes Seljoukides. Ce qui valut à Ğuwaynī et à l'as'arisme sa réputation et son autorité dans tout le monde musulman et l'histoire de la théologie. Les madrasas, à l'exemple de celle de Bagdad, capitale intellectuelle de l'islam sous les abbasides, avait pour vocation de contribuer à la diffusion des idées d'al-Aš'arī.

Théologien as'arīte, al-Ğuwaynī, et son disciple Ğāzālī dont nous parlerons juste après, sont aussi des docteurs šāfi'ites. La précision en vaut la peine. Les théologiens musulmans sont tous rattachés à une école juridique qui les porte. Comme tel, le prestige dont jouissent les šāfi'ites sous les Almohades pourrait également en partie justifier la célébrité d'un d'al-Ğuwaynī à l'époque d'Averroès⁴⁰⁹. L'école est prédominante sous les Almohades⁴¹⁰. De ce point de vue également, Ğuwaynī est connu pour ses contributions en matière de jurisprudence. En plus de son *Iršād*, il est l'auteur de plusieurs traités de *fiqh*⁴¹¹. Toutefois, ce n'est pas sur le terrain du droit qu'Averroès affronte l'imām al-Ĥaramayn, mais sur celui de la dogmatique. Abū Ĥāmīd, qui lui succéda à la tête de la madrasa nizzamiyya de Bagdad, joua un rôle encore plus déterminant que celui de son maître.

b. Abū Ĥāmīd (al-Ğāzālī)

C'est le disciple d'al-Ğuwaynī. Il est encore plus célèbre que son maître. Il fut son élève à Nišāpūr. En 1091, Abū Ĥāmīd succède lui à la tête de l'Université de Bagdad. C'est le centre de la vie intellectuelle en Orient. Ğāzālī consacra une bonne partie de sa vie à la réforme de l'islam⁴¹². Son autorité doctrinale est si grande qu'il

⁴⁰⁹ En effet, réfractaires à l'école malikite d'Averroès qui élargissait les sources du droit aux traditions extra-coraniques, principalement médinoises, les Almohades se séparèrent d'eux. C'est ainsi qu'ils sont remplacés par les docteurs šāfi'ites. « Le Šāfi'isme reprend [alors] quelque peu d'importance, véhiculé par des sujets qui sont allés l'étudier en Orient, certains mêmes avec Ğāzālī. » (Urvoy (Dominique), *Le monde des oulémas andalous*, op. cit., p. 187).

⁴¹⁰ D'après Louis Gardet, *Les Hommes de l'Islam. Approche des mentalités*, op. cit., p. 259, note 7 : « Ash'arī est considéré habituellement comme šāfi'ite ; mais la question est discutée ». Au sujet de cette controverse, cf. Gardet (Louis) et Anawati (Georges), *Introduction à la théologie musulmane*, op. cit., p. 55, notes 3 et 4.

⁴¹¹ Abdelmajid El-Gannouchi signale notamment deux de ses traités : le *Kitāb al-Waraqāt fi Uṣūl al-Fiqh* et le *Kitāb al-Burhān fi Uṣūl al-Fiqh* (cf. *Kašf*, p. 121, note 2).

⁴¹² Cf. Griffel (Franck), *Al-Ghazālī's Philosophical Theology*, Oxford, Oxford University Press, 2009 ; voir aussi Hogga (Mustapha), *Orthodoxie, subversion et réforme en islam. Ğāzālī et les seljūqides*, Paris, Vrin, 1993.

fini par faire « ombrage »⁴¹³ à Ġuwaynī. Il est en quelque sorte considéré comme un « Docteur universel ». En Orient où il vécut, comme en Occident que ses idées pénétrèrent, Abū Ḥāmid est considéré dans l’islam médiéval comme « le docteur orthodoxe dans tous les milieux de croyants musulmans »⁴¹⁴.

À l’époque des Almohades, Ġazālī est constitué en théologien de référence dans l’Espagne musulmane⁴¹⁵. Ses idées sont officiellement reconnues comme conformes à l’orthodoxie sunnite, ce qui accreditait « la légende d’une filiation spirituelle ent Ibn Tūmart [...] (fondateur du mouvement almohade) "et Ghazali"»⁴¹⁶. Ceci, en appel du jugement des califes Almoravides rendu en leur temps contre l’imām et ses disciples. Dénoncés en effet par les docteurs malikites⁴¹⁷, dont fait partie Averroès, Ġazālī avait été condamné, et ses écrits, retirés de l’enseignement public. Les Almohades mettront un terme à l’« excommunication des ouvrages d’al-Ġazālī et [à la] censure des intellectuels de tendance ghazalienne »⁴¹⁸. C’est ainsi qu’ « Al-Ghazālī fut remis à

⁴¹³ Jabre (Farid), « introduction » à *al-munqid*, p. 18.

⁴¹⁴ Godziher (Ignac), *Le dogme et la loi*, p. 151.

⁴¹⁵ Marmura (Michael), « Ghazali and theology » in *Encyclopedia Iranica*, ed. E. Yarshater, vol. 10, fascicule. 4, New York, 2000, 374-376 ; « Ghazali and Ash’arism revisited », in *Arabic Sciences and Philosophy*, 12 (2002), p. 91-110.

⁴¹⁶ De Libera (Alain), « Pour Averroès », *op. cit.*, p. 17.

⁴¹⁷ D’après Dominique Urvoy, on retrouvait en tête de fil de ce mouvement le grand juriste malikite andalou al-Māzarī : « al-Māzarī s’est distingué par son opposition à la diffusion des livres de Ghāzālī, allant jusqu’à composer une réfutation du grand ouvrage de ce dernier, la *Revivification des sciences religieuses* ». Sur l’histoire du malikisme à l’époque médiévale, se reporter à Bekir (Ahmed), *Histoire de l’école malikite en Orient jusqu’à la fin du Moyen Age*, Tunis, 1962.

⁴¹⁸ Prémare (Alfred-Louis), « Dynasties non arabes (1055-1258) », in *Les grandes dates de l’islam*, sous la direction de Robert Mantran, Paris, Larousse, 1990, 43-68, p. 45. En effet, ce n’est pas un hasard si les chafrites sont réhabilités sous les almohades. À Ibn Tūmart, fondateur de cette dynastie, écrit Dominique Urvoy, *Averroès. Les ambitions d’un intellectuel musulman*, Paris, Flammarion, coll. « Champs-biographie », n° 845, 1998, p. 30, « on [...] prête [en effet] des maîtres principalement ash’arites en théologie et chafrites en droit ».

l'honneur »⁴¹⁹. L'imām *Ḥuḡḡat al-islām*⁴²⁰ se trouvera par le fait même en première ligne des théologiens Aš'arītes, le plus en vue d'entre de tous, telle une vitrine. Ainsi que le souligne Matteo di Giovanni, c'est en référence à Abū Ḥāmid que les Almohades, dont on dit du fondateur qu'il était un des disciples de Ġazālī, prendront position en matière doctrinale et qu'Averroès va façonner ses grandes vues philosophiques dans un dialogue contrat et critique avec les idées de Ġazālī⁴²¹.

Averroès cite la quasi-totalité de ses ouvrages dans le *Kašf*. Il signale tout de même la difficulté qu'il y a à le suivre dans sa réflexion. Ses prises de positions, dit-il, sont étrangères les unes aux autres. De fait, écrit notre auteur :

Il n'a jamais suivi dans [l'ensemble de] ses livres une seule et même école, mais qu'au contraire avec les ash'arītes il est ash'arite, avec les Soufis, soufi, avec les philosophes, philosophe⁴²².

Cela témoigne, selon Averroès, écrit Henri Laoust, des « incertitudes <de la pensée de Ġazālī> »⁴²³. Il apparaît également par cette remarque qu'« il connaît [...] suffisamment l'œuvre de Gazali pour être conscient des variations »⁴²⁴. Au sujet du problème de la visibilité de Dieu, ce n'est pas Abū Ḥāmid, auteur du célèbre *Tahāfut*

⁴¹⁹ García Gómez (Emilio), « L'Espagne mauresque », in *L'islam. D'hier à aujourd'hui*, sous la direction de Bernard Lewis, Paris, Payot-Rivages, coll. « Petite bibliothèque Payot », n° 207, 1994, p. 250-278, p. 275. En effet, explique Dominique Urvoy, *Averroès. Les ambitions d'un intellectuel musulman*, op. cit., p. 54-55, c'est l'urgence d'une réforme religieuse en Andalousie qui suscite l'intérêt des almohades pour Ġazālī. Nouveaux maîtres de la péninsule ibérique, les almohades avaient besoin d'un théologien pour refuter la doctrine des almoravides. Ġazālī était la personne indiquée. Ses idées étaient contraires à celles des almoravides. Ceux-ci le tenaient pour un adversaire. D'où sa mise à l'écart. Ainsi, les almohades n'ont fait que récupérer le maître aš'arīte. Aussi, devint-il « symbole de lutte » contre les almoravides et tous les docteurs qui avaient fait alliance avec eux, au nombre desquels les malikites. C'est sur cette base que s'élabora « l'entreprise de récupération du docteur oriental, selon le principe simpliste que "les amis de nos ennemis sont nos amis" ».

⁴²⁰ Littéralement : « preuve de l'islam ». C'est sous ce titre que Ġazālī était honoré dans le monde musulman. Il est le « garant de l'orthodoxie ».

⁴²¹ Di Giovanni (Matteo), « Averroes, Philosopher of Islam », in *Interpreting Averroes. Criticam Essays*, edited by Peter Adamson and Matteo di Giovanni, 2018, 9-26, p. 11.

⁴²² Averroès, *Faṣl*, § 45, traduction par Marc Geoffroy, p. 147. Ce manque d'unité dans la pensée de Ġazālī s'observe notamment dans le Ġazālī où il dit dans le préambule de cet ouvrage orienté contre les philosophes : « Je leur imposerais tantôt l'opinion des Mutazilites, tantôt les Kérramites tantôt celle des Wāqīfites. Je ne me constituerais pas en défenseur d'une opinion précise, mais je retournerais toutes les sectes contre eux » (*Tahāfut*, Troisième préambule, § 1, p. 63).

⁴²³ Cf. Laoust (Henri), *Les schismes en islam*, op. cit., p. 239.

⁴²⁴ Urvoy (Dominique), *Histoire de la pensée arabe et islamique*, op. cit., p. 463.

al-falāsifa, dans lequel « les philosophes sont [taxés] d'infidélité »⁴²⁵, qui intéresse Averroès. On sait que l'auteur du *Kašf* a réagi à cet ouvrage par le *Tahāfut al-Tahāfut*. Le Ġazālī contre lequel Averroès prend parti sur la question de la visibilité divine est celui du *Maqāsid al-falāsifa (Les intentions des philosophes)*⁴²⁶.

Pour Averroès, l'influence de Ġazālī auprès des masses est surtout pernicieuse. Il a exposé à la masse des interprétations réservées à l'élite. Il croyait les conduire à une plus grande intelligence de la foi. Mais ce fut le contraire. Il contribua plutôt à semer le trouble dans leur esprit et à ruiner leur foi, ébrulant leurs convictions religieuses fondées sur la lettre du texte. Il a également corrompu la religion en se rendant infidèle au *Coran* qui demande que la révélation soit enseignée à chacun selon la méthode qui convient à son naturel, et non selon une voie unique, la foi étant « un assentiment (*taṣḍīq*) à une représentation (*taṣawwur*) »⁴²⁷ et l'assentiment lui-même répondant lui-même, « selon les tempéraments, à une argumentation démonstrative, dialectique ou rhétorique »⁴²⁸. Ainsi, « Ġazālī [...] a eu tort, tout en voulant bien faire »⁴²⁹. De plus, il a corrompu la vérité, en prenant partie contre les philosophes. En somme, pour Averroès, Abū Ḥāmid représente le sommet de la perversion théologique de la religion. Il écrit à ce sujet :

Les premiers qui altérèrent cet excellent remède (la révélation) furent les Khārijites, ensuite vinrent les Mu'tazilites, les Ash'arites et les Soufis. Enfin al-Ghāzalī vint et le fleuve submergea les cités.⁴³⁰

Ġazālī est bien implantée en Andalousie⁴³¹. À l'époque d'Averroès, c'est la référence des théologiens Aš'arites. Il ne fait point de doute que notre auteur ait été en contact avec ses ouvrages⁴³². Historiquement, Abū Ḥāmid est connu pour être l'«

⁴²⁵ Averroès, *Kašf*, IV, 70, traduction par abdelmajid el Ghannouchi, p. 177.

⁴²⁶ Cf. *Ibid.*, IV, 74, p. 183.

⁴²⁷ Arnaldez (Roger), « Ibn Rushd », *op. cit.*, p. 937.

⁴²⁸ *Ibid.*

⁴²⁹ *Ibid.*

⁴³⁰ Averroès, *Kašf*, IV, 70, traduction par Abdelmajid el Ghannouchi, p. 176-177.

⁴³¹ D'après les historiens, les idées de Ġazālī auraient pénétré l'Espagne musulmane grâce à Abū Bakr al-Arabī, cadī de Séville. Celui avait autrefois séjourné à Bagdad. A cette occasion, il avait suivi les cours à la de Abu Hamid, alors recteur de la madrasa Nizamiyya. Revenu en Andalousie en 1100, al-Arabī contribua à la diffusion des idées du maître ash'arite dans la péninsule ibérique.

⁴³² On sait du moins qu'en réponse au *Tahāfut al-falāsifa (L'Écroulement des philosophes)* de Ghāzalī (1095), Averroès rédigea le *Tahāfut al-tahāfut (L'Écroulement de l'écroulement)*, 1179).

ennemi juré des philosophes »⁴³³. C'est le « pourfendeur par excellence de la philosophie »⁴³⁴ qu'il assimile d'après son propre témoignage « en moins de deux ans »⁴³⁵. Après avoir médité la philosophie pendant une année, Ġazālī dit n'avoir plus eu « de doutes quant à son contenu en tromperies, en confusions, en assertions et vaines suggestions »⁴³⁶.

Il convient cependant de relativiser ce jugement. Averroès n'est pas en désaccord sur tous les points avec Abū Hāmīd. Il le convoque souvent pour asseoir un point de vue. C'est le cas sur la question du consensus doctrinal (*iğimā'*) :

Si l'on <nous> objecte : il y a dans le Texte révélé des énoncés auxquels les Musulmans s'accordent par consensus à attribuer son sens obvie, ou à attribuer un sens obvie à un énoncé qu'ils s'accordent à interpréter (*awwala*) ? Nous répondons : s'il était établi de façon certaine qu'il y a consensus, ce ne serait pas autorisé. Mais si l'existence du consensus sur [le sens de ces énoncés] n'est que conjecturale, ce l'est sans doute. C'est pourquoi Abū Hāmīd (al-Ghazālī), Abū-l-Ma'ālī (Al-Juwaynī), et d'autres autorités tutélaires en matière d'examen rationnel, affirment que l'on peut taxer catégoriquement d'infidélité quelqu'un qui rompt le consensus à propos de l'interprétation de cette sorte d'énoncés.⁴³⁷

Ainsi, le rapport d'Averroès à la pensée de l'imām Aš'arīte est pour le moins ambigu (*šubhat*)⁴³⁸. « Sur quelques points, note Henri Laoust, <Ibn Rušd>, intègre [...] <les> solutions en rigueur dans le hanafisme ou le chafiisme »⁴³⁹. Pour Dominique Urvoy :

⁴³³ Caspar (Walter), « Ghazālī », in *Dictionnaire des religions. A-K*, Paris, Puf, coll. « Quadrige-Dicos-poche », 2007, p. 757, p. 757.

⁴³⁴ Urvoy (Dominique), « Ibn Rushd et pouvoir almohade », *op. cit.*, p. 128. Lire Griffel (Franck), *Al-Ghazali's Philosophical Theology*, Oxford, Oxford University Press, 2009.

⁴³⁵ Ġazālī, *Munqid*, traduction par Hassan Boutalen, p. 43.

⁴³⁶ *Ibid.*

⁴³⁷ Averroès, *Faṣl*, § 24, traduction par Marc Geoffroy, p. 123.

⁴³⁸ Le commentaire suivant de Dominique Urvoy, *Averroès. Les ambitions d'un intellectuel musulman*, Paris, Champs, coll. « Biographie », n° 845, 1998, p. 48, conforte notre thèse : « Averroès [...] tantôt érige Ghazālī en autorité, tantôt le conteste, quand il ne l'utilise pas comme garant involontaire de ses propres analyses ».

⁴³⁹ Laoust (Henri), *Les schismes en islam*, *op. cit.*, p. 240.

Tout cela montre l'extrême complexité du problème Ghazālī en Andalus et explique les apparentes hésitations d'Averroès, qui tantôt érige Ghazālī en autorité, tantôt le conteste, quand il ne l'utilise pas comme garant involontaire de ses propres analyses.⁴⁴⁰

Averroès va évoluer dans une direction opposée à celle de Ġazālī. Ġazālī jugeait les conclusions des philosophes à partir du « dogme ». Averroès fera l'inverse. Il évaluera les conclusions dogmatiques à partir de la philosophie.

III. L'examen préalable des attributs de Dieu en vue d'établir sa nature

L'examen critique de la doctrine traditionnelle du dogme de la vision de Dieu est précédé dans le *Kašf* d'une étude consacrée aux attributs divins essentiels (*šifāt*). Un schéma qui n'est pas propre à Averroès. On retrouve en effet la même structure dans tous les traités médiévaux de théologie musulmane. Il n'y a qu'à se référer à l'*Iršad* de Ġuwaynī. En effet, le problème de la vision de Dieu et la question des attributs divins (*šifāt*) sont intimement liés. Car, de manière générale, ainsi que le pensaient également les théologiens, ce qui est possible à un sujet, du point de vue de sa capacité à atteindre ou à appréhender un objet quelconque, dépend de la nature de cet objet, lequel ne peut être reçu par le sujet en question, que si celui possède, selon la forme, une nature semblable à son objet ou une puissance qui lui soit égale ou, à défaut, qui puisse lui être proportionnée. Ainsi, la question de la vision oculaire de Dieu dans l'au-delà par l'homme s'inscrit dans le cadre d'une problématique plus large, à savoir « *qu'est ce qui est possible à l'homme à l'égard de Dieu ?* ». Une question à laquelle on ne peut répondre qu'une fois déterminée en amont *comment est Dieu*, parlant de sa nature et de sa forme. C'est dans cet ordre que ces questions sont d'ailleurs abordées dans les traités de théologie connus à l'époque d'Averroès. Ainsi, dans l'*Iršad* de Ġuwaynī, au programme de l'enseignement religieux sous les Almohades, le chapitre consacré à « Ce qui est possible à l'homme » est précédé d'une étude sur la nature et les attributs divins essentiels. L'auteur du *Kašf* ne déroge pas à cette tradition théologique fondée en raison. Ainsi, dans les faits, pour Averroès, comme pour les théologiens de son époque, le problème de la visibilité de Dieu, autant que celui de sa vision oculaire dans l'au-délà, ne peut être tranché que sur la base de

⁴⁴⁰ Urvoy (Dominique), *Averroès. Les ambitions d'un intellectuel en islam*, op. cit., p. 48.

ce qui est affirmé par essence de Dieu sur la base du témoignage du Texte sacré. Ainsi, avant d'aborder la question proprement dite de la vision de Dieu, il y a donc lieu d'examiner, à titre d'étape préliminaire, la question des attributs divins. Averroès procède en deux étapes. Il commence par des considérations touchant la division des attributs selon leurs espèces. Puis, il examine, dans une perspective critique, la position des Mu'tazilites et des Aš'arītes concernant les rapports de l'essence et des attributs en Dieu. Pour finir, il donne des indices d'interprétation qui permettront, à partir de ses écrits philosophiques, d'appréhender l'essence véritable de Dieu.

A. Considérations générales d'Averroès sur les attributs divins

L'expression *ṣifāt Allāh*, que l'on retrouve dans le *Kašf* et qui est traduit dans son usage théologique par « attributs divins », quoique, d'après Daniel Gimaret, « la traduction par « qualité » paraisse préférable »⁴⁴¹, est utilisé en islam pour désigner soit les noms divins (*al-'asmā'*)⁴⁴², soit « tous les qualificatifs appliqués à Dieu »⁴⁴³ dans le *Coran*, mais aussi, ainsi que le souligne Michel Allard, « les actions divines [...] dont les théologiens tirent des participant présents : Dieu est celui qui fait vivre et qui fait mourir (*muḥyi, mumīt*), celui qui donne la subsistance (*razzāq*) ; des descriptions anthropomorphiques de Dieu, le présentant comme celui qui a des mains, des yeux, un visage »⁴⁴⁴. Averroès aborde la question dans le *Kašf* dans les termes définis par les théologiens eux-mêmes. Comme eux, il adopte le concept de *ṣifa* pour parler d'attribut, tandis que dans son Commentaire philosophique sur le *De Interpretatione* d'Aristote, il traduit attribut par *maḥmūl*, qui désigne littéralement ce qui est porté⁴⁴⁵. Conformément à l'usage établi par l'habitude, Averroès adopte également la division traditionnelle des attributs en deux groupes, à savoir : les attributs essentiels (*ṣifāt nafsīyya* ou *ṣifāt al-dāt*) et les attributs qualitatifs (*ṣifāt*

⁴⁴¹ Gimaret (Daniel), « *Ṣifa 2* », in *EP*, 9, p. 573.

⁴⁴² Cf à ce sujet Gimaret (Daniel), *Les noms divins en Islam. Exégèse lexicographique et théologique*, Paris, Cerf, coll. « Patrimoines-Islam », 1998.

⁴⁴³ *Id.*, « *Ṣifa 2* », *op. cit.*, p. 573 ; Cf également Gimaret (Daniel), *La doctrine d'al-Ash'ari*, Paris, Cerf, coll. « Patrimoines-Islam », 1990, p. 236. L'expression est en effet dérivée du verbe *waṣafa* qui veut dire *décrire*.

⁴⁴⁴ Allard (Michel), *Le problème des attributs divins dans la doctrine d'al-Aš'arī et de ses premiers grands disciples*, Beyrouth, Imprimerie catholique, 1965, p. 6.

⁴⁴⁵ Averroès, *Cme in De int.*, édition arabe établi par Mahmoud Kassem, p. 67

ma'nawīyya)⁴⁴⁶. Il précise d'entrée de jeu le sens selon lequel il les prend. Aussi écrit-il dans le *Kašf* :

Par attributs essentiels, dit-il, j'entends les attributs inhérents à l'essence (*al-dāt*) elle-même et non pas à une qualité (*šifa*) qui subsisterait en elle et qui serait surajoutée. Ainsi lorsque nous disons de Dieu, qu'Il est unique et éternel, nous avons là deux attributs essentiels (*šifāt nafsiyya*). En revanche, les attributs qualitatifs (*šifāt ma'nawīyya*⁴⁴⁷) sont des attributs qui appartiennent à l'essence en raison de certaines qualités subsistant en elle.⁴⁴⁸

Dans le *Tahāfut al-tahāfut*, Ibn Rušd explique que les « attributs essentiels < sont > constitutifs de [...] <l'>essence »⁴⁴⁹ du sujet. Ils sont « identiques à < leur substrat > »⁴⁵⁰, comme lorsqu'on dit de l'homme qu'il est animal, dit Averroès. Quant aux attributs qualitatifs, qui sont surajoutés à l'essence, et qu'Averroès qualifie d'« attributs inessentiels »⁴⁵¹, ce sont des accidents, « car leur nature est étrangère au substrat auquel ils sont attribués »⁴⁵². C'est comme lorsqu'on dit d'un individu qu'il est savant. En effet, explique Averroès, « nous ne pouvons pas dire de l'homme qu'il est "science", de la même manière que nous pouvons dire de lui qu'il est "animal" »⁴⁵³. On retrouve cette division des attributs chez Ğuwaynī⁴⁵⁴, qui distingue « deux sortes

⁴⁴⁶ C'est une division communément admise. Averroès combat les théologiens avec leurs propres armes. Ğuwaynī, *al-iršād*, XVII, 4, p. 168, affirme en effet que les « attributs nécessaires de Dieu [...] < sont > divisés en attributs consubstantiels et attributs qualificatifs ». cf. également Ğazālī, *Miškāt*, p. 52 : « L'existence peut se diviser en deux sortes, <selon le mode d'attribution> : celle qui appartient à l'être du fait de sa propre essence (*dhāt*), et celle qui appartient à l'être du fait d'un autre ».

⁴⁴⁷ L'expression dérive du substantif *ma'nā*, qui désigne en grammaire, du point de vue étymologique, « ce que le locuteur a l'intention de dire », cf. Cornelis Versteegh, « Ma'nā 1 », *EP*, 6, p. 330. Il est clair que le sens que lui reconnaît ici Averroès parmi ceux Richard Franck, « *Al-Ma'nā*. Some reflections on the technical meanings of the terms in the *Kalām* and its use in the physics of Mu'ammār », in *JAOS*, 87 (1967), 248-259, à identifier dans les textes des penseurs musulmans est celui de « déterminant causal intrinsèque », des différents sens que lui reconnaît cf. Olivier Leaman, « Ma'nā 2 », *EP*, 6, p. 33.

⁴⁴⁸ Averroès, *Kašf*, III, 56 (١٣٤), traduction par Abdelmajid el-Gannouchi, p. 154. Cf. Moreau (Joseph), *Aristote et son école*, Paris, Puf, 1992², p. 79.

⁴⁴⁹ *Id.*, *Destructio*, V, 299, traduction par Taïeb Meriane, p. 286.

⁴⁵⁰ *Ibid.*, V, 300, p. 286.

⁴⁵¹ *Ibid.*

⁴⁵² *Ibid.*

⁴⁵³ Averroès, *Destructio*, V, 300, traduction par Taïeb Meriane, p. 286.

⁴⁵⁴ Cf. Al-Ğuwaynī, *al-iršād*, V, 1, traduction par Jean-Dominique Luciani, p. 47-48 : « Les attributs de Dieu sont les uns *nafssiya*, consubstantiels, immanents, les autres *ma'nawīyya*, qualitatifs. On définit l'attribut consubstantiel comme étant tout attribut positif du sujet qui réside dans ce sujet tant qu'il dure, et qui ne provient pas d'une cause. Les attributs qualitatifs, ce sont

de *ṣifāt*, qu'il appelle respectivement *nafsiyya* et *ma'nawiyya*. Les attributs essentiels (*nafssiyya*) sont ceux attachés directement à l'essence, « non causés » (*ḡayr mu'allala*), c'est-à-dire non déterminés en Dieu par une entité »⁴⁵⁵. De ce point de vue, Averroès suit la tradition théologique en vigueur.

Une théorie générale des attributs qui n'est pas sans rappeler Aristote, tant chez Averroès que chez les théologiens, Mu'tazilites et As'arītes confondus. On sait que les premiers, c'est-à-dire les Mu'tazilites, étaient très proches des milieux des philosophes et furent en terre d'islam, du fait de l'influence de la philosophie grecque, celles d'Aristote notamment, les initiateurs de théologie spéculative. Quant aux seconds, leur fondateur éponyme, à savoir al-Aš'arī, fut dans ses débuts un disciple des Mu'tazilites dont il a subi subit l'influence à la fois profonde et durable. On lui faisait d'ailleurs le reproche de n'avoir pas totalement rompu avec ses anciens maîtres. Dans les écrits d'Aristote on retrouve déjà cette division des attributs en deux groupes, à savoir : les uns, « substantiels »⁴⁵⁶ ; les autres, « accidentels »⁴⁵⁷, pour reprendre une terminologie que nous empruntons à Joseph Moreau. Dans le premier cas, celui des attributs substantiels, *ṣifāt ma'nawiyya*, qui correspondent chez Averroès aux attributs essentiels, le sujet « est par essence le prédicat <qui lui est attribué> ou l'une de ses espèces »⁴⁵⁸. Il se confond avec ses attributs. Dans le second, qui correspond aux attributs qualitatifs chez Averroès, l'attribut ne rentre pas dans la définition de la chose. Dans le cas d'espèce, « tout ce qui <est dit du sujet> n'est pas <le sujet lui-même> », dit Aristote⁴⁵⁹. Autrement, ici, comme l'explique Madeleine van Aubel, « le prédicat n'est [...] nullement identique au sujet »⁴⁶⁰.

les caractères positifs du sujet qualifié, provenant des causes qui résident dans le sujet. Expliquons ces deux espèces d'attributs par des exemples. / Que la substance soit étendue, *mutahayyiz*, c'est un attribut inhérent à la substance tant qu'elle dure. Cet attribut n'est pas causé par une chose qui s'ajoute à la substance. C'est donc un attribut consubstantiel. Au contraire être savant a pour cause la science inhérente au savant. Cet attribut et ceux du même genre sont, pour nous, des attributs qualitatifs. »

⁴⁵⁵ Gimaret (Daniel), *La doctrine d'al-Ash'ari*, op. cit., p. 244.

⁴⁵⁶ Cf.

⁴⁵⁷ Cf.

⁴⁵⁸ Aristote, *An. Pr.*, 83a24-28.

⁴⁵⁹ Aristote, *An. Pr.*, 5, 3a.

⁴⁶⁰ Van Aubel (Madeleine), « Accidents, catégories et prédicables dans l'œuvre d'Aristote », in *RPL*, 71 (1963), 361-401, p. 363. Sur la distinction aristotélicienne entre les prédicats indiquant l'essence et ceux indiquant une qualité, lire également l'étude de Lambertus Marie de Rijck, *The place of the categories of being in Aristotle's philosophy*, Assen, Van Gorcum, 1952.

B. Exposé des opinions des théologiens sur le statut des attributs divins

Comme nous l'avons signalé plus haut, la question qui divisait les théologiens, et qu'Averroès veut clarifier d'entrée de jeu, était celle « du rapport de l'essence divine à ses attributs »⁴⁶¹ ; rapport que chaque école théologique appréhendait, bien entendu, à partir d'« une certaine conception de Dieu »⁴⁶² propre à elle et procédant, comme à leur habitude, à partir des principes non nécessaires, tirés de l'expérience sensible commune dont ils étendent les lois aux étants dont l'existence est d'un autre genre. Ils fondent leur opinion sur le principe communément admis de l'analogie entre Dieu et l'homme, son image. Des positions théologiques discutables, relevant davantage du « conventionnel »⁴⁶³ plutôt que du « rationnel »⁴⁶⁴. Elles s'appuient, dit Averroès, sur des « prémisses communément acceptées dont les termes peuvent être employés par équivocité »⁴⁶⁵. Ces opinions diverses au sujet du Premier agent, dont l'existence est pourtant une, appelle un examen rationnel, afin de « montrer leur degré de véridicité »⁴⁶⁶. L'objet de la controverse entre les théologiens à ce sujet, rapporte Averroès dans le *Kašf*, était la question de savoir « si les attributs divins sont eux-mêmes l'essence divine ou s'ils sont des qualités qui lui sont surajoutées, autrement dit s'ils sont des attributs essentiels (*nafsiyya*) ou bien des attributs qualitatifs (*ma'nawiyya*) »⁴⁶⁷.

La première hypothèse, dit Averroès, est celle des Mu'tazilites, qui soutenaient qu'en Dieu, « essence (*dāt*) et attributs (*šifāt*) sont une seule et même chose »⁴⁶⁸. Autrement, selon un commentaire de Gimaret, « Dieu [...] tient <les qualificatifs qui lui sont attribués> de Son essence même »⁴⁶⁹. D'après leur opinion générale, Dieu est un être simple, non-composé, un à tous égards. D'où il suit que, « les Mu'tazilites et les hétérodoxes qui suivent leur doctrine sont d'accord pour nier les attributs <divins> »⁴⁷⁰, écrit Ğuwaynī. Car, selon eux, rapporter à Dieu des

⁴⁶¹ El Ghannouchi (Abdemajid), *op. cit.*, p. 47.

⁴⁶² Allard (Michel), *op. cit.*, p. 10.

⁴⁶³ Averroès, *Destructio*, I, 1, 12, traduction par Taïed Mariane, p. 90.

⁴⁶⁴ *Ibid.*

⁴⁶⁵ *Ibid.*, V, 289, p. 279.

⁴⁶⁶ *Ibid.*, V, 298, p. 284.

⁴⁶⁷ Averroès, *Kašf*, III, 56, traduction par Marc Geoffroy, p. 154.

⁴⁶⁸ *Ibid.*, III, 56, p. 155.

⁴⁶⁹ Gimaret (Daniel), *La doctrine d'al-Ash'ari*, *op. cit.*, p. 237.

⁴⁷⁰ Ğuwaynī, *al-iršād*, VIII, 1, traduction par Jean-Dominique Luciani, p. 87.

attributs, qu'ils considèrent comme des « qualités ajoutées à [...] <l'> essence <d'une chose > [...] entraîne la multiplicité »⁴⁷¹. Ainsi, « <les Mu'tazilités> se réfèrent à une Essence < divine > unique »⁴⁷², à laquelle « il n'est pas permis <selon eux> des qualités supplémentaires »⁴⁷³.

La seconde thèse, dit Averroès, est la position défendue par les Aš'arites, qui « soutiennent que les attributs divins sont qualitatifs, c'est-à-dire des attributs surajoutés à Son essence⁴⁷⁴. [...] Dieu est sachant en vertu d'une science ajoutée à Son essence⁴⁷⁵, [...] Il est vivant d'une vie ajoutée à Son essence, comme il en est tous les êtres du monde visible⁴⁷⁶. Dans le *Tahāfut al-tahāfut*, Averroès rapporte à ce sujet ce que dit Ġazālī qui affirme : « nous disons que l'attribut est dans son essence et que cette essence n'existe pas dans autre chose, de la même manière que notre connaissance est dans notre essence, que notre essence en le réceptacle, mais que notre essence elle n'est pas dans un réceptacle »⁴⁷⁷. Ġazālī explique notamment, au sujet de l'attribut de science, que « celui qui connaît une chose et est conscient qu'il sait, il le sait par ce savoir »⁴⁷⁸. Afin d'échapper à l'accusation d'introduire le contingent dans

⁴⁷¹ Ġazālī, *Tahāfut*, VI, traduction par Hassan Boutaleb, p. 113.

⁴⁷² *Ibid.*

⁴⁷³ *Ibid.*

⁴⁷⁴ Cf. Ġuwaynī, *al-iršād*, VIII, 9, traduction par Jean-Dominique Luciani, p. 112 : « Celui qui parle est celui en qui réside la parole. [...] <cette> parole entraîne nécessairement pour son sujet un mode qui est d'être parlant. La parole est [...] au même rang que la science, la puissance et les autres attributs analogues qui entraînent pour leurs sujets des qualifications ».

⁴⁷⁵ Cf. *Ibid.*, VIII, 2, traduction Jean-Dominique Luciani, p. 91 : « Nous jugeons que l'essence du savant c'est d'avoir la science ».

⁴⁷⁶ Averroès, *Kašf*, III, 56, traduction par Abdelmajid el-Ghannouchi, p. 155. Ġuwaynī, *al-iršād*, VIII, 3, traduction Jean-Dominique Luciani, p. 95, écrit en effet : « Il est établi que la qualité de savant dans le monde sensible a pour cause la science. Or, la cause rationnelle et son effet sont inséparables : on ne peut pas concevoir l'un sans l'autre. Si l'on pouvait admettre la qualité de savant sans la science, on pourrait aussi concevoir la science sans que le sujet qui la possède soit savant ». Il affirme plus globalement, *ibid.*, VIII, 2, p. 90 : « S'il est établi qu'un caractère est l'effet d'une cause dans le monde sensible, et que la preuve soit fournie, il faut admettre la liaison de la cause avec l'effet dans le monde sensible comme dans le monde non-manifesté, de telle sorte que la cause et l'effet sont inséparables, et que chacun des deux manque quand manque le second. Il en est ainsi quand nous jugeons qu'être savant, dans le monde sensible, est un effet de la science ». Cf. Ġazālī, *Tahāfut*, q. 10, § 47, traduction par Tahar Mahdi, p. 179 : « Les caractéristiques des vivants comme le savoir, la vie, la puissance, le pouvoir ne peuvent se suffire elles-mêmes mais se rattachant à une essence ».

⁴⁷⁷ Averroès, *Destructio*, VI, 323, traduction de Taïeb Meriane, p. 305-306. Voir Ġazālī, *Tahāfut*, VI, traduction par Hassan Boutaleb, p. 148 : « Les Attributs existent en l'Essence divine, de la même manière dont tous les attributs subsistent dans leurs sujets »

⁴⁷⁸ Ġazālī, *Tahāfut*, VI, § 30, traduction par Tahar Madhi, p. 174.

l'essence divine, les Aš'arītes durent niés le caractère innové des attributs, en affirmant, au sujet de Dieu, qu'« il n'est pas impossible que [l'attribut] soit en une essence, et qu'il soit en même temps prééternel et sans agent »⁴⁷⁹. Ils se défendent également de l'accusation selon laquelle l'attribution à Dieu de qualités ajoutées à son essence « correspond à une "composition" », en disant que les attributs ne se trouvent pas en Dieu de la même manière que chez les êtres causés. Chez ces derniers, les attributs sont contingents, admettant un agent causateur, tandis que en Dieu, « ils sont tous éternels et sans cause »⁴⁸⁰.

Du point de vue du disciple de Ğuwaynī, affirmer, comme le font les Mu'tazilites, que l'essence et les attributs divins se confondent, et que partant, Dieu ne serait pas savant par une science surajoutée à son essence, est chose impossible, dans la mesure où « sa connaissance d'autrui n'est pas celui de son être »⁴⁸¹. « Ils sont deux choses »⁴⁸², en ce sens que, souligne Abū Hāmid, « il est possible d'imaginer l'un sans l'autre en même temps »⁴⁸³. La connaissance que Dieu a de lui-même se distingue également de la conscience qu'il a de sa propre existence. D'après Ğazālī, il est évident par soi que « <la> conscience <que Dieu a de ce> qu'il est le principe est un aspect supplémentaire à sa conscience de son existence »⁴⁸⁴. Pour l'école Aš'arīte, conclut Gimaret, « toute qualification reconnue à un existant implique dans cet existant, ou produit par lui, quelque chose qui lui vaut cette qualification »⁴⁸⁵. Partant :

<Les attributs divins> représentent des entités réelles, des *ma'ānī* conjointes à l'essence divine, existantes comme elle, éternelles comme elles », et donc que « ces entités sont, par rapport à l'essence divine dans laquelle elles « résident » (*taqūmu biha*) comme l'accident par rapport à la substance.⁴⁸⁶

⁴⁷⁹ Ğazālī, *Tahāfut*, VI, traduction par Hassan Boutaleb, p. 148.

⁴⁸⁰ *Ibid.*, p. 150.

⁴⁸¹ *Id.*, *Tahāfut*, VI, § 23, traduction par Tahar Madhi, p. 171.

⁴⁸² *Ibid.*, q. 6, § 23, p. 171.

⁴⁸³ *Ibid.*

⁴⁸⁴ *Ibid.*, § 25, p. 172. Cf. également § 26, p. 173 : « De son savoir d'autrui comme de son il (Dieu) a deux sus divers et donc, un savoir les contenant. Et la multiplicité diverse du su implique la multiplicité du savoir car chacun des sus peut être séparé des autres dans l'imaginaire ».

⁴⁸⁵ Gimaret (Daniel), *La doctrine d'al-Ash'ari*, op. cit., p. 237.

⁴⁸⁶ *Ibid.*, p. 237.

c. Objections formulées contre les opinions des théologiens

Les objections formulées par Averroès contre la doctrine des attributs des deux sont plus développées dans le *Tahāfut al-tahāfut* qu'elles ne le sont dans le *Kašf*. C'est l'objet du sixième chapitre dudit ouvrage orienté contre les théologiens aš'arītes en particulier. Cette critique part du principe que « les premiers philosophes anciens ont envisagé le Premier Principe et ils ont établi qu'Il est un existant simple »⁴⁸⁷, c'est-à-dire une substance qui est « <un> être unique, à tous égards et absolument non composée ni de condition ni de conditionné, ni de cause ni d'effet »⁴⁸⁸. Sur cette base, le but, clairement affiché par Averroès dans le *Tahāfut al-tahāfut*, de son examen des doctrines antérieures sur les attributs divins, à partir des conclusions démonstratives des philosophes, c'est de « réfuter < dans ces discours théologiques > la dualité par la réfutation de la multiplicité »⁴⁸⁹. En soutenant, comme le font les Mu'tazilites, que les attributs divins font partie de l'essence de Dieu, on attribue à celui-ci une existence composée, même si l'intention est de sauvegarder son unicité, en disant que ces attributs se confondent à leur substrat ou sont en lui et non pas en dehors de son essence. C'est une identité numérique qui ne supprime cependant pas le fait qu'un tel discours pose malgré tout l'existence de deux choses et non d'une seule.

En effet, explique Averroès dans le *Tahāfut al-tahāfut*, si les attributs existaient par l'essence < comme le prétendent les Mu'tazilites >, alors l'essence serait l'existant par soi et les attributs seraient nécessaires en quelque autre chose ; l'existant nécessaire par soi serait, par conséquent, l'essence et les attributs seraient nécessaires par quelque chose d'autre, et leur ensemble serait composé.⁴⁹⁰

En effet, il n'y a jamais d'attribut sans substrat. Que les attributs divins soient contenus dans l'essence divine et non pas surajoutés à elle-même, signifie, de quelque manière qu'on considère ce propos, qu'on a affaire à un substrat et à des accidents, dont l'essence serait le lieu ou le réceptacle (*mahall*). Et même s'il fallait exclure de l'essence divine la présence de tout accident, c'est-à-dire de toute chose innovée, on serait alors contraint de considérer, en Dieu, l'essence et l'attribut comme étant tous les deux nécessaires, c'est-à-dire existant par soi, et n'ayant pas besoin l'un de l'autre.

⁴⁸⁷ Averroès, *Destructio*, VIII, 393, traduction Taïeb Meriane, p. 355.

⁴⁸⁸ *Ibid.*, VI, 312, p. 298.

⁴⁸⁹ *Ibid.*, VI, 319, p. 303.

⁴⁹⁰ *Ibid.*, VI, 317, p. 301.

« Chacun d'eux serait < alors > un dieu indépendant par soi »⁴⁹¹, fait remarquer Averroès. On tomberait alors dans la dualité réfutée par les philosophes. Ce qui invalide la position mu'tazilite.

Il en est de même pour les autres écoles, quant à « l'imperfection < de la position qu'elles défendent > par rapport à la démonstration »⁴⁹², pour reprendre une formule d'Averroès. En effet, écrit-il, « les théologiens aš'arītes rendent possible la pluralité dans le premier principe puisqu'ils font de lui une essence et des attributs »⁴⁹³. La critique formulée dans le *Kašf* contre les As'arītes est, dans le principe, la même précédemment. Elle consiste à dire que la distinction en Dieu entre l'essence, existant par soi, et les attributs, surajoutés à l'essence, ne peut être admise qu'à condition de concevoir Dieu comme « une substance et un accident, puisque la substance est ce qui subsiste en soi, et l'accident est ce qui subsiste en l'autre »⁴⁹⁴, écrit Averroès dans le *Kašf*, faisant de lui un être composé. Cette description correspond aux êtres corporels. L'affirmer de Dieu conduit « à soutenir que Dieu est corporel », puisque cette doctrine a pour conséquence d'introduire la division en Dieu, en distinguant « un qualifiant et un qualifié, un sujet et un prédicat, comme c'est le cas du corporel »⁴⁹⁵.

Par ailleurs, la corporéité relève du contingent, c'est-à-dire du possible, par distinction et opposition avec le nécessaire (*darūrī*). Car, « tout corps est innové »⁴⁹⁶, ainsi que le reconnaissent les théologiens eux-mêmes. Partant, affirmer la corporéité de Dieu, c'est admettre que « l'essence divine [...] < est > sujette aux choses innovées »⁴⁹⁷ et donc, qu'elle renfermerait du temporel. Bien plus, tout ce qui est innové a un agent par lequel il vient à l'être, après avoir été en puissance. Ainsi, introduire des accidents en Dieu revient à poser hors de lui l'existence d'« un <autre> agent créateur »⁴⁹⁸, car « tout ce qui est créé, a un créateur »⁴⁹⁹ ; ce qui contredit à la fois l'unicité et l'éternité de Dieu. L'Écriture sainte, dit Averroès, nie en effet « toute

⁴⁹¹ Averroes, *Destructio*, VI, 317, traduction de Taïeb Meriane, p. 301.

⁴⁹² *Ibid.*, V, 292, p. 281.

⁴⁹³ *Ibid.*, V, 295, p. 282.

⁴⁹⁴ *Id.*, *Kašf*, III, 56, traduction par Abdelmajid el Ghannouchi, p. 155.

⁴⁹⁵ *Ibid.*

⁴⁹⁶ *Ibid.*, IV, 60, p. 163.

⁴⁹⁷ Averroes, *Destructio*, VI, 60, traduction de Taïeb Meriane, p. 163.

⁴⁹⁸ *Id.*, *Kašf*, I, 44, traduction par Abdelmajid el Ghannouchi, p. 134.

⁴⁹⁹ *Ibid.*

divinité autre que la sienne »⁵⁰⁰. Averroès revient sur cette dans son *Grand Commentaire de la Métaphysique de d'Aristote* au livre Lambda, comparant la position As'arīte à celle des chrétiens qui congesse un Dieu un et trine. Il écrit :

Comme les chrétiens qui confesse que Dieu est trinitaire, les acharites en sont venus à « surajouter les attributs à l'essence, ce qui les oblige à admettre que < l'ensemble > ne fait qu'un en vertu d'un concept unitaire s'ajoutant à l'essence aussi bien qu'aux attributs. Ainsi, donc les uns et les autres sont amenés à reconnaître la / composition. Or, tout composé est produit, à moins qu'on ne prétende qu'il existe des choses qui sont composées par elles-mêmes. Mais s'il existait de telles choses, elles passeraient alors de la puissance à l'acte par elles-mêmes et mouvraient par elles-mêmes, sans moteur. Aussi, quand nous déclarons qu'Il est vivant, et qu'Il a une vie, nous devons y voir un concept identique du point de vue du sujet, < mais > double selon l'aspect. Ce n'est pas ces deux < notions > désignent un concept identique à tous les points de vue, comme c'est le cas des synonymes, *ba 'īr* et *ġamal* par exemple. Ce n'est pas qu'il y ait entre ces deux notions un rapport analogue à celui qui existe entre un mot dérivé et le mot dont il dérive. Je veux dire que le mot dérivé indique la même chose que le mot dont il dérive, mais avec une nuance supplémentaire : vivant et vie par exemple. *Vie*, en effet, désigne une notion qui est dans le sujet, autrement dit une forme dans une matière et une disposition permanente dans un sujet. Telle est l'acception des noms dans les choses qui sont une forme dans une matière. Mais pour les choses qui sont une forme dans une non-matière, la qualité < attribuée à un objet > et l'« objet ainsi » qualifié se ramènent dans la réalité à une notion unique bien que subjectivement ce soient deux < choses différentes > : la qualité et le qualifié. En effet, si cette essence se prend en tant que sujet, si elle est qualifiée d'une qualité quelconque, la qualité et le qualifié ne feront qu'un sous le rapport de l'attribution, < mais > deux dans le sens où / l'attribut se distingue du sujet, à l'exception toutefois des propositions attributives substantielles. La qualité, en effet, c'est le qualifié même, j'entends qu'ils sont l'un et l'autre une seule et même notion en acte (comme c'est le cas dans les choses séparées), mais en puissance, ce sont deux < choses différentes > dès lors que l'intellect les distingue l'un de l'autre.⁵⁰¹

⁵⁰⁰ *Ibid.*, II, 47, p. 141.

⁵⁰¹ Averroès, *Cma in Met.*, Livre lambda, c. 39, traduction par Aubert Martin, p. 241-242.

L'opinion des philosophes, soutient Averroès contre les Aš'arītes, c'est que « l'existence de tels attributs < surajoutés > en (des existants) qui ne sont pas des corps est impossible, car leur nature est étrangère au substrat auquel ils sont attribués »⁵⁰². On retombe de nouveau dans la dualité.

Averroès prolonge cette critique du *Kašf* dans le *Tahāfut al-falāsifa*. Il relève, toujours dans le même sens, que « l'affirmation des Mutakallimūn que le Premier est composé d'un attribut et d'un sujet implique qu'Il a une cause efficiente et qu'Il n'est ni cause première ni existant nécessaire. Ceci est en contradiction avec leur déclaration qu'Il (le Premier) est un des existants dans lequel le sujet et l'attribut se ramènent à une seule et même entité simple. »⁵⁰³ Dans le passage suivant, Averroès est, on ne peut plus, clair et détaillé sur l'impossibilité de distinguer en Dieu l'essence et les attributs.

La preuve (de cette impossibilité) est quand le sujet et l'attribut ne sont pas identiques, dit-il, 1. ou bien chacun d'eux n'a pas besoin de l'autre pour son existence (ils sont indépendants l'un de l'autre), 2. ou bien ils ont besoin l'un de l'autre (pour exister) (ils sont tous deux dépendants l'un de l'autre), 3. Ou bien l'un n'a pas besoin de l'autre mais l'autre a besoin de lui (pour exister) (l'un dépend de l'autre).

1. Si on suppose qu'aucun des deux n'a besoin de l'autre, alors ils sont tous deux des existants nécessaires. C'est la dualité absolue ; ce qui est impossible. 2. Si chacun d'eux a besoin de de l'autre, alors aucun d'eux ne sera un existant nécessaire puisque existant nécessaire signifie qu'il existe par soi et n'a besoin de s'aucun autre, en aucune façon. S'il a besoin d'un autre, cet autre sera sa cause parce que si cet autre disparaissait, son existence deviendrait impossible ; son existence ne dépendrait pas de lui-même, mais de quelque chose d'autre. 3. Si l'on dit que l'un d'eux a besoin de l'autre, mais non l'autre, celui qui a besoin de l'autre devient l'effet, et l'existant nécessaire est l'autre (qui n'a pas besoin d'un autre). Mais quel que soit celui qui est effet, il a besoin d'une cause ; cela implique que l'essence de l'existant nécessaire est rattachée à une cause.⁵⁰⁴

Des choses ne peuvent être de Dieu de la même qu'elles le sont de l'homme ou des autres étants. En effet, pour ne prendre que cet exemple donné par Averroès, « si ces

⁵⁰² *Id.*, *Destructio*, V, 300, traduction de Taïeb Meriane, p. 286.

⁵⁰³ *Ibid.*, VII, 385, p. 349

⁵⁰⁴ Averroès, *Destructio*, VI, 316, traduction de Taïeb Meriane, p. 300.

corps vivants, qui sont devant nous, [...] < ne sont > pas vivants par eux-mêmes, mais par une vie inhérente en eux, il faudrait que la vie ainsi acquise par (ces corps) non vivants soit une vie par soi »⁵⁰⁵. Partant, du point de vue de la démonstration, cette distinction aš'arīte en Dieu de l'essence et des attributs n'est pas concevable, parce qu'elle nie le fait qu'il est un à tous égards, dans la mesure « lorsque nous affirmons une dualité et un partage < dans les choses simples > [...], le simple devient composé »⁵⁰⁶. Ainsi, qu'il s'agisse des Mu'atzilites ou des As'arites, les positions qu'ils défendent n'est pas recevable qu'elles introduisent la dualité en Dieu.

d. La thèse d'Averroès fondée sur l'opinion des philosophes

Dans le *Tahāfut al-tahāfut* où Averroès exprime clairement son opinion sur la question, il commence par déclarer :

Ils <les philosophes> affirment [...] que la condition du Premier Agent est de ne pas recevoir d'attribut, car la réception indique une matière. En effet, il n'est pas possible de poser comme terme final d'une série (causale), un agent qui ait un attribut quelconque, mais plutôt un agent qui n'a ni agent, ni ce à quoi on attribue un attribut d'où il suivrait qu'il a nécessairement un agent.⁵⁰⁷

Il faut comprendre par là que les attributs prédiqués de Dieu ne sont pas réels. Le discours sur les attributs divins n'est non plus faux, puisque le *Coran* ne saurait renfermer de contradiction ou affirmé ce qui n'est pas vrai. Il est tout simplement métaphorique. Il n'y a pas à le prendre à lettre, au risque d'introduire la division en Dieu, en distinguant, essence et qualités, comme c'est le cas des êtres composés. D'après l'opinion d'Averroès fondées sur les conclusions démonstratives des philosophes, il faudrait considérer tous les attributs prédiqués de Dieu dans le *Coran*, comme des affirmations visant à prouver son existence et non à lui attribué quelque qualité que soit, par essence ou par accidents, à la manière des étants causés. Averroès comprend ainsi, avec les philosophes, les attributs prédiqués de Dieu, parce que, fait-il valoir, ces derniers ont établi démonstrativement que « le non-existant ne peut être caractérisé ni par la négation ni par l'affirmation de quoi que ce soit en lui »⁵⁰⁸.

⁵⁰⁵ *Ibid.* VI, 314, p. 299.

⁵⁰⁶ *Ibid.*, V, 295, p. 282.

⁵⁰⁷ *Ibid.*, VI, 325, p. 307.

⁵⁰⁸ Averroes, *Destructio*, VIII, 399, traduction de Taïeb Meriane, p. 359.

Les théologiens pensent à tort que Dieu est tel que le *Coran* le décrit, c'est-à-dire pourvu d'attributs, qu'ils soient prédiqués par essence ou par accident, parce qu'ils estiment qu'il y a possibilité de division dans les êtres simples comme c'est le cas, par l'intelligence, des êtres composés. Ce qui est une erreur. Les êtres sans matière sont uns à tous égards. Comme preuve de ce qu'il dit, Averroès déclare :

L'attribution du langage à l'homme est un exemple <par lequel nous pouvons illustrer notre opinion> : <dans le cas de l'exemple pris, l'intellect> saisit que le sujet du langage et le langage <lui-même> représentent une même notion dans leur unité, mais il saisit <également> que le sujet et l'attribut diffèrent l'un de l'autre. Cependant, si l'on considère les choses immatérielles, la qualité et le qualifié se ramènent toujours à une notion unique. Jamais l'attribut ne s'y distingue du sujet, ni la qualité du qualifié, comme c'est le cas en dehors de l'esprit, c'est-à-dire dans la dans l'essence de la chose et dans sa nature.⁵⁰⁹

Les qualités prédiquées de Dieu dans le *Coran* ne sont donc pas réels, puisque le Premier est pur de toute passivité, ne pouvant rien recevoir, dans la mesure où, comme l'ont établi les philosophes, il est une « <substance> dégagée de la matière »⁵¹⁰. De plus, souligne Averroès, les attributs ne sont surajoutés qu'à des êtres dont l'essence est déficiente, et ce en vue de leur perfectionnement, car, ainsi que le soulignent les philosophes, « la perfection est de deux sortes : il y a le parfait par soi et le parfait par des attributs qui lui procurent la perfection »⁵¹¹. Dieu appartient au premier genre, alors que chez les autres étants, « chaque essence n'est parfaite que par des attributs qui la rendent plus parfaite et plus noble. Aussi, [...] c'est par la science, la puissance et la volonté que nous sommes devenus supérieurs aux (autres) existants qui n'ont pas la connaissance »⁵¹². Or, Dieu est parfait en son essence. Le fait de lui rapporter des attributs remet en question son autosuffisance⁵¹³, dans la

⁵⁰⁹ *Id.*, *Cma in Met.*, Livre lambda, c. 39, traduction par Aubert Martin, p. 242.

⁵¹⁰ *Ibid.*, c. 5, p. 62.

⁵¹¹ *Id.*, *Destructio*, VI, 329, traduction de Taïeb Meriane, p. 310.

⁵¹² *Ibid.*, VI, 328, p. 309.

⁵¹³ En effet, Ġazālī, *Tahāfut*, q. 10, § 5, traduction Tahar Mahdi, p. 166, lui-même, qui défend contradictoirement la doctrine des attributs surajoutés à l'essence de Dieu, affirmait pourtant qu'un attribut surajouté à l'essence de Dieu le plaçait nécessairement en situation de dépendance, de telle sorte que « si on enlève cet autre son existence s'enlève ».

mesure où, d'après les mêmes philosophes, « <le Premier> n'a nullement besoin d'autrui »⁵¹⁴.

Le problème avec notre intelligence, c'est qu'elle saisit les choses toujours à partir point pris pour appui. Et c'est de ce point d'appui qu'elles remontent jusqu'aux choses elles-mêmes. Il en va de l'Être Premier, comme de toutes les causes agentes, elles ne sont pas connues que par leurs effets. D'où il suit que nous avons l'impression que Dieu est pourvus de plusieurs attributs, alors qu'il est un à tous égards. L'illusion d'une d'une multiplicité d'attributs vient de ce que, comme l'explique Averroès :

une chose identique et unique, quand on la considère, en tant procédant d'elle quelque chose d'autre, est appelée puissante et agent ; mais quand on la considère, en tant qu'elle différencie entre deux actes opposés, elle est appelée voulante ; et quand on la considère en tant qu'elle perçoit son effet, elle est appelée connaissante ; et quand on la considère, en tant qu'elle est appréhension et cause de mouvement, elle est appelée vivante parce que le vivant est celui qui appréhende et qui se meut par lui-même.⁵¹⁵

Comme bilan, Averroès pense que la doctrine des attributs proposée par les Mu'tazilites est plus proche de la vérité que celle des Aš'arītes, dans la mesure où ils admettent que les « attributs du Premier Principe se réduisent à son essence et ne sont pas surajoutés à elle à la manière dont existent beaucoup de qualité essentielles dans nombre d'existants »⁵¹⁶. Une fois cette question résolue, l'existence réelle des attributs ayant été en raison de la simplicité de l'être de Dieu, qui est un à tous égards, reste à procéder à l'interprétation métaphorique des qualités qui sont prédiqués de Dieu dans le *Coran*.

B. Les attributs divins essentiels signalés dans le *Coran*

D'après Averroès, qui s'exprime sur le sujet dans le *Kašf*, « ils sont sept attributs <essentiels rapportés à Dieu dans le *Coran*> à savoir : la science (*al-'ilm*), la vie (*al-ḥayā*), le pouvoir (*al-qudra*), la volonté (*al-irāda*), l'ouïe (*al-sam'*), la vue (*al-*

⁵¹⁴ Ġazālī, *Tahāfut*, q. 10, § 5, p. 166. Cf. également q. 10, § 16, p. 169 : « <Pour les philosophes, dit Ġazālī, dont l'intention était de prouver le contraire, affirmer que les attributs sont des qualités surajoutées à l'essence divine implique que> le Premier a besoin de ces qualités ce qui signifie qu'il n'est pas autosuffisant car celui-là ne doit avoir aucun besoin en dehors de son essence ».

⁵¹⁵ Averroes, *Destructio*, VI, 315, traduction de Taïeb Meriane, p. 299.

⁵¹⁶ *Ibid.*, III, 225, p. 234.

bašar) et la parole (*al-kālam*) »⁵¹⁷. Alain de Libera fait remarquer qu'Averroès place « au premier plan <des attributs divins essentiels> la Science (qui donne naissance à l'univers) plutôt que la Puissance »⁵¹⁸, comme le pensaient les Aš'arītes. Les Mu'tazilites, quant à eux, mettaient au premier plan la vie, qu'ils considéraient comme l'« attribut le plus propre »⁵¹⁹ de Dieu. Viennent ensuite, d'après eux, la science et la puissance⁵²⁰. Des thèses battues en brèche par Averroès, qui opère à la fois un glissement et un renversement de perspective, en faisant de la connaissance l'attribut divin essentiel duquel découlent tous les six autres. Averroès part du fait que, comme « dans le monde visible, < la connaissance est > une condition nécessaire de l'agent, elle doit être par là-même, dans le monde invisible, une condition nécessaire de l'existence du créateur »⁵²¹.

Le philosophe arabe souligne au passage que tous ces sept attributs affirmés de Dieu dans le *Coran* sont des « attributs de l'action (*ṣifat al-fi'l*) »⁵²², en ce sens que « tout acte, en tant qu'il est acte, procède d'un agent voulant, puissant⁵²³, choisissant, vivant, savant, et que c'est la nature de l'acte en tant qu'il est acte qui implique cela »⁵²⁴. Ce qui est également l'opinion des théologiens, qui affirmaient qu'« aucun homme intelligent ne peut douter qu'il serait impossible à des ignorants, à des morts, à des matières inertes, ou à des impuissants, d'inventer »⁵²⁵. Ils appartiennent à l'homme, en tant qu'agent, et sont attribués par analogie à Dieu qui est « Créateur Agent, et originateur »⁵²⁶. Comme le disent les théologiens, Dieu ne nous est connu, « comme créateur, [...] qu'à partir de notre propre pouvoir créateur »⁵²⁷. Ces sept

⁵¹⁷ Averroès, *Kašf*, III, 51, traduction par Abdelmajid el Ghannouchi, p. 147.

⁵¹⁸ Libera (Alain de), « Pour Averroès », *op. cit.*, p. 22.

⁵¹⁹ Ğuwaynī, *al-iršād*, VIII, 1, traduction par Jean-Dominique Luciani, p. 87.

⁵²⁰ Cf. *Ibid.*

⁵²¹ Averroès, *Kašf*, IV, 67, traduction Abdelmajid el Ghannouchi, p. 172.

⁵²² Urvoy (Dominique), *Histoire de la pensée arabe et islamique*, Paris, Seuil, 2006, p. 475.

⁵²³ Cf. Ğuwaynī, *al-iršād*, XVII, 2, traduction par Jean-Dominique Luciani, p. 162 : « La raison atteste que la création ne s'effectue que par la puissance, ou parce que le Puissant est puissant. Il n'y a pas besoin de croire que la création d'Adam [...] a lieu autrement que par la puissance » ; cf. Ğazālī, *al-'aqā'id*, p. 19 : « Dieu – exalté soit-Il ! – est puissant [...]. In ne connaît ni incapacité ni déficience ».

⁵²⁴ Averroès, *Destructio*, traduction par Marc Geoffroy, p. 187.

⁵²⁵ Ğuwaynī, *al-iršād*, VII, 1, traduction par Jean-Dominique Luciani, p. 73.

⁵²⁶ Averroès, *Destructio*, V, 306, traduction par Marc Geoffroy, p. 290.

⁵²⁷ Gimaret (Danie), *Théories de l'acte humain en théologie musulmane*, p. 393.

attributs sont aussi qualifiés d'« attributs de la perfection⁵²⁸ (*al-kamāl*) »⁵²⁹, au sens où les théologiens l'entendent de ce dont l'« absence est une imperfection »⁵³⁰ ou un défaut de nature. Et comme, d'après eux, Dieu « est exempt (litt. : pur) de tout défaut et de toute perfection »⁵³¹, ces attributs doivent être nécessairement reconnus à Dieu.

Pour les Mu'tazilites, rapporte Ğuwaynī, on dit que Dieu est vivant, pour signifier qu'il existe⁵³² ; existence que les Mu'tazilites, comme les autres théologiens, se sont efforcés d'établir rationnellement au moyen d'arguments discutables⁵³³. « Quand on nomme Dieu entendant et voyant, cela signifie qu'Il connaît les choses telles qu'elles sont exactement »⁵³⁴. « Être voulant signifie, pour Dieu, ne pas être défavorable, ni contraint »⁵³⁵. Quand on dit qu'il est savant, on veut signifier que

⁵²⁸ L'expression « attributs de perfection » n'est pas propre à Averroès. C'est une opinion communément admise. Les docteurs musulmans étaient en effet d'accord pour reconnaître, par analogie avec l'homme qui tient de ces attributs, dans le monde visible, à la fois sa perfection et sa supériorité par rapport aux êtres, lesquels lui sont inférieurs, que tout être privé d'intelligence, de vie, de parole, de vue, d'audition, de puissance et de volonté était nécessairement déficient. Il y a effet consensus chez les musulmans pour reconnaître que « toutes les fois qu'une réalité est établie dans le monde visible pour une chose définie, elle doit être étendue au monde visible » (*al-iršād*, VIII, 2, p. 91). Aussi, les Mu'tazilites et les autres théologiens considéraient-ils ces qualifications comme l'expression de la perfection de Dieu. C'est ce principe de perfection, fondée « sur la négation de tout défaut » (*Ibid.*, VII, 3, p. 84) qui justifie l'attribution à Dieu de toutes ses attributions que l'on retrouve chez l'homme, qualités que les uns considèrent comme des attributs réels ; d'autres, comme de simples métaphores. Ainsi, si Dieu « n'était pas audiant et voyant, Il serait imparfait » (*Ibid.*, VII, 3, p. 82). Autrement, « du moment qu'il est approuvé qu'Il ne peut pas être imparfait, il faut qu'Il soit audient et voyant » (*Ibid.*). Un argument repris par Averroès dans le *Kašf*, III, 55, traduction par Abdelmajid el Ghannouchi, p. 153 : « la vue et l'ouïe sont [...] deux attributs que la Loi révélée assigne à Dieu. Ils représentent en effet deux facultés qui perçoivent du monde extérieur certaines qualités que l'entendement ne perçoit pas. Et comme tout artisan doit nécessairement avoir une connaissance parfaite du mécanisme de l'objet fabriqué, il est donc nécessaire que ces deux facultés perceptives lui appartiennent. Il doit par conséquent connaître tous les objets relevant de la perception auditive et de la perception visuelle, objets que lui-même a fabriqués <autrement il serait déficient>. D'ailleurs, la Loi révélée, en assignant au créateur la connaissance, lui attribue par là même, la perception auditive et visuelle. En somme, l'être dont le nom est Dieu et l'Adorable, doit être nécessairement pourvu de toutes les facultés, car il est absurde que l'homme adore celui qui ne s'aperçoit pas de cette adoration ». cf. *al-iršād*, VII, 3, p. 82 : « Il est manifeste que ce qui est vivant dans le monde sensible reçoit la qualification de l'ouïe et de la vue ».

⁵²⁹ Averroès, *Kašf*, III, 51, traduction par Abdemaji el Ghannouchi, p. 147.

⁵³⁰ Ğazālī, *Tahāfut*, VI, traduction par Hasan Boutaleb, p. 159.

⁵³¹ Ğuwaynī, *al-iršād*, VII, 3, traduction par Jean-Dominique Luciani, p. 84.

⁵³² Cf. *Ibid.*, VII, 3, p. 82.

⁵³³ Cf. Averroès, *Kašf*, I, 42-47, traduction par abdelmajid el Ghannouchi, p. 132-139.

⁵³⁴ Ğuwaynī, *al-iršād*, VII, 3, traduction par Jean-Dominique Luciani, p. 81.

⁵³⁵ *Ibid.*, VII, 2, p. 75.

« Dieu connaît [...] toutes les choses connaissables »⁵³⁶. Il est qualifié de parlant, pour signifier qu'il parle⁵³⁷ et qu'il est « l'auteur de sa parole »⁵³⁸.

D'après l'interprétation des Aš'arītes, quand le *Coran* qualifie Dieu de vivant, c'est pour dire qu'Il ne connaît « ni sommeil, ni somnolence. Il n'est ni sujet à l'annéantissement ni à la mort »⁵³⁹. Quand il le nomme puissant, c'est pour signifier qu'« Il est le Maître de toutes choses »⁵⁴⁰. Quand l'Écriture nomme Dieu savant, cela signifie qu'il est « Omniscient [...] <et, partant, que > Rien n'existe en dehors de Sa Science »⁵⁴¹. Quand on dit qu'il est voulant, cela signifie que « < Dieu > veut les êtres qu'Il créé »⁵⁴². Quand on dit qu'Il est audiant et voyant, c'est pour signifier qu'« Il entend et voit. < Que > Rien de ce qui est audible, même caché, n'échappe à Son audition ; rien de ce qui est visible, même infime, ne disparaît de Sa vue »⁵⁴³. Quand on le qualifie de parlant, c'est pour dire qu'Il « parle. [...] ordonne, interdit, promet et avertit »⁵⁴⁴.

Le constat est que tant les Mu'tazilites que les As'arītes considèrent les attributs divins signalés dans le *Coran* comme indépendant les uns des autres, ce qui a pour conséquence d'introduire la division dans l'essence de l'Être Premier. Une essence qu'il faut pourtant considérer comme une à tous les égards, ainsi que l'on établit les philosophes et que l'exige le dogme de l'unicité absolue de Dieu. L'interprétation des attributs divins par les deux écoles est pour ainsi dire à revoir. De l'avis d'Averroès, pour sauvegarder l'unité de l'essence divine remise en question par ces interprétations viciées des théologiens, il faut rapporter tous ces attributs prédiqués de Dieu dans le *Coran* à la science, qui est, selon notre auteur, l'attribut le plus propre de Dieu en tant qu'agent, dans la mesure où, d'une part, « du fait qu'Il agit, Il doit nécessairement être connaissant »⁵⁴⁵, et d'autre part, du fait que « l'ordre existant dans

⁵³⁶ Ğuwaynī, *al-iršād*, VIII, 9, traduction par Jean-Dominique Luciani, p. 117.

⁵³⁷ Cf. *Ibid.*, VII, 9, p. 112.

⁵³⁸ Averroès, *Kašf*, III, 55, traduction par abdelmajid el Ghannouchi, p. 153.

⁵³⁹ Ğazālī, *al-'aqā'id*, traduction par Jean Gouraud, p. 19.

⁵⁴⁰ *Ibid.*

⁵⁴¹ *Ibid.*

⁵⁴² *Ibid.*

⁵⁴³ *Ibid.*, p. 20.

⁵⁴⁴ *Ibid.*

⁵⁴⁵ Averroès, *Destructio*, XI, 438, traduction de Taïeb Meriane, p. 386.

la nature [...] est conforme à l'ordre intellectuel < qui découle de Sa science > »⁵⁴⁶, de même pour tous les autres actes divins.

C. Le commentaire d'Averroès selon l'opinion des philosophes

Les attributs divins signalés dans le *Coran* sont à interpréter. C'est ce que pense Averroès, qui estime qu'il s'agit de qualités humaines rapportées à un être dont la différence avec les autres êtres est constitutive de son essence. Les termes utilisés sont des expressions métaphoriques à considérer selon leur sens dérivé et non selon leur sens propre. Les théologiens spéculatifs pensent pareillement. Ils sont d'accord pour reconnaître que « Dieu diffère de Ses créatures »⁵⁴⁷ et partant, qu'« un des attributs consubstantiels de l'Éternel, c'est sa dissemblance avec < eux > »⁵⁴⁸. Partant, comme on le sait, l'obligation des doctes en pareille circonstance est de conformer par l'interprétation le sens littéral de tels énoncés au sens caché signifié par ces symboles, afin d'appréhender l'essence vraie de Dieu, être non sensible, figurée par ces images. La voie à suivre, pour parvenir à des conclusions certaines est celle de la démonstration, qui consiste, comme on le sait, à « extraire l'inconnu du connu »⁵⁴⁹. Ici, le connu c'est l'homme. Il appartient au monde visible. Les « attributs de la perfection »⁵⁵⁰ rapportées au Premier dans le *Coran* sont ceux que l'on retrouve chez lui. Des attributs sans lesquels il n'est pas possible de décrire l'« Être le plus noble (*ašraf*) »⁵⁵¹, qui se trouve au comble de la perfection, d'après l'opinion d'Averroès fondée sur celle des philosophes, qui s'accordent avec le discours du *Coran*. Toutefois, la connaissance de l'essence vraie de Dieu qu'Averroès croit possible en inférant par le raisonnement, n'est pas fondée comme chez les théologiens sur la fausse opinion selon laquelle l'existence sensible et l'existence non sensible sont du même genre, mais plutôt sur l'opinion certaine des philosophes qui soutiennent que le Premier, qui est d'une nature différente des choses causées par Lui, est connaissable par elles, dans la mesure où il est « le principe de la substance sensible par le moyen de la forme et de la fin »⁵⁵²,

⁵⁴⁶

⁵⁴⁷ Ğuwaynī, *al-iršād*, VII, 5, traduction par Jean-Dominique Luciani, p. 55.

⁵⁴⁸ *Ibid.*, V, 4, p. 51.

⁵⁴⁹ Averroès, *Faṣl*, § 4, traduction par Marc Geoffroy, p. 105.

⁵⁵⁰ *Id.*, *Kašf*, III, 51, traduction par Abdelmajid el Ghannouchi, p. 147.

⁵⁵¹ *Ibid.*, IV, 64, p. 168.

⁵⁵² Averroès, *Cma in Met.*, c. 6, traduction par Aubert Martin, p. 70.

tant il est vrai que « dans le monde empirique, il n’y a pas de corps qui ne soit engendré de ce qui n’est pas corps »⁵⁵³. Aussi est-il possible, en raison de ce lien de causalité formelle et finale qui existe entre le Créateur et les créatures, de remonter à l’Être Premier à partir des êtres causés qui partagent nécessairement avec lui une certaine ressemblance. S’inspirant du modèle grec, Averroès assimile en effet « les choses créées [...] aux œuvres d’art »⁵⁵⁴, et Dieu à un Artisan⁵⁵⁵. Ce qui implique que toutes les perfections que l’on trouve en l’homme sont constitutives de l’essence divine, selon l’ordre de l’antériorité et de la postériorité, dans la mesure où il n’y a rien dans l’effet qui n’existe dans la cause. De fait, écrit Averroès :

De même que l’artiste, quand il crée, n’a nul besoin d’un modèle < extérieur > auquel se référer pour créer (puisque, pour créer, il lui suffit de porter en lui la forme de l’objet créé [...]), ainsi en est-il dans la cause efficiente, qui n’agit que dans la mesure où elle porte en elle la forme de l’objet créé.⁵⁵⁶

D’emblée, pour Averroès, qui s’appuie, en matière d’exégèse coranique des énoncés interprétables sur les écrits des philosophes qui ont la science des intelligibles figurés dans la *Coran* par des symboles, ce qu’il faut comprendre avec Aristote au sujet de Dieu, en partant de la doctrine aristotélicienne du premier moteur, que l’on retrouve principalement dans le livre lambda de la *Métaphysique* et le livre huitième de la *Physique*, c’est que le Premier, de l’essence duquel il faut exclure toute composition et toute division, est une substance incorporelle. De quoi, il ressort, selon Averroès, que Dieu est à la fois pur intelligible (*ma’qul*) et pure intelligence (*’aql*) ; des conclusions fondées démonstrativement.

1. L’essence incorporelle de Dieu à la fois intelligible et intellect en acte

De l’avis d’Averroès fondé sur l’opinion des philosophes, la corporéité ne peut être attribuée à Dieu. Les Anciens l’ont établi par voie démonstrative en apportant des preuves décisives. Cette nature incorporelle de Dieu attestée par la raison et l’Écriture les a en outre conduits à l’affirmation que le Premier, de l’essence duquel ils ont été

⁵⁵³ Averroès, *Destructio*, III, 221, traduction de Taïeb Meriane, p. 232.

⁵⁵⁴ *Id.*, *Kaşf*, I, 38, traduction par Abdelmajid el Ghannouchi, p. 123-124.

⁵⁵⁵ Cf. *Id.*, *Faşl*, traduction par Marc Geoffroy, § 2, p. 103.

⁵⁵⁶ *Id.*, *Cma in Met.*, c. 18, traduction par Aubert Martin, p. 130.

obligés d'écarter la matière, était intelligence en acte et pur intelligible, plutôt qu'existant sensible.

a) De l'incorporeité de l'Être Premier cause agente de toute chose

Les philosophes ont établi que les substances composées de matière et de forme étaient engendrées, dans la mesure où « toute composition a besoin d'un principe de composition »⁵⁵⁷. Ce qui implique qu'« une chose composée ne peut exister par elle-même »⁵⁵⁸. Les Anciens ont déduit que s'il en était ainsi des étants corporels, la corporéité devrait nécessairement être écartée de l'Être Premier, qui existe par soi. Cette opinion est d'autant plus conforme à la vérité connue démonstrativement que « dans le monde empirique, il n'y a pas de corps qui ne soit engendré »⁵⁵⁹. Cette existence contingente des substances corporelles diffère de celle du Premier, que l'Écriture qualifie d'« éternel », parce qu'il n'est « ni engendré ni corruptible »⁵⁶⁰, ainsi que l'ont montré les philosophes. Ainsi, s'il fallait attribuer à Dieu une existence corporelle dans la matière, on serait conduit à nier son éternité de Dieu, puisque dans le monde visible la matière est « la cause de la corruption »⁵⁶¹.

Les Anciens ont également montré que le « corps en tant que corps n'agit pas ni ne crée »⁵⁶². Ce qui les a conduits, en toute logique, de ce point de vue aussi, à nier toute corporéité de Dieu. Car, contrairement au Premier, « agent de tout ce qui existe dans le monde »⁵⁶³, la matière, qui est constitutive de l'essence des substances corporelles, est plutôt cause réceptrice et non cause agissante. À l'agent appartient « la possibilité d'agir »⁵⁶⁴, dit Averroès. Au patient, « la possibilité de la réceptivité »⁵⁶⁵. Il n'est pas possible, comme l'ont établi les philosophes, que les contraires subsistent dans un même individu. Partant, il faut dénier toute coporéité à Dieu, qui doit être considéré, de ce point de vue, selon la raison, comme étant

⁵⁵⁷ Cf. Averroès, *Destructio*, III, 225, traduction par Taïeb Meriane, p. 234.

⁵⁵⁸ Cf. *Ibid.*, III, 225, p. 234.

⁵⁵⁹ *Ibid.*, III, 221, p. 232.

⁵⁶⁰ *Ibid.*

⁵⁶¹ *Ibid.*, IV, 271, p. 264.

⁵⁶² *Ibid.*, III, 224, p. 233.

⁵⁶³ *Ibid.*, III, 224, p. 233.

⁵⁶⁴ Averroès, *Destructio*, I, 5, traduction par Taïeb Meriane, p. 80.

⁵⁶⁵ *Ibid.*

radicalement sans matière, parce qu'il est pur acte, tandis que, comme le souligne Claudius, « par elle-même, < la matière > n'existe qu'à l'état de puissance, [...] < elle > ne devient ceci ou cela qu'en tant qu'il s'y déploie une force qui l'actualise »⁵⁶⁶. Et elle est dit être en « puissance en tant qu'elle est capable de recevoir la forme »⁵⁶⁷, précise Diane Steigerwald. C'est l'expression d'une déficiente ontologique. Ce qui est impossible à l'égard du Premier de qui la révélation a exclu toutes les imperfections.

Ayant en outre constaté que « toute puissance existant dans un corps est finie »⁵⁶⁸, les philosophes ont estimé que Dieu, dont l'activité est infinie, devait nécessairement appartenir aux existants séparés de la matière qui « ne sont pas des corps ni des puissances dans un corps »⁵⁶⁹, car « l'acte limité ne peut se concevoir que pour un agent limité et non pour un agent éternel, dont l'existence et l'action sont illimitées »⁵⁷⁰. Averroès résume le raisonnement conduisant par démonstration à cette conclusion en ces termes :

Si ce qui a une puissance infinie ne peut être un corps, c'est parce que tout corps est fini, et que rien de fini n'a une puissance infinie. Or, un syllogisme de cette sorte ne peut pas se rapporter au premier moteur, qui a une puissance infinie, alors que tout corps, - ou toute puissance dans un corps – est fini. Il en résulte, dans < le syllogisme > de la deuxième figure, que le moteur premier n'est ni un corps ni une puissance dans un corps.⁵⁷¹

La Loi islamique elle-même a écarté de Dieu « le sommeil et ses formes mineures qui supposent la distraction et l'apathie et empêcherait le créateur à conserver les êtres existants »⁵⁷². Ce par quoi, il faudrait comprendre que l'activité de l'agent éternel, qui n'est ni « limitée par le temps, ni mesurée par un temps limité »⁵⁷³, est illimitée, sans interruption, ni repos. Ce qui n'est pas le cas des agents existants

⁵⁶⁶ Piat (Claudius), « L'âme et ses facultés », in *RNS*, 9^e année, 34 (1902), 153-172, p. 159.

⁵⁶⁷ Steigerwald (Diane), « L'apport avicennien à la cosmologie à la lumière de la critique d'al-Shahrastānī et d'Averroès », in *LTP*, 52, 3 (1996), 735-759, p. 737. Cf. Aristote, *Phys.*, VIII, 191b28-29.

⁵⁶⁸ Averroès, *Destructio*, III, 214, traduction par Taïeb Meriane, p. 228.

⁵⁶⁹ *Ibid.*, III, 214, p. 228 ; Cf. Aristote, *Met.*, Λ, 1073a8-11, traduction par Marie-Paule Duminil et Annick Jaulin, p. 394 : « Rien de fini ne possède <en effet> une puissance infinie (*dunamin apeiron*). [...] il n'y a absolument aucune grandeur infinie » ; cf. Également *Phys.*, 267b22-23

⁵⁷⁰ *Ibid.*

⁵⁷¹ Id., *Cma in Met.*, Livre lam-lambda, c. 41, traduction par Aubert Martin, p. 247.

⁵⁷² Averroès, *Kaṣf*, traduction par Abdelmajid el Ghannouchi, p. 160 ; cf. Ġazālī, *al-'aqā'id*, traduction par Jean Gouraud, p. 19 : « Il (Dieu) ne connaît [...] ni sommeil, ni somnolence ».

⁵⁷³ Averroès, *Destructio*, I, 96, traduction par Taïeb Mariane, p. 148.

dans la matière dont il faut exclure Dieu. En écartant de lui toutes ces imperfections qui sont l'expression d'une activité non continue caractérisant les agents dans la matière, l'Écriture signalait aux doctes qu'ils devaient dénier à Dieu la corporéité. Car, explique Averroès, en référence à *Phys.*, VIII, 266a10-25, si le Premier était mêlé à la matière, il en serait affecté dans sa puissance⁵⁷⁴, puisque dans le monde visible, il n'y a pas de corps dont l'existence ne soit pas « mesurée < dans l'espace > »⁵⁷⁵ et « limitée par le temps »⁵⁷⁶. Ce qui est en contradiction avec la nature de Dieu, en tant que moteur éternel. On ne peut lui attribuer une existence bornée semblable à celle des substances corporelles, existence déterminée par leur corporéité.

Du Premier, « l'Agent infini [...] dont l'existence n'est ni mesurée, ni cernée par le temps »⁵⁷⁷, on ne peut affirmer qu'« Il n'est puissant que dans des moments déterminés et finis, alors qu'Il est un être éternel et perpétuel »⁵⁷⁸. D'après Aristote, ce sont « les caractères d'un être exempt de toutes les restrictions qu'apporte la matière »⁵⁷⁹. Car, dit Averroès, « la substance qui est en puissance [...] < c'est > la matière »⁵⁸⁰. Tantôt elle agit, tantôt elle n'agit pas, du fait qu'elle n'a pas d'existence en acte par soi, mais par l'agent extérieur duquel elle reçoit la forme qui lui confère son existence en acte et par-là la capacité d'agir par cette forme de laquelle elle tient son statut d'existant et d'agent. Une description qui, bien évidemment, ne correspond pas à Dieu « qui, à aucun moment, n'est moteur en puissance »⁵⁸¹. Raison pour laquelle, il faut concevoir le premier qui est « acte pur, absolument exclusif de toute puissance »⁵⁸², comme étant radicalement sans matière. Car, en référence à Aristote selon lequel « il peut se faire que ce qui a la notion de puissance n'agisse pas »⁵⁸³,

⁵⁷⁴ Cf. Averroès, *Epitome de fisica*, traduction espagnole de Josep Puig, p. 249 : « Se ha puesto de relieve que estas potencias motrices y eternas, sean una sola o varias, en ningún modo son materiales ni tienen conexión alguna con la materia prima, ni próxima ni remota ; de lo contrario, cesaría la acción motriz y la finitud necesariamente le afectaría. »

⁵⁷⁵ Averroès, *Destructio*, I, 96, traduction par Taïeb Mariane, p. 148.

⁵⁷⁶ *Ibid.*

⁵⁷⁷ Averroès, *Destructio*, I, 96, traduction par Taïeb Mariane, p. 148.

⁵⁷⁸ *Ibid.*, I, 95, traduction par Taïeb Mariane, p. 147.

⁵⁷⁹ Werner (Charles), *La philosophie grecque*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, n° 14, [s.d.], p. 142 ; cf. *Met.*, Λ, 6, 1071b20-22, traduction par Marie-Paule Duminil et Annick Jaulin, p. 389 : « Il faut encore que ces substances soient sans matière, car il les faut éternelles ».

⁵⁸⁰ Averroès, *Cma in Met.*, Livre lam-lambda, c. 30, traduction par Aubert Martin, p. 196.

⁵⁸¹ *Id.*, *Cma in Met.*, Livre lam-lambda, c. 30, traduction par Aubert Martin, p. 195.

⁵⁸² *Ibid.*

⁵⁸³ *Ibid.*

puisque « un moteur dont la substance n'est pas pure de toute puissance peut fort bien, à un certain moment, ne pas mouvoir »⁵⁸⁴. Comme tel, il faut nécessairement concevoir Dieu comme un être « radicalement immatériel »⁵⁸⁵, à l'égard duquel toute existence corporelle dans la matière est impossible.

b) L'intelligibilité du Premier tiré de son immatériabilité

En établissant démonstrativement que la corporéité ne pouvait être prédiquée de Dieu, les philosophes lui ont également « dénié d'être un réceptacle sensible »⁵⁸⁶. Le Premier est « une seule entité simple »⁵⁸⁷ non composée, qui est pure forme, sans matière. Une conclusion qui conduit à l'affirmation de son existence purement intelligible, car « la matière, c'est ce qui est déterminé par les moyens des sens. La forme, < quant à elle > [...], n'est pas perçue par le moyen des sens : elle ne l'est que [...] par l'intelligence »⁵⁸⁸. Ce qui ne peut être ni senti ni imaginé, ne peut être que pensé. La matière est principe de la connaissance sensible, la forme, celui de la connaissance intelligible des êtres. Dans le monde empirique, c'est dans les formes qui leur sont inhérentes que résident l'intelligibilité des choses, dans la mesure où, comme l'ont montré les philosophes, les substances corporelles, composées de matière (*ḥayūlā*) et de forme (*sura*), nous sont connues dans l'univers visible, lorsque les formes inhérentes aux matières individuelles dont elles sont enveloppées sont extraites de celles-ci.⁵⁸⁹ Ce qui signifie que c'est la matière dont sont revêtues les choses qui « fait obstacle, < dans l'ordre intelligible >, à l'appréhension des choses »⁵⁹⁰, de sorte que les êtres qui sont radicalement sans matière sont directement intelligibles, étant donné, comme le souligne Averroès, que « la cause de la perception est l'absence de matière »⁵⁹¹, c'est-à-dire leur immatériabilité. Dieu, qui est tel, est intelligible en soi. C'est le plus intelligible parmi les formes intelligibles, parce qu'il est, à tous égards

⁵⁸⁴ Averroès, *Cma in Met.*, Livre lam-lambda, c. 30, traduction par Aubert Martin, p. 195.

⁵⁸⁵ Werner (Charles), *op. cit.*, p. 141.

⁵⁸⁶ Averroès, *Destructio*, VII, 377, traduction par par Taïeb Meriane, p. 344.

⁵⁸⁷ *Ibid.*

⁵⁸⁸ *Id.*, *Cma in Met.*, Livre lambda, c. 14, traduction par Aubert Martin, p. 112.

⁵⁸⁹ *Id.*, *Destructio*, VI, 338, traduction par Taïeb Meriane, p. 316.

⁵⁹⁰ Averroès, *Destructio*, XI, 432, traduction de Taïeb Meriane, p. 382.

⁵⁹¹ *Ibid.*, XI, 434, p. 383.

« au comble de l'excellence et de la perfection »⁵⁹², du fait de sa suprême existence, ainsi que le souligne Ibn Rušd.

c) L'intellectualité du Premier de qui la corporéité ne peut être prédiquée

Dieu est totalement dépourvu de matière. Et selon l'opinion des philosophes rapportée, « tout existant qui a cette propriété est une intelligence »⁵⁹³, dans la mesure où, comme l'explique Averroès aux théologiens en partant d'Aristote, « il ressort de la nature de l'intellect < qui pense > et de l'intelligible < qui est pensé > une seule et même entité < en acte > »⁵⁹⁴. Ce qu'il faut affirmer de Dieu. « Il est l'intellect qui est la cause des existants », dit Averroès⁵⁹⁵. Son intellectualité, comme son intelligibilité, découle de son immatériabilité, car « les philosophes affirment que l'existant incorporel est, en son essence, uniquement connaissance »⁵⁹⁶. Le Premier est pure intelligence que « l'altère pas la potentialité »⁵⁹⁷ constitutive des facultés sensibles. Les autres agents, contrairement au Premier, ne sont pas de pures intelligences, mais tout simplement des êtres intelligents. Car, l'intellect est chez eux mêlé à la matière puisqu'elle fait partie de leur essence. Celle-ci sert à la fois de substrat et de receptacle sensible à tous les attributs dont sont qualifiés les substances corporelles. Quant à Dieu, qui est exempt de toute matière, il n'est ni un corps ni une faculté dans un corps, mais pur intellect en acte et pur intelligible. Dans le cas des substances, ainsi que l'affirme Avempace, « l'intellect en acte est l'intelligible en acte »⁵⁹⁸.

Cette essence purement intellectuelle de « Dieu < qui > est connaissant (*'aqlī*) »⁵⁹⁹ est confirmée par l'activité interrompue et sans repos qui le caractérise,

⁵⁹² Averroès, *Cma in Met.*, Livre lambda, c. 51, traduction par Aubert Martin, p. 263.

⁵⁹³ *Id.*, *Destructio*, V, 306, traduction de Taïeb Meriane, p. 290.

⁵⁹⁴ *Ibid.*, VII, 377, p. 344.

⁵⁹⁵ *Ibid.*, III, 226, p. 235.

⁵⁹⁶ *Ibid.*, VI, 338, p. 316. À ce sujet, le commentaire suivant d'al-Fārābī, *al-siyāsāt*, p. 51, est éclairant : « C'est parce qu'il ne comporte aucune matière sous quelque rapport que ce soit qu'Il est intellect de par Sa substance, car ce qui fait obstacle à ce que la chose soit intellect et à ce qu'elle intellige en acte, c'est la matière » ; Cf. Avicenne, *al-šifā'*, II, 7, 8, § 368, p. 105 : « Quand on dit [qu'il est] intelligence, intelligible ou intelligent, on veut seulement dire dire, en réalité, que de ce « dépouillé » (*al-mujarrad*) est niée la possibilité d'un mélange avec la matière et ses attaches »

⁵⁹⁷ *Ibid.*, XI, 435, p. 384.

⁵⁹⁸ Ibn Bāḡḡa, *Ittiṣāl*, § 17, traduction par Charles Genequand, p. 189.

⁵⁹⁹ Averroès, *Kašf*, III, 51, traduction par Abdelmajid el Ghannouchi, p. 147.

conduisant à exclure nécessairement et absolument toute passivité de son essence. Il a en effet été démonstrativement par les philosophes, que « ce qui ne comporte absolument pas de passivité, < parce que pure de toute matière >, est intellect et n'est pas corps parce que tout ce qui est passif est, selon eux, corps existant dans une matière »⁶⁰⁰. Dieu, qui est sans matière, et donc « une puissance < purement > active »⁶⁰¹, comme le relevait déjà Avempace, est aussi intellect (*'aql*) car, c'est « l'intellect <qui > est sans passivité »⁶⁰², étant une substance incorporelle, dénuée de toute matière. Averroès précise toutefois que « le terme intellect est employé < ici > d'une manière équivoque (pour l'intellect humain et pour l'intellect divin) parce que l'un des deux intellects est agent et non patient, alors que l'autre est patient et non agent »⁶⁰³. Il faut en outre considérer Dieu, avec les philosophes, à la fois comme l'intellect le plus parfait, en raison de « Sa suprême existence »⁶⁰⁴, et l'intelligible le mieux connu par nos intelligences⁶⁰⁵, par analogie avec le soleil, la chose la mieux connue par les sens (*ḥawās*). C'est le sens de l'analogie (*qiyās*) coranique entre Dieu (*Allah*), « l'Être le plus noble »⁶⁰⁶ ou « le meilleur »⁶⁰⁷ et la lumière (*nūr*), « le plus noble parmi les choses sensibles »⁶⁰⁸. En effet, Dieu est à tous égards au comble de la perfection.

2. L'interprétation des attributs divins rapportés à l'attribut de la science

Pour rappel, la connaissance est, selon Averroès, l'« attribut spécifique »⁶⁰⁹ le plus propre de l'être Premier en tant qu'agent, du fait que « tout < acte posé par un agent > [...] procède par connaissance et par sagesse »⁶¹⁰. Partant, pense Ibn Rušd,

⁶⁰⁰ *Id.*, *Destructio*, XI, 435, traduction de Taïeb Meriane, p. 384.

⁶⁰¹ Ibn Bāḡḡa, *Ittiṣāl*, § 17, traduction par Charles Genequand, p. 189.

⁶⁰² Averroès, *Destructio*, XI, 434, traduction par Taïeb Meriane, p. 383.

⁶⁰³ *Ibid.*, XI, 444, p. 390.

⁶⁰⁴ *Id.*, *Kašf*, traduction par Abdelmajid el Ghannouchi, p. 136.

⁶⁰⁵ En effet, ainsi que le souligne Roger Arnaldez, *Averroès. Un rationaliste en islam, op. cit.*, p. 147 : « Comme la connaissance est d'autant plus intelligible qu'elle est plus séparée de la matière, la substance parfaitement immatérielle doit avoir ou plutôt être une connaissance parfaitement pure et intelligible ».

⁶⁰⁶ Averroès, *Kašf*, IV, 64, traduction par Abdelmajid el Ghannouchi, p. 168.

⁶⁰⁷ Aristote, *Met.*, Λ, 6, 1072b28-31, traduction par Marie-Paule Duminiel et annick Jaulin, p. 394.

⁶⁰⁸ *Ibid.*

⁶⁰⁹ Averroès, *Destructio*, III, 227, traduction par Taïeb Meriane, p. 235.

⁶¹⁰ *Ibid.*, XI, 438, p. 386.

tous les attributs prédiqués de Dieu, dont l'essence est une, sont « concomittant de la science »⁶¹¹. D'où son effort d'interprétation visant à « montrer [...] < la > relation < de chacun des attributs divins signalés dans le *Coran* > avec l'essence divine en tant que pensée se pensant elle-même »⁶¹², c'est-à-dire intelligence. Ainsi, pour Averroès, qu'il s'agisse de la vie, de la volonté, du pouvoir, de la parole, de la vue ou de l'ouïe, on a affaire à des attributs impliqués dans celui de la connaissance (*'ilm*). Et puisqu'« il n'est pas vrai d'affirmer < selon l'intellect > en Lui la division »⁶¹³, Averroès affirme ce qui suit dans le *Tahāfut al-tahāfut* :

L'agent (Créateur) doit avoir une force égale à son pouvoir, son pouvoir égal à sa volonté, sa volonté égale à sa sagesse <idem pour les autres attributs par rapport à la science divine>, sinon sa force devrait être plus faible que son pouvoir, son pouvoir plus faible que sa volonté, sa volonté plus faible que sa sagesse. Si certaines de ces facultés étaient plus faibles que d'autres, il n'y aurait sans aucun doute aucune différence entre la Cause Première et nous, et l'imperfection lui serait inhérente comme elle est inhérente en nous, et une telle affirmation est infâme.⁶¹⁴

Examinons à présent, l'un après l'autre, ce qu'Averroès dit de chaque attribut divin rapporté à l'essence une et intellectuelle de l'Être Premier, dont il estime avec Aristote que « la vie et la science sont les attributs [...] les plus spécifiques »⁶¹⁵.

a. La vie en tant qu'attribut de connaissance

Si la vie est prédiqué de Dieu, qui est cause des êtres par sa science qui est aussi son essence, « c'est parce que, dans le monde visible, la vie se présente comme une condition préalable et nécessaire de toute connaissance »⁶¹⁶, ainsi que le relève averroès. Tout agent est dit tel en tant qu'il est agissant par sa connaissance. Et s'il

⁶¹¹ Fakhry (Majid), *Histoire de la philosophie islamique*, op. cit., p. 310.

⁶¹² *Ibid.*, p. 311.

⁶¹³ Averroès, *Destructio*, XI, 436, traduction par Taïeb Meriane, p. 384.

⁶¹⁴ *Id.*, III, 152, traduction par Taïeb Meriane, p. 186.

⁶¹⁵ *Id.*, *Cma in Met.*, Livre lambda, T. 39, traduction par Aubert Martin, p. 240 ; voir Aristote, *Met.*, Livre lambda, 1072 b 25, traduction par Marie-Paule Duminil et Annick Jaulin : « La vie [...] lui appartient, car l'acte de l'intellect est vie ».

⁶¹⁶ Averroès, *Kašf*, IV, 74, traduction par Abdelmajid el Ghannouchi, p. 182.

agit, c'est parce qu'il est « existant »⁶¹⁷. Car, dit Averroès, « de ce qui est mort ne procède aucun acte »⁶¹⁸. Le Premier n'est que vie, parce qu'il est essentiellement et toujours en activité ; le sommeil et le repos étant des imperfections que le *Coran* à écarter de Lui. Ce qui n'est pas « dans l'existence »⁶¹⁹, c'est-à-dire ce qui possède l'être en puissance ou est « dans le néant »⁶²⁰ n'agit pas. C'est « l'être existant » qui pose des actes. Et l'existant dont l'action est ininterrompue existe comme pur acte. Il possède la vie sans restriction, parce que son existence n'est pas mêlée de quelque manière que ce soit à la matière qui affecte la puissance des choses. Ce qui est tel, avons-nous vu précédemment, ne comportant « absolument pas de passivité est intellect »⁶²¹, par distinction et opposition avec « tout ce qui est passif, [...] <c'est-à-dire> corps existant dans une matière »⁶²². Ainsi, la vie, considérée dans son absolue, en dehors de tout lien avec la matière, appartient aux substances séparées qui sont des intelligences.

Par ailleurs, étant donné d'une part que « la vie (*ḥayā*) est une condition nécessaire de la connaissance (*'ilm*) »⁶²³ et que d'autre part, il n'y a d'agent que de sujet connaissant, il s'ensuit que l'attribut de la vie est contenu dans celui de la science. Ce qui est également l'avis des théologiens qui reconnaissent que « la qualité de vivant < comme > étant une condition de celle de savant »⁶²⁴. Toutefois, cette vie

⁶¹⁷ *Ibid.*, IV, 66, p. 171.

⁶¹⁸ *Id.*, *Destructio*, traduction de Marc Geoffroy, p. 187 ; Cf. également *Destructio*, III, 219, traduction par Taïeb Meriane, p. 231 : « De ce qui est mort ne peut provenir aucun acte ; par conséquent, aucun acte ne peut émaner, si ce n'est que du vivant ». Que tout agent possède nécessairement la vie, les théologiens l'enseignent eux-mêmes, cf. Ğuwaynī, *al-iršād*, VII, 1, p. 74 : « Si un homme intelligent examine un acte d'emblée, et s'il croit que cet acte a un auteur, il comprend forcément que cet auteur est vivant ».

⁶¹⁹ *Id.*, *Kašf*, traduction par abdelmajid el Ghannouchi, p. 171.

⁶²⁰ *Ibid.*

⁶²¹ *Id.*, *Destructio*, XI, 435, traduction par Taïeb Meriane, p. 384.

⁶²²

⁶²³ *Ibid.* La vie est « condition d'existence de la connaissance chez l'homme », cf. le fait qu'il n'y a de sujet connaissant que de sujet vivant, est une chose que les théologiens eux-mêmes reconnaissent, cf. Ğuwaynī, *al-iršād*, VII, 1, traduction par Jean-Dominique Luciani, p. 73-74 : « Aucun homme intelligent ne peut douter qu'il serait impossible à des ignorants, à des morts, à des matières inertes, à des impuissants, d'inventer [ces merveilles]. De même tout être doué de raison perçoit d'une façon évidente que l'action raisonnée, ferme et solide, ne peut provenir d'un être qui ignore cette action. Celui qui, apercevant les lignes régulières, des caractères bien tracés et élégants, admet qu'ils puissent provenir d'un homme qui ne sait pas écrire, celui-là a perdu la raison et est plongé dans les ténèbres de l'ignorance ».

⁶²⁴ Ğuwaynī, *al-iršād*, XVIII, 1, traduction par Jean-Dominique Luciani, p. 174.

n'est pas prédiquée du Premier, qui est existant par soi, de la même manière qu'elle est affirmée des autres vivants. Ces derniers ne sont « pas vivants par eux-mêmes, mais par une vie inhérente en eux »⁶²⁵, laquelle est une « vie [...] acquise »⁶²⁶, tandis que « la réception < de la vie > indique une matière »⁶²⁷ chez celui qui la reçoit, souligne Averroès. Il est nécessaire, selon la raison, que cette vie qui est reçue du Premier par les autres étants, soit en Dieu, être non causé, « une vie vivante par soi »⁶²⁸. Et pour Averroès, si « < Dieu > reçoit < par essence > en attribut la vie »⁶²⁹, c'est parce qu'Il est intelligence pure, exempte de toute passivité. De fait, « l'acte de l'intellect < divin séparé de la matière et sans cesse en activité n' > est < que > vie »⁶³⁰; le Premier possédant l'être selon le mode agent propre aux êtres séparés.

b. Tout agent connaît les actions qu'il pose

C'est « comme créateur (premier moteur) »⁶³¹, c'est-à-dire « Artisan »⁶³², pour reprendre le terme employé par Averroès, que notre intelligence connaît Dieu par « l'examen rationnel des étants »⁶³³ qui sont la preuve de son existence. Si la puissance est attribuée à l'Être Premier, cause de leur existence, c'est parce que, comme l'ont établi les philosophes, dit Averroès, il n'est pas possible de concevoir un « agent qui ne peut pas agir »⁶³⁴. Il va de soi en effet, que « si la puissance n'existait pas, il n'y aurait pas du tout d'agent »⁶³⁵. Partant, parce que Dieu, dont l'essence est une, est agent, « sa substance est puissance⁶³⁶ »⁶³⁷. Une puissance ininterrompue qu'il n'est

⁶²⁵ Averroès, *Destructio*, VI, 314, traduction de Taïeb Meriane, p. 299.

⁶²⁶ *Ibid.*

⁶²⁷ *Ibid.*

⁶²⁸ *Ibid.*

⁶²⁹ *Id.*, *Cma in Met.*, Livre lambda, c. 39, traduction par Aubert Martin, p. 240.

⁶³⁰ *Ibid.*

⁶³¹ Arnaldez (Roger), « Ibn Ruṣḥd », *op. cit.*, p. 940.

⁶³² Averroès, *Faṣl*, § 2, traduction par Marc Geoffroy, p. 103.

⁶³³ *Ibid.*

⁶³⁴ *Id.*, *Destructio*, I, 101, traduction par Taïeb Meriane, p. 152.

⁶³⁵ *Id.*, *Cma in Met.*, Livre lambda, c. 18, traduction par Aubert Martin, p. 140.

⁶³⁶ Avicenne, *al-šifā'*, II, 8, § 367, traduction par Georges Anawati, p. 105, en donne l'explication suivante : « Sa puissance [consiste en ceci] que son essence intègre le tout d'une intellection qui est le principe du tout, et elle est principe par elle-même, ne dépendant pas de l'existence de quelque chose ».

⁶³⁷ Averroès, *Cma in Met.*, Livre lambda, T. 30, p. 192 ; Voir Aristote, *Met.*, 1071 b 20, traduction par Marie-Paule Duminil et Annick Jaulin, p. 389 : « Il faut donc qu'il y ait un principe tel que sa puissance soit acte. »

pas possible de concevoir comme appartenant à Dieu, qui est toujours en activité, « pendant un certain temps »⁶³⁸ seulement, mais toujours. La précision en vaut la peine, dans la mesure où, comme le souligne Ibn Rušd citant Aristote, « tout ce qui a la puissance < d'agir > ne le fait pas toujours »⁶³⁹. Ce qui n'est pas concevable pour Dieu de qui le *Coran* à écarter toute imperfection.

Comme la volonté en Dieu, pouvoir et science se confondent, du fait que l'essence divine est une et indivisible. Dieu agit selon Sa science, de la même manière que « Sa volonté est répandue dans les existants selon [...] < cette même > science »⁶⁴⁰. La puissance d'agir ou de produire Lui appartient en tant qu'Il est connaissant. « Ainsi en est-il < en effet > dans la nature efficiente, qui n'agit que dans la mesure où elle porte en elle la forme de l'objet créé »⁶⁴¹. Averroès donne pour explication le fait que « tout < agent > qui fait passer quelque chose de la puissance à l'acte doit comporter en lui cette notion qu'il fait passer < à l'acte >, sans avoir à être identique en tout à cette < notion > »⁶⁴².

c. Tout agent est voulant par la connaissance

Les actes volontaires, enseignait Avempace, sont ceux où interviennent « la [faculté] rationnelle »⁶⁴³. Un enseignement repris par Averroès qui soutient qu'il n'y a d'actes volontaires que pour un sujet agissant par « connaissance et délibération »⁶⁴⁴. Ainsi, l'attribut de la volonté est contenu dans l'attribut de la science, dans la mesure où « si l'on supprime l'intelligence chez l'agent, l'acte volontaire disparaît

⁶³⁸ Averroès, *Kašf*, III, 51, traduction par Abdelmajid el Ghannouchi, p. 147.

⁶³⁹ *Id.*, *Cma in Met.*, Livre lambda, T. 30, traduction par Aubert Martin, p. 193 ; Voir Aristote, *Met.*, 1071 b 12-37, traduction par Marie-Paule Duminil et Annick Jaulin, p. 388 : « Ce qui possède une puissance peut ne pas l'actualiser ».

⁶⁴⁰ *Id.*, *Destructio*, XI, 427, traduction par Taïeb Mariane, p. 379.

⁶⁴¹ *Id.*, *Cma in Met.*, Livre lambda, c. 18, traduction par Aubert Martin, p. 130.

⁶⁴² *Ibid.*, c. 17, p. 137. Cf. également le *Kašf*, III, 55, traduction par Abdelmajid el Ghannouchi, p. 153 : « Tout artisan doit nécessairement avoir une connaissance parfaite [...] de l'objet fabriqué ».

⁶⁴³ Ibn Bağğā, *al-rūhāniyya*, § 96, traduction par Charles Genequand, p. 143.

⁶⁴⁴ Averroès, *Destructio*, III, 148, traduction par Taïeb Mariane, p. 184.

également⁶⁴⁵ »⁶⁴⁶. La volonté est attribuée à Dieu en tant que « les actes, qui procèdent de Lui, procèdent par connaissance. < Et que contrairement aux actes naturels, > Tout ce qui procède par connaissance et par sagesse procède de la volonté de l'agent, non pas d'une nécessité naturelle parce que la nature de la connaissance n'implique pas que l'acte procède d'elle »⁶⁴⁷, affirme Averroès. Ainsi, l'intelligence est affirmée de l'Être Premier en même temps que la volonté⁶⁴⁸ et comme indivisiblement unis en lui. Dieu est un « être volontaire »⁶⁴⁹ parce qu'il est intelligent⁶⁵⁰. Si les théologiens choisissaient de le nier, ils devraient également abandonner la doctrine selon laquelle Dieu « connaît tout ce qu'Il crée »⁶⁵¹ en tant qu'Il le veut et Le cause.

Toutefois, il est à préciser, dit Averroès, que chez Dieu, contrairement à l'homme chez qui la volonté, selon ce qu'enseigne Aristote, est « un désir pénétré de

⁶⁴⁵ Ce que ne conteste aucunement les théologiens qu'Averroès prend à leur propre arguments, cf. Ğuwaynī, *al-iršād*, VIII, 2, traduction par Jean-Dominique Luciani, p. 77 : « L'acte ne pourrait s'accomplir sans qu'il y eût une intention de l'accomplir ». Toutefois quant à dire que l'attribut de volonté est impliqué dans celui de la science, Avicenne, *al-šifā'*, II, 8, § 367, traduction par Georges Anawati, p. 105, l'a également affirmé : « La volonté <en lui> n'est pas différente, quant à l'essence, de sa science, ni différente d'elle quant au significat de sa science : [...] sa science [...] est identique à sa volonté ».

⁶⁴⁶ Averroès, *Kašf*, III, 52, traduction par Abdelmajid el Ghannouchi, p. 149. Cette dépendance de la volonté à l'intelligence est aussi admise par les théologiens. Pour tout acte, « que l'on veut <toujours> au moyen de la volonté », dit en effet Ğuwaynī, *al-iršād*, VIII, 4, traduction par Jean-Dominique Luciani, p. 101, « l'intention de le produire » ne nous advient qu'« en le connaissant ».

⁶⁴⁷ Averroès, *Destructio*, XI, 438, traduction par par Taïeb Meriane, p. 386.

⁶⁴⁸ Ce que ne peuvent non plus nier les théologiens sans contredire leur propre enseignement, à savoir que « Dieu – exalté soit-Il ! - veut <en même temps> les êtres qu'Il créé <par Sa science> [...] : rien n'arrive dans les Royaumes des cieux et de la terre si ce n'est par [...] Sa sagesse et Sa volonté » (Ĝazālī, *al-'aqā'id*, p. 19-20). En effet, « les choses viennent à l'existence conformément à Sa science et à Sa volonté » (*ibid.*, p. 20).

⁶⁴⁹ *Id.*, *Kašf*, III, 52, traduction par Abdelmajid el Ghannouchi, p. 149.

⁶⁵⁰ Les théologiens, à qui Averroès retournent leur propre enseignement, étaient également d'accord pour reconnaître que tout acte « voulu et intentionnel » ne peut provenir que d'un agent intelligent, cf. Ğuwaynī, *al-iršād*, VIII, 2, traduction par Jean-Dominique Luciani, p. 75. Avicenne, *al-šifā'*, II, 8, 7, § 368, traduction par Georges Anawati, p. 105, écrit au sujet de la volonté comme attribut divin : « Quand on dit [qu'il est] « voulant », on ne veut pas dire autre chose que le fait que le Nécessairement existant, avec son intellectualité (*'aqliyyatīhi*), - c'est-à-dire, - la négation en lui de la matière, - est principe de l'ordre de tout le bien et lui, intellige cela ». cf. également *ibid.*, VII, 2, p. 75 : « L'harmonie et la structure, la solidité et la perfection dénotent la science, de même la détermination indique l'intention de déterminer ».

⁶⁵¹ Ĝazālī, *al-'aqā'id*, traduction par Jean Gouraud, p. 71.

raison (*logistikê orexis*) »⁶⁵² ou, si l'on préfère, un « appétit rationnel »⁶⁵³, la volonté se confond chez l'Être Premier à la connaissance. Elle est exclusivement science, et, plus précisément, science en acte non mêlée à quelque désir que ce soit à combler. En effet, relève Averroès, le désir, qui est une faculté constitutive de l'essence de l'homme, est l'expression d'une déficience ontologique, dans la mesure où celui qui veut en désirant « <c'> est celui à qui fait défaut la chose voulue. Or Dieu ne manque de rien qu'il puisse vouloir »⁶⁵⁴. D'où il suit qu'à l'opposé de l'homme chez qui « la volonté est passivité et changement »⁶⁵⁵, chez Dieu elle est pur acte comme sa science. La volonté divine ne tient donc pas comme chez les hommes à la fois du désir et de l'intellect. Elle est connaissance en acte, et rien que cela. Ce qui fait dire à Averroès que la volonté n'est pas prédiquée de la même manière chez Dieu et chez les autres vivants doués d'intellect. En effet :

La signification de la volonté chez l'animal est le désir qui incite au mouvement ; il existe accidentellement, chez l'homme et chez l'animal pour parfaire un manque dans leur essence. Or, il est impossible qu'il y ait dans le créateur un désir dû à un manque dans son essence de sorte que le désir serait la cause de son mouvement et de son acte, soit sur Lui-même, soit sur autre que Lui. [...]. De plus, le désir – en tant qu'il est la cause du mouvement –, et le mouvement n'existe que dans un corps et le désir n'existe que dans un corps animé. Aussi, selon les philosophes, la volonté dans le Premier indique seulement que son acte est un acte qui procède de la < seule > connaissance.⁶⁵⁶

En Dieu, la science en acte et sa puissance ne font donc qu'un, dans la mesure où, c'est par Sa science, qui est aussi son essence une et indivisible, que Dieu crée toute chose, à la manière de l'artisan dont les objets fabriqués procèdent de son savoir. Une opinion que ne peuvent contester les théologiens aux philosophes, puisqu'ils affirment eux-mêmes, que « rien n'existe en dehors de Sa science »⁶⁵⁷.

⁶⁵² Romano (Claude), « Volonté », in *VEP*, 1374-1380, p. 1375 ; cf. Aristote, *Rhétorique*, I, 10, 1369 a 2.

⁶⁵³ Romano (Claude), *op. cit.*, p. 1375.

⁶⁵⁴ Averroès, *Destructio*, 148, traduction par Taïeb Mariane, p. 184.

⁶⁵⁵ *Ibid.*, III, 148, p. 184.

⁶⁵⁶ *Ibid.*, XI, 426, p. 378.

⁶⁵⁷ Ġazālī, *al-'aqā'id*, traduction par Jean Gouraud, p. 19.

d. Les facultés visuelles et auditives sont reçues en vue de connaître

Dans le monde visible, la vue et l'ouïe, dit Averroès, sont les deux facultés par lesquelles le « monde extérieur < nous est connu > »⁶⁵⁸. Le *Coran* les attribue par métaphore à Dieu en même temps qu'« < il assigne > au créateur la connaissance »⁶⁵⁹. Il est impossible de décrire Dieu, qui est sage, sans ces facultés. Les nier au Premier serait remettre en question son omniscience, en lui contestant « < la connaissance de > tous les objets relevant de la perception auditive et de la perception visuelle, objets que lui-même a fabriqués »⁶⁶⁰. Ces deux attributs sont prédiqués de Dieu, en tant que sujet connaissant parfait à tous les égards. La cécité, qui est absence de la vue, est une privation traduisant une imperfection dans la nature du sujet connaissant. De même, la surdité. Dans les deux cas, le sujet est empêché de connaître. Averroès, dans son Commentaire sur les *Parva naturalia* d'Aristote, souligne que dans le monde sensible l'apprentissage passe par la parole dont nous appréhendons les sons intelligibles par la faculté auditive. Reste que l'acquisition du sens des mots que nous percevons n'est pas due à l'ouïe ni à la parole, mais plutôt à l'intelligence⁶⁶¹. Il n'est pas permis de représenter Dieu dépourvu des deux facultés de perception que sont la vue et l'ouïe, de même qu'il est impossible de le décrire privé d'intelligence.

⁶⁵⁸ Référence au *Kašf*, III, 55, traduction par Abdelmajid el Ghannouchi, p. 153. Averroès reprend sur ce point l'enseignement d'Aristote qui affirme que notre savoir provient de nos sens. La vue, en particulier, « nous fait au plus haut point acquérir des connaissances » (*Met.*, A, 1, 980a27-28, traduction par Marie-Paule Duminil et Annick Jaulin, p. 71). Par ailleurs, Aristote établit la dépendance du savoir à la faculté auditive, du fait que « tous ceux qui ne peuvent entendre » (*Ibid.*, 980b35-36, p. 72), sont aussi privés d'instruction. En effet, dit Aristote, les malentendants sont intelligents sans « être capables d'apprendre » (*Ibid.*).

⁶⁵⁹ Averroès, *Kašf*, III, 55, traduction par Abdelmajid el Ghannouchi, p. 153.

⁶⁶⁰ *Ibid.*, p. 153.

⁶⁶¹ Cf. Averroès, *Ep. Parv. nat.*, texte latin établi par Shields, p. 43 : « Auditus in homine est via ad disciplinam: disciplina enim fit per loquelam, que non redditur nisi per auditum. Sed intelligere quid verba significant non est auditus sed intellectus » ; Blumberg. 1961, p. 20 : « Hearing in man is the road that leads to learning, for learning is effected through speech and speech is conveyed to man by means of hearing; however, the comprehension of the meanings of words is not due to hearing but rather to intelligence. »

e. La parole comme attribut de connaissance

Dans le monde sensible, dit Averroès, « la parole n'est rien d'autre que l'expression d'une action réalisée par un agent et communiquée verbalement à un interlocuteur »⁶⁶². Et le sujet qui est qualifié d'agent, faut-il rappeler avec Ibn Rušd, c'est celui qui est connaissant. Ainsi, parlant de l'attribut de la parole, si « l'homme est capable [...] d'une telle action < propre à l'agent en tant qu'agent > », au moyen des mots qui expriment des idées, c'est parce que, dit Averroès, « il possède à la fois science et puissance créatrice »⁶⁶³. De la même manière, si le Premier est décrit dans le *Coran* pourvu de la parole (*kalām*), c'est parce que « Dieu possède la science (*'ilm*) »⁶⁶⁴. La parole révèle à l'interlocuteur le contenu de la pensée de l'agent, à savoir « ce qui se passe dans l'âme < *kalām an-nafs* > »⁶⁶⁵ de celui qui parle et que l'on qualifie de « parole intérieure »⁶⁶⁶. Cette transmission se fait au moyen des mots, qualifiés de « parole externe »⁶⁶⁷.

En conclusion, dans ce chapitre préliminaire, il était question d'acquérir avec Averroès, grâce aux philosophes, les connaissances théoriques nécessaires à l'examen du dogme controversé de la vision de Dieu, être non sensible, dont la connaissance relève du domaine des sciences théoriques couronnées par la philosophie, la science des sciences. Nous avons vu qu'à ces objets non sensibles, inaccessibles tant au vulgaire qu'aux théologiens, la révélation, dont le but est d'enseigner le plus grand nombre, substituait des images que les doctes, contrairement à la masse que la spéculation égare, doivent interpréter selon les conditions de la démonstration. Aussi, avons-nous exposé la théorie rušdienne de l'interprétation vraie de tels versets symboliques par conformation de la lettre du texte aux intelligibles théoriques figurés par ces expressions métaphoriques et que les philosophes connaissent dans leur existence purement intellectuelle. Il a été également établi avec Averroès, en

⁶⁶² Averroès, *Kašf*, III, 53, traduction par Abdelmajid el Ghannouchi, p. 150.

⁶⁶³ *Ibid.*, III, 53, p. 150.

⁶⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶⁶ *Ibid.*, III, 55, p. 152.

⁶⁶⁷ *Ibid.*

conformité avec l'opinion des philosophes, que Dieu, de l'essence duquel ils ont exclu la matière et dont la Science, était selon eux son attribut le plus propre en tant qu'agent, est à la fois pur intelligible et pur intellect. Cette nature de Dieu nous étant connue grâce aux lumières des philosophes, Averroès peut procéder en toute certitude à l'examen des différentes opinions des théologiens au sujet du dogme de la vision béatifique que chacun d'eux interprète selon une conception propre de Dieu dont il faudra questionner la véracité.

CHAPITRE II

L'INTERPRÉTATION DU DOGME DE LA VISION BÉATIFIQUE

D'APRÈS L'OPINION CERTAINE DES PHILOSOPHES

Pour chaque problème, on cherche à atteindre une vérité indubitable (*al-haqq al-yaqīn*).

Fārābī, *al-Sa'āda*, traduction par Olivier Sedeyn et Nassim Lévy, p. 18.

Il me semble opportun de consigner ici ma propre opinion. Si ce qui me paraît [être correct] n'explique pas tout, ce sera au moins le point de départ d'une explication plus correcte.

Averroès, *Cma in Met.*, III, c. 5, traduction par Alain de Libera, p. 69.

Si ce sujet n'était pas très connu du public, ainsi que les questions que nous avons abordées, nous n'aurions jamais pris la licence d'écrire une seule lettre là-dessus, et de [nous mettre en situation d'avoir à] en demander pardon aux gens d'interprétation, car c'est dans les livres de démonstration que l'on croit en principe faire état de ces questions. Mais que Dieu nous guide et aide à ce que l'on soit dans le vrai.

Faṣl, § 48.

Contrairement à une certaine opinion véhiculée par les théologiens (*al-mutakallimūn*), « les philosophes, < qu'ils présentent comme les ennemis de la religion >, recherchent la vérité ; ils ne sont absolument pas des imposteurs »⁶⁶⁸, signale Averroès dont le but dans le *Kaṣf* n'est pas de « remettre en cause l'autorité des lois révélées et des traditions religieuses »⁶⁶⁹, comme le prétend Ġazālī au sujet des philosophes, mais de conduire les croyants à une connaissance parfaite de Dieu. Une attitude, comme le dit Matteo Di Giovanni, qui tranche radicalement avec celle de ses devanciers, notamment Ibn Ṭufayl et Ibn Baġġa qui prônaient la vie solitaire (*tadbīr al-mutawahhid*) pour le philosophe, loin du monde et de ses préoccupations⁶⁷⁰. Averroès quant à lui est animé du désir de participer à la vie d'une communauté dont l'unité au plan social et religieux est mise en péril par les opinions divergentes des théologiens sur les dogmes religieux fondamentaux. S'il est vrai, comme l'enseigne Fārābī, que les « <méthodes> rhétoriques et poétiques sont plus propres à être utilisées pour enseigner à la multitude les choses théoriques et pratiques »⁶⁷¹, on devra toutefois, suivant l'obligation faite aux doctes par la Loi, s'assurer qu'il s'agisse des choses que « la démonstration a déjà vérifiées »⁶⁷². Ce sur quoi les philosophes anciens ont réfléchi avant les théologiens. Ils sont « les arbitres qualifiés pour trancher sans appel, sous l'invocation d'Aristote et autres païens, toutes les querelles théologiques »⁶⁷³. Ainsi, quoique les philosophes, qui sont hommes aptes à connaître l'Être Premier par la spéculation rationnelle sur les étants, ne soient pas les principaux destinataires de la révélation dont le discours est plus persuasif que démonstratif, il n'en demeure pas moins qu'ils sont concernés par son discours, en raison de « la difficulté même de certains énoncés »⁶⁷⁴ et parce qu'ils sont les seuls aptes à pouvoir les résoudre, en vertu de la science qu'ils ont des réalités séparées signifiées

⁶⁶⁸ Averroès, *Destructio*, III, 149, traduction par Taïeb Meriane, p. 184.

⁶⁶⁹ Ġazālī, *Tahāfut*, introduction, traduction par Hassan Boutaleb, p. 7.

⁶⁷⁰ Cf. Di Giovanni (Matteo), « Averroes, Philosopher of Islam », in *Interpreting Averroes. Critical essays*, edited by Peter Adamson and Matteo di Giovanni, Cambridge, Cambridge University Press, 2019, 9-26, p. 9

⁶⁷¹ Fārābī, *Livre des Lettres*, édition inédite Muhsin Mahdi, Damas, copie de l'Institut français du Proche-orient, 1885-1990, chapitre XXIII, § 143-145, p. 90-91, traduction de Pauline Koetschet, *La philosophie arabe*, p. 56-57.

⁶⁷² *Ibid.*

⁶⁷³ Gauthier (Léon), *op. cit.*, p. 63.

⁶⁷⁴ Libera (Alain de), « Pour Averroès », *op. cit.*, p. 51.

symboliquement dans la révélation. C'est donc en partant de ce que ces hommes de démonstration, à savoir les philosophes, ont « couché dans leurs écrits »⁶⁷⁵, qu'Averroès, en quête de vérité, va se livrer dans le *Kašf* à l'« analyse critique des diverses solutions [...] proposées »⁶⁷⁶ par ses coreligionnaires, selon ce que disent les théologiens eux-mêmes, à savoir que « revenir à la vérité, c'est s'opposer à l'erreur »⁶⁷⁷. La finalité de cette entreprise, c'est de parvenir à la vérité. « Mais le premier pas à faire en direction de ce but [...] est de considérer attentivement les doutes, et les opinions adverses », souligne Benoît Gariépy⁶⁷⁸. Cette méthode suivie par Averroès est empruntée à Aristote. Il lui est fidèle. Comme chez le philosophe grec dont il suit la méthode de résolution des problèmes, son examen de la question de la vision oculaire de Dieu connaît deux moments. D'abord, l'exposé critique préalable des opinions (*maqālāt*) contradictoires des théologiens, pris par la foule pour les garants de l'orthodoxie⁶⁷⁹, en partant de leurs thèses⁶⁸⁰, en particulier celles des Aš'arītes, qui sont les « théologiens de la cour »⁶⁸¹ à l'époque des Almohades, jouant « le rôle de chiens de garde en faveur de l'islam, approuvés sinon encouragés par le gouvernement »⁶⁸². Averroès, qui choisit de procéder dialectiquement comme les théologiens, et cela uniquement pour les besoins de la cause et non parce que c'est la voie suivie par les philosophes, entend retourner contre eux leurs propres arguments. C'est de la sorte que procédait Ğuwaynī avec les Hašwiyya et les Mu'tazilites.

⁶⁷⁵ Averroès, *Faṣl*, § 12, traduction par Marc Geoffroy, 113.

⁶⁷⁶ Urvoy (Dominique), *Histoire de la pensée arabe et islamique*, Paris, Seuil, 2006, p. 476.

⁶⁷⁷ cf. Ğazālī, *al-'Ilm*, traduction par Jean Gouraud, p. 129.

⁶⁷⁸ Gariépy (Benoît), Gariépy (Benoît), « De l'utilité des erreurs », in *LTP*, 19, 1 (1963), 179-205, p. 190.

⁶⁷⁹ Ainsi, lors du tandis que les théologiens devaient s'occuper de la définition de l'hérésie et de la réfutation de ses partisans », cf. Josef Van Ess, *Prémices de la théologie musulmane*, Paris, Albin Michel, 2002, p. 31.

⁶⁷⁹ En effet, pour venir à bout de la doctrine des théologiens, dont la foule tenaient les opinions pour vraies et conformes à la saine doctrine, il était nécessaire, de « lui faire quelques concessions et lui emprunter quelques-unes de ses positions », pour reprendre une formule de Louis Gardet et Georges Anawati, *op. cit.*, p. 52. Lors du procès des hérétiques, « les juristes étaient surtout responsables du châtement, tandis que les théologiens devaient s'occuper de la définition de l'hérésie et de la réfutation de ses partisans », cf. Josef Van Ess, *op. cit.*, p. 31.

⁶⁸⁰ En effet, pour venir à bout de la doctrine des théologiens, dont la foule tenaient les opinions pour vraies et conformes à la saine doctrine, il était nécessaire, de « lui faire quelques concessions et lui emprunter quelques-unes de ses positions », pour reprendre une formule de Louis Gardet et Georges Anawati, *op. cit.*, p. 52.

⁶⁸¹ Van Ess (Josef), *op. cit.*, p. 34.

⁶⁸² *Ibid.*, p. 31-32.

L'auteur applique pour ainsi dire aux théologiens « leur propre méthode »⁶⁸³. Ce qui implique d'une part, d'une part le retour à la lettre du texte préconisé par al-Aš'arī, contre l'interprétation allégorique des Mu'tazilites⁶⁸⁴, et d'autre part le recours à la dialectique⁶⁸⁵, outil commun aux théologiens. Celle-ci consiste, selon les propos de Ġazālī, maître incontesté en la matière, « à mettre à nu les contradictions de [...] <ses> adversaires et les critiquer pour les conclusions de leurs postulats »⁶⁸⁶. Après l'exposé des opinions diverses des théologiens sur le dogme de la vision oculaire de Dieu, suit, dans le *Kašf*, l'exposé de ce qu'il faut tenir pour vérité sur la base d'un retour au sens littéral mise en « conformité < par l'interprétation > [...] <avec> la doctrine péripatéticienne »⁶⁸⁷, énonçant « sur chaque article du dogme une *formule nouvelle* »⁶⁸⁸. Ainsi, comme le souligne Alain de Libera reprenant Marc Geoffroy, « "la déconstruction <des théologiens dans le *Kašf*> [...] n'est qu'un préliminaire". Elle doit être suivie d'une reconstruction. On doit "substituer" à la mauvaise théologie, "une autre théologie [...]" »⁶⁸⁹. Autrement, « le dyptique formé par le *Faṣl* et la *Kašf* n'a donc pas pour fonction de supprimer la théologie, mais bien, et seulement, de la refonder en la *reformant* »⁶⁹⁰. Une vérité à manifester qui, de l'aveu de Ġazālī lui-même, après sa conversion au soufisme, tel qu'il le rapporte dans son auto-biographie intellectuelle, était « le but ultime »⁶⁹¹ de la science théologique certes, mais que leurs discussions et les moyens utilisés à cette fin ne parvinrent « pas <à porter> au résultat escompté et [...] à effacer les ténèbres de la perplexité dans dans les controverses qui opposaient les hommes »⁶⁹². Cet examen critique des interprétations théologiques opérées par Averroès tient sa légitimité juridique et

⁶⁸³ Ġuwaynī, *al-iršād*, XVII, 2, traduction par Jean-Dominique Luciani, p. 165.

⁶⁸⁴ En effet, suivant la remarque de Louis Gardet et Georges Anawati, *op. cit.*, p. 55, « par sa conversion au <hanbalisme>, Ash'arī entend [...] « revenir » au Coran et à l'enseignement des premiers musulmans ».

⁶⁸⁵ De l'avis des théologiens eux-mêmes, il ne saurait en être autrement. Avec des hommes qui pratiquent la dialectiques et qui assentent par ce moyen, il n'est pas possible de les conduire à la vérité en obtenant leur assentiment par un moyen autre que celui de « l'usage de la dialectique » (Ġazālī, *al-'aqā'id*, traduction par Jean Gouraud, p. 41) à laquelle ils sont familiers.

⁶⁸⁶ Ġazālī, *al-munqid*, traduction par Hassan Boutaleb, p. 39 ; cf. *al-'aqā'id*, p. 37.

⁶⁸⁷ Libera (Alain de), « Pour Averroès », *op. cit.*, p. 23.

⁶⁸⁸ *Ibid.*

⁶⁸⁹ *Ibid.*, p. 24 ; cf. également Geoffroy (Marc), « L'almoahadisme... », *op. cit.*, p. 28.

⁶⁹⁰ Libera (Alain de), « Pour Averroès », *op. cit.*, p. 53.

⁶⁹¹ Ġazālī, *al-munqid*, traduction par Hassan Boutaleb, p. 39.

⁶⁹² *Ibid.*

sociale des fonctions qu'Averroès occupe dans l'administration Almohade à cette époque. L'année de la rédaction du *Kaṣf*, il est en effet juge⁶⁹³ des juges (*qāḍī al-quḍāh*) à Séville. C'est le sommet de la magistrature⁶⁹⁴. C'est à ce titre, et uniquement comme tel et non en tant que philosophe, un statut ménu en islam, qu'il peut être admis à faire entendre son opinion. À son époque, comme aujourd'hui en islam, les hommes de lois sont investis « d'une dignité sociale prééminente »⁶⁹⁵. Son rôle en tant que grand *qāḍī*, dans le monde musulman d'alors, est de « donner son avis au calife en matière de dogme autant que de droit appliqué »⁶⁹⁶. Ne sont en effet portés aux fonctions de juge suprême que les hommes dont l'« expertise religieuse »⁶⁹⁷ est avérée et reconnue de tous, en raison de leur parfaite maîtrise du texte sacré et de la Tradition.

I. L'acte de *voir* d'après Averroès

En quoi consiste, du point de sa nature spécifique, la vision (*ru'ya*), cet acte d'appréhension des objets que les philosophes distinguent de l'intellection et que le *Coran* attribue de manière équivoque à l'homme lorsqu'elle est rapportée à Dieu ?

⁶⁹³ Une fonction créée sous la dynastie des califes Umayyades, cf. Francis Lamand, « La Shari'a ou la loi islamique », in *Islam, civilisation et sociétés*, sous la direction de Paul Balta, [s.l.], Le Rocher, 55-69, 1991, p. 57.

⁶⁹⁴ La fonction de grand *qāḍī* correspond à celle de chef du collège des juges. On parle aussi de juge des juges ou juge suprême. Le grand *qāḍī* est à la tête d'une province. Dans le cas spécifique de l'Espagne musulmane (*al-andalus*), l'émission du califat omeyyade en 1031, avait donné naissance à des royaumes indépendants (*taifa*) organisés autour des grandes villes, dont Cordoue, Séville, Grenade, Cadix et Almería, pour ne citer qu'elles. Le grand *qāḍī* est au-dessus des juges locaux – ceux des quartiers – parfois nommés par lui. C'est à lui qu'il revient de trancher en dernier ressort sur des sujets controversés touchant à l'application de la Loi, conformément à l'orthodoxie doctrinale promue par le pouvoir califal. C'est le sommet de la judicature.

⁶⁹⁵ Gardet (Louis) et Anawati (Georges), *op. cit.*, p. 41.

⁶⁹⁶ Sourdel (Dominique et Jeanine), *La civilisation de l'islam classique*, *op. cit.*, p. 223. Sur l'unité du droit et du dogme dans l'Espagne musulmane, cf. Langhade (Jacques) et Mallet (Dominique), « Droit et philosophie au XIIe siècle dans al-Andalus. Averroès (ibn Rushd) », in *ROMM*, 40 (1985), 103-121.

C'est à lui qu'il revient de trancher en dernier ressort sur des sujets controversés touchant à l'application de la Loi, conformément à l'orthodoxie doctrinale promue par le pouvoir califal. Ainsi, selon les propos de Marc Geoffroy dans l'introduction à sa traduction du *Kaṣf*, in Averroès, *L'islam et la raison*, *op. cit.*, p. 95 : « C'est en mettant dans la balance toute l'autorité de sa fonction qu'Ibn Rushd engage cette offensive doctrinale et idéologique décisive contre ses adversaires théologiens de l'école ash'arite. »

⁶⁹⁷ Ess (Josef Van), *op. cit.*, p. 36.

Averroès, qui répond en lieu et place des théologiens, surtout des Aš'arītes, qu'il accuse d'entretenir, plus que toutes les autres écoles, le flou autour de la question, du fait qu'ils affirment, comme nous le verrons plus loin, la possibilité de voir ce qui n'est pas dans la matière, tient, dans le contexte de ce débat, à recadrer les choses. Ce qu'on entend par vision, et ce de façon univoque, c'est la saisie par le regard des « objets relevant [...] de la perception visuelle »⁶⁹⁸. Une définition reprise à Aristote qui affirme qu'« on parle de vision [...] pour désigner l'activité de la vue »⁶⁹⁹.

La vision, précise Ibn Rušd dans le *Kašf*, appartient au type de « perceptions <dites> sensibles (*mudrākāt al-maḥsūsāt*) »⁷⁰⁰, parce que, explique-t-il dans le *Commentarium magnum in Aristotelis De Anima libros*, « le principe <de telles perceptions qu'on appelle sentir> est le sens »⁷⁰¹. Cette puissance sensible, qui appartient à l'âme, est une faculté corporelle multipliée par le nombre d'organes sensoriels, chacun d'eux ayant un objet sensible propre. Par quoi, il suit que l'acte de voir, comme l'acte d'entendre, se dit, selon l'opinion des philosophes, en un sens unique, à la fois de l'organe de la perception visuelle, à savoir l'œil, et de son objet propre, à savoir le sensible visible. Il est clair que l'« objet sensible de l'un diffère tout à fait de celui de l'autre »⁷⁰². De même, les organes dont ils sont l'acte, à savoir la vue (*bašar*), « faculté par laquelle sont perçus les objets <dits> visibles »⁷⁰³ et seulement eux, et l'ouïe, la « faculté par laquelle sont perçus les sons »⁷⁰⁴.

Comme tout ce qui est mêlé à la matière, la vision, qui est l'acte d'un organe corporel, à savoir l'œil, se dit tantôt de la vision en puissance, c'est-à-dire de l'aptitude du sujet à appréhender les objets par le regard, tant de la vision en acte, c'est-à-dire de cette possibilité réalisée. Selon l'opinion d'Aristote rapportée par Averroès, « il peut se faire <en effet> que ce qui a la notion de puissance, <quand il existe dans la matière>, n'agisse pas »⁷⁰⁵. De ce point de vue, la notion de vision par laquelle est

⁶⁹⁸ Averroès, *Kašf*, III, 55, traduction par Abdelmajid el Ghannouchi, p. 153. Ce à quoi les théologiens, garant de l'orthodoxie, n'ont rien à objecter, cf. Ğuwaynī, *al-iršād*, p. 176, qui est d'accord pour reconnaître que « la vue [...] s'applique à la catégorie des choses visibles ».

⁶⁹⁹ Aristote, *De an.*, III, 2, 426 a 14, traduction par Richard Bodéüs, p. 207.

⁷⁰⁰ Averroès, *Kašf*, III, 76, traduction par Abdelmajid el Ghannouchi, p. 185 (1°v).

⁷⁰¹ *Id.*, *Cma in De an.*, III, c. 36, traduction par Alain de Libera, p. 145.

⁷⁰² Averroès, *Kašf*, IV, 75, traduction par Abdelmajid el-Ghannouchi, p. 184.

⁷⁰³ *Ibid.*

⁷⁰⁴ *Ibid.*

⁷⁰⁵ *Id.*, *Cma in Met.*, Livre lambda, c. 30, traduction par Aubert Martin, p. 195.

signifiée l'acte de perception dont l'œil est l'organe sensoriel exclusif et les objets visibles, les sensibles propres et uniques, peut être affirmé équivoquement du terme homme, dont la notion renvoie animaux rationnels doués de la vue, dans le mesure où, les individus qui rentrent dans ce genre ne sont pas toujours voyant en acte, quoiqu'ils soient naturellement disposés par la vue à appréhender les sensibles visibles. Et parce que l'homme n'est pas toujours voyant en acte, son acte de voir n'est pas de son fait, ou pour reprendre une expression d'Averroès, « son acte < de voir > [...] n'est pas lui »⁷⁰⁶. Car, si cela était de son fait, il ne serait pas tantôt voyant en acte et tantôt voyant en puissance, mais posséderait toujours la vision en acte. Ainsi, la vision en acte est chez l'homme, comme pour toutes les autres choses qui sont en puissance à l'égard d'une chose, « <substance> d'autre chose que lui, non de lui »⁷⁰⁷, pour parler comme Averroès.

Cet acte perception visuelle qui est affirmé de Dieu dans la sourate LXXV, 22-23 y est désignée par le terme *nazar*. Et puisque, selon ce qui a été vu avec Averroès dans le chapitre précédent, pour qu'une chose soit dite équivoquement d'une autre, il faudrait que soit le sujet, soit le prédicat ou les deux à la fois, puisse se prendre en plusieurs sens. La vérification a été déjà faite pour le concept d'homme qui est une notion plurielle englobant une diversité d'individus se distinguant par leurs capacités intellectuelles naturelles. Reste à déterminer également en combien de sens se prend ladite expression que lui préfère ici le terme univoque *ru'ya*.

A. Les différentes acceptions du terme *nazara*

La méthode préconisée par Averroès pour déterminer en combien de sens le verbe *nazara* est susceptible d'être pris, consiste, comme lui-même le dit dans le *Faṣl*, à se référer « à l'usage tropologique, <c'est-à-dire courant>, de la langue arabe d'après lequel, on peut désigner une chose par son analogue »⁷⁰⁸. Ainsi, conformément à l'usage établi par l'habitude, Averroès relève que *nazara* désigne à la fois l'acte de percevoir par la vue (*bi-l-baṣar*) et l'acte d'appréhender les choses par l'intellect (*bi-*

⁷⁰⁶ Averroès, *Cma in Met.*, Livre lambda, c. 17, traduction par Aubert Martin, p. 126.

⁷⁰⁷ *Ibid.*

⁷⁰⁸ *Id.*, *Faṣl*, § 20, traduction par Marc Geoffroy, p. 119.

l-'aql). Ce que confirme Ğuwaynī dans l'*Iršād*⁷⁰⁹. C'est par équivocité de cette de cette expression qu'Averroès, dans le *Grand commentaire du De anima d'Aristote*, peut traduire le verbe grec *noein* (*penser*) par « *nāzara*⁷¹⁰, <dont > la racine *nẓr* [...] donne « *nāẓarī* », <rendu en latin par> « *speculativus* », <qui est la> traduction latine littérale de ce qu'Aristote appelle intellect "théorétique" »⁷¹¹. Ce qu'Averroès désigne par l'expression *idrāk al-'aql* (perception intellectuelle), correspond chez Ğazālī, disciple de l'imam Ḥaramayn, qui prend également *nāẓar* dans ce double sens, appelle de « vision intérieure (*baḥīra*) »⁷¹².

Ce double sens du terme *nāzara* est attesté par le *Coran*. Il n'y a qu'à considérer les sourates *al-qiyāma* (la résurrection) et *al-a'rāf* (les murailles) évoquées dans le *Faṣl*. Le terme *nāzara* utilisé dans la sourate *al-qiyāma*, au verset 23 de la sourate 75, fait littéralement référence à la vision oculaire : « Ce jour-là, il y aura des regards (*bāṣira*) resplendissants qui regarderont (*nāzara*) Dieu ». Dans la sourate *al-a'rāf*, le même terme, *nāẓira*, est plutôt utilisé pour désigner l'acte de penser : « Que n'examinent-ils (*yanẓuru*, dont la racine est n-ẓ-r comme dans *nāẓar*) le royaume des cieux et de la terre et toutes les choses que Dieu a créées »⁷¹³. Selon les philosophes, dont la science consiste dans la connaissance des causes, ce double usage, rapporte

⁷⁰⁹ Cf. Ğuwaynī, *al-iršād*, traduction par Jean-Dominique Luciani, p. 183-184 : « Le mot regarder, *nadhara*, a plusieurs sens en lexicologie, et se lie de manières différentes [à son complément] suivant ses diverses significations. Quand il est pris dans le sens de rapprochement et d'attente, on l'emploie sans complément d'objet indirect *sila*. Dieu a dit, indiquant les manières d'être hypocrites et leur langage avec les croyants après que les uns auront été séparés des autres : *Attendez-nous, undhuruna*, pour que nous empruntions un peu de votre lumière ; ce qui signifie *intadhirūnā*, attendez-nous. Quand on emploie le mot dans le sens d'examiner, il se lit au complément par la préposition *fī*, dans. On dit : J'ai regardé l'affaire, *nadhartu fī-l-amri* pour dire : j'y ai réfléchi. Quand on le prend dans le sens de pitié, il se lie par préposition *li*, à. On dit : j'ai regardé à Untel, *li fulān* (litt. : j'ai eu égard à Untel). Quand on l'emploie dans le sens d'observer, c'est-à-dire de voir, on le lie par la préposition *ila*, vers. Dans le verset sur lequel nous nous basons, le mot regarder est lié au complément par la préposition *ila* ; c'est l'énonciatif de visages qui regardent avec bonheur. Le mot *regardery* implique donc nécessairement la visibilité ».

⁷¹⁰ Averroès, *Cma in Met.*, III, c. 5, traduction par Alain de Libera, p. 77 ; Cf. *De an.*, III, 4, 429 a 21-24.

⁷¹¹ Libera (Alain de), *Cma in Met.*, p. 225, note 225.

⁷¹² Ğazālī, *Miškāt*, traduction par Roger Deladrière, p. 121.

⁷¹³ *Le Coran* VII, 185, traduction de Marc Geoffroy, cité dans par Averroès le *Faṣl*, § 3, p. 105 ; cf. aussi *Cor.* 88, 17-18, également cité dans le *Faṣl*, § 3, traduit par Marc Geoffroy : « N'ont-ils point examiné (*yanẓurūna*) les chameaux, comment ils ont été créés ? Et le ciel, comment il a été élevé ».

Averroès, tient au fait que « concevoir par l'intellect, comme le dit Aristote, c'est comme percevoir par les sens »⁷¹⁴. Ce sont « les <deux> facultés perceptives dont est dotée l'âme »⁷¹⁵. La première, c'est-à-dire l'intellect, est assimilé à la seconde, « sous [...] <l'>angle de la réceptivité »⁷¹⁶. Ils sont, sous ce rapport, analogue, quoiqu'ils diffèrent quand à leur objet, car, comme l'ont établi les philosophes, « la matière, c'est ce qui est déterminé par les moyens des sens. La forme, <ce qui est sans matière >, n'est pas perçue par le moyen des sens : elle ne l'est [...] par l'intelligence »⁷¹⁷.

Lorsqu'il désigne la perception intellectuelle, au sens où Averroès l'entend dans le *Faṣl* de l'« examen rationnel des étants (*al-naẓar fī al-mawǧūdāt*) »⁷¹⁸ propre aux doctes, et ce conformément au *Coran*, *nāẓar* a le sens de *ma'rifa* (connaissance). *Nāẓara* a également, du point de vue de la perception intellectuelle, le sens de *fahima* (comprendre ou appréhender). Aussi, dans son commentaire sur le voyage nocturne du Prophète, qui ne put voir Dieu parce qu'éblouit par la lumière, Averroès décrit Dieu comme un « Être que ni les yeux (*al-abṣār*) ni l'entendement (*afahām*) ne peut percevoir »⁷¹⁹. Le terme *afahām* utilisé ici (compréhension) dérive de *fahima* (comprendre). En plus de ce double sens reconnu au verbe *nāẓara* et attesté par le *Coran*, il y a également, dans la révélation, un usage homonymique⁷²⁰ du terme *baṣar*

⁷¹⁴ Averroès, *Cma in Met.*, III, c. 5, traduction par Alain de Libera, p. 69.

⁷¹⁵ Averroès, *Cma in De an.*, III, c. 37, traduction par Alain par Libera, p. 169, note 5. Il y a chez Averroès, souligne Alain par Libera, *Cma in De an.*, III, c. 1, p. 50, note 5, une « <division> réelle de l'âme d'après ses activités ». La faculté imaginative et celle sensitive sont inséparables. Comparer avec Ibn Bāǧǧa, *al-rūhāniyyah*, traduction par ????, p. 164, 169, 171 : « Les facultés par lesquelles on perçoit les formes sont de trois sortes. La première sorte est la faculté par laquelle on perçoit les formes corporelles, à savoir la sensation et ses parties. Ces corps qui possèdent de telles facultés sont les organes d'un corps naturel, et ce sont les cinq sens. Les perceptions qui se produisent en eux sont des formes spirituelles qui sont dans le premier des degrés de la spiritualité. La deuxième sorte est la faculté qui perçoit ces formes spirituelles qui s'appellent imaginations et qui sont empreintes dans le sens commun, comme on l'a expliqué ailleurs. Ces perceptions qui se produisent dans la faculté imaginative n'ont pas de facultés qui les perçoivent de cette manière : en effet cette manière [consiste en ce que] la chose perçue est le moteur de la perception ; la couleur meut la vue et la forme spirituelle qui se produit dans la vue meut cette faculté. [...] / La troisième est la pensée [...] / Les formes spirituelles que ne procurent ni la sensation ni la nature, c'est la pensée ou l'intellect actif qui les procure ».

⁷¹⁶ *Ibid.*

⁷¹⁷ *Ibid.*, c. 14, p. 112.

⁷¹⁸ Averroès, *Faṣl*, § 2, traduction par Marc Geoffroy, p. 103.

⁷¹⁹ *Kaṣf*,

⁷²⁰ Cf. Aristote, *Cat.*, 1, 1a : « Sont dits homonymes les objets dont le nom seul est commun, alors que l'énonciation correspondant à ce nom est différente ».

(la vue), pour désigner par métaphore l'intellect (*al-'aql*). De même, vision (*ru'ya*) pour intellection (*nazar*). Cela est implicitement affirmé dans les nombreux versets coraniques cités par Averroès pour fonder scripturairement la légitimité de l'usage de la raison en religion. La sourate *al-ḥašr* (L'exode), pour ne citer que cet exemple du *Faṣl*, en est une parfaite illustration. Dieu y déclare en effet : « Réfléchissez (*fa'tabirū*) donc, ô vous qui êtes doués de clairvoyance (*al-abṣāri*) »⁷²¹.

Le fait que chez l'homme, la vision ne soit pas toujours vision en acte, mais tantôt en puissance, tantôt réalisée, tantôt non réalisée, conduit également Averroès, outre le fait de considérer l'acte de la vision en elle-même, à s'exprimer sur les conditions sous lesquelles la vue, qui est vision en puissance, devient vision en acte.

B. Les conditions de la vision

D'après ce qu'en dit Averroès dans le *Kašf*, « celles-ci sont [...] au nombre de trois, à savoir : la présence de la lumière (*ḥuḍūr al-daw'*)⁷²², d'un corps translucide interposé (*al-ḡism al-šaffāf al-mutawassaṭ*) entre l'œil (*al-baṣar*) et l'objet visible (*al-mubašṣar*), et enfin la coloration (*alwān*) indispensable de l'objet »⁷²³. Ibn Rušd se limite à une simple énumération. Toutefois, il est plus explicite dans son Commentaire sur les *Parva naturalia* et celui du deuxième livre du *De anima* d'Aristote. Il y

⁷²¹ *Le Corans* LIX, 2, cité dans le *Faṣl*, § 3, traduction de Marc Geoffroy, p. 105.

⁷²² Faisons observer que la lumière est ici désignée par le terme *al-daw'* (الضوء), plutôt que celui de *nūr*. Il s'agit de la lumière de la perception externe. Même si elle est utilisée dans certains cas comme synonyme de *nūr*, l'expression ne renvoie pas à strictement parler à la lumière comme telle, mais à la clarté du jour dû à la lumière du soleil appelé *Daw'* à la S. 10, 5, et la lune *nūr*. *Daw'* renvoie aux effets plutôt qu'au principe lui-même. Ainsi, en ce qui concerne Dieu et l'intellect Averroès emploie plutôt le terme *nūr* [نور].

⁷²³ Averroès, *Kašf*, IV, 74, traduction par Abdelmajid el Ghannouchi, p. 182 (١٥٤). Comparez avec les conditions énumérées par Alexandre d'Aphrodise, *In De an.*, traduction par , p. 131, qui écrit que parmi les conditions nécessaires pour qu'un organe sensoriel puisse percevoir les sensibles qui lui sont relatifs : « la première serait d'être en santé et d'avoir des organes de la sensation dans leur état naturel ; la deuxième serait la position de l'objet sensible (la vision n'est pas en effet apte à percevoir ce qui se trouve derrière) ; la troisième serait une distance appropriée. Car la perception des sensibles par les organes sensoriels ne se fait pas à n'importe quelle distance. De plus, il faut que le milieu intermédiaire à travers lequel se produit la perception des sensibles soit approprié en vue de servir aux organes des sens, car si le milieu diaphane n'est pas illuminé, il n'est pas possible de voir. En outre, rien ne doit troubler le milieu intermédiaire, car il n'est pas possible d'entendre ce que l'on veut alors que de forts bruits le troublent ».

explique en effet que l'œil est l'organe de la vue⁷²⁴, comme l'oreille (*auditus*) est l'organe par lequel nous percevons les sons (*soni*) ; la langue (*lingua*), le goût (*sapor*). La vision, qui est la vue en acte, n'a lieu qu'en présence d'un objet visible, du fait de sa couleur, et uniquement dans ses parties colorées⁷²⁵. L'œil ne peut percevoir son objet que si, en plus d'être transparent, le milieu qui les sépare est en outre illuminé⁷²⁶. Dans son *Grand commentaire du De anima d'Aristote*, Averroès va plus loin dans les analyses, en expliquant, par analogie avec la vision, le processus de l'intellection des intelligibles⁷²⁷, se fondant sur l'opinion d'Aristote qui affirme que « concevoir par l'intellect est comme sentir »⁷²⁸. Ainsi, d'après Averroès :

Comme [...] il est clair que le sens consiste en trois choses, savoir un récepteur, qui est ce qui perçoit ; quelque chose de reçu, qui est la sensation ; et le moteur, à savoir le sensible en acte, qui se trouve hors de l'âme, il en découle nécessairement que ces trois [choses] existent dans l'intellect : un intellect récepteur, qui est semblable à la faculté perceptrice dans le sens, qui est l'intellect matériel ; l'intelligé, qui est [l'intellect] théorétique ; et un agent, qui est l'intellect séparé.⁷²⁹

⁷²⁴ Averroès, *Epi. Parv nat.*, édition latine établie par Shields, p. 5 : « Instrumentum autem virtutis visibilis est oculus » ; traduction de Blumberg, p. 6 : « The organ of the faculty of sight, it is eye »

⁷²⁵ Cf. *Ibid.*, p. 16 : « Manifestum est de colore et color est in superficie corporis terminate, necesse est ut color sit finis diaphani terminati, secundum est diaphanum terminatum ».

⁷²⁶ Cf. *Ibid.*, p. 14 : « Et ex hoc quod dictum est de essentiali coloris apparet quod aer primo recipit colorem, deinde conducit eum ad visum, secundum quod est diaphanum lucidum » ; traduction de Blumberg, p. 11 : « Color is first received by the air and then is conveyed by it to the organ of sight by virtue of the fact that air is translucent and luminous ».

⁷²⁷ Cette méthode qui consiste à connaître une chose à partir d'une autre par « déduction analogique (*qiyas*) » est parfaitement légitime selon la Tradition, ainsi que le montre Baudouin Dupret, *La charia. Des sources à la pratique, un concept pluriel*, Paris, La Découverte, coll. « Cahiers libres », 2014, p. 42. Elle est pratiquée en droit musulman depuis les débuts de l'islām. Averroès, qui entend s'en servir dans le *Kašf*, fait valoir cet argument dans le *Faṣl*. Le raisonnement analogique n'est autorisé qu'à condition que les deux termes aient un « attribut commun » (*Ibid.*, p. 42). C'est le cas de la vision et de l'intellection qui sont tous les deux des actes de perception. Pour Averroès, comme le rappellent Maurice-Ruben Hayoun et Alain de Libera, *op. cit.*, p. 21, « la meilleure manière de passer du connu à l'inconnu porte un nom, le syllogisme. Cet outil existe chez les Grecs, il convient de le leur emprunter ». Il s'agit du syllogisme démonstratif pratiqué par les philosophes, lequel a une valeur certaine, et non le syllogisme dialectique des théologiens, dont les conclusions n'ont qu'une valeur opinative.

⁷²⁸ Averroès, *Coma in Met.*, III, c. 2, traduction par Alain de Libera, p. 50.

⁷²⁹ *Id.*, *De beat. an.*, I, § 26, traduction par Marc Geoffroy, p. 214.

En raison de cette analogie existant entre la vision et l'intellection, nous avons opté pour une présentation à deux niveaux de la doctrine d'Averroès sur le processus de la perception visuelle. Aussi, dans l'exposé qui suit, avons-nous fait le choix, pour chacune des trois conditions de la vision oculaire mentionnées par l'auteur dans le *Kašf*, de signaler l'élément qui lui correspond dans sa théorie des actes de perception intellectuelle.

1. L'objet visible

a) Ce qui s'entend de cette notion du point de vue de la vision oculaire

Averroès entend par visible (*mar'ī*), tout sensible (*maḥsūs*) sous l'effet (*al-maf'ūl*) duquel l'œil est susceptible de pâtir⁷³⁰, parce qu'il est en puissance à son égard. Tout ce qui est tel par rapport à l'œil représente la perfection de la vue. Cela, en raison du fait la vue devient vision quand elle appréhende quand elle appréhende comme tel un objet qu'elle en puissance de recevoir en acte. Les visibles se partagent en deux groupes, à savoir : le visible par soi, qui est la couleur⁷³¹, écrit Averroès dans l'*Epitome Parva naturalia* : « Sensibilia propria visui sunt colores »⁷³²; et le visible par accident, ce par quoi on entend toutes les substances corporelles. En effet, dit Averroès, la couleur est « immédiatement visible par lui-même (*bi-bi-nafsihi*) »⁷³³. Elle est ce qui meut par soi la vue. Quant aux corps, ils sont visibles par l'« l'intermédiaire de ce qui est visible par lui-même »⁷³⁴, à savoir la couleur⁷³⁵. Elles ne sont alors visibles que dans leur partie colorée. C'est la couleur présente en eux qui

⁷³⁰ Cf. Averroès, *Cme in De an.*, p. 65 : « *Wa-l maḥsūs alladī yunsabu ilā al-baṣar min ġiha annahu ḥāṣ bihi huwa al-mar'ī* » ; traduction : « The sensible object which is related to sight, as peculiar to it, is that which is visible. »

⁷³¹ Cf. *Ibid.* : « *wa-l mar'ī huwa al-lawṇ bi-l ḥaqīqa* » ; traduction : « The truly visible is color ».

⁷³² Averroès, *Epit. Parv. nat.*, édition latine établie par Shields, p. 15 ; traduction par Blumberg, p. 8 : « The sense-objects that are peculiar to sight are colors ».

⁷³³ *Id.*, *Kašf*, traduction par Abdelmaji el Ghannouchi, p. 183-184.

⁷³⁴ *Ibid.*

⁷³⁵ En effet, souligne Alexandre d'Aphrodise, *In de An.*, traduction par p. 137, « les corps sont visibles dans la mesure où ils sont [...] colorés ». Mais il faut dire plus largement que « tout corps, puisqu'il peut recevoir la couleur » (*Ibid.*, p. 135) est qualifié de visible. Partant, ce qui n'est qu'une conséquence nécessaire, « seule la limite des corps est [...] visible » (*Ibid.*, p. 137). Car, « c'est avec la limite du corps que coïncide aussi la limite du <visible> » (*Ibid.*, p. 139).

leur confère leur visibilité⁷³⁶. Nous ne percevons pas la couleur en soi, mais la couleur de tel corps déterminé, en tant qu'attribut corporel. Toutefois, cette coloration indispensable à la visibilité des objets n'est cependant pas suffisante. Car, outre cette coloration, pour être visible, l'objet ne doit point être recouvert. L'œil ne perçoit pas en effet ce qui est caché⁷³⁷. Ce qui est non voilé, c'est ce qu'appréhende la vue. Les objets enveloppés ne sont visibles qu'en puissance.

b) Ce qui est dit par analogie de l'objet de la perception intellectuelle

L'intelligible est l'objet de la perception intellectuelle, comme le visible l'est de la perception visuelle. Pareillement, il a été démontré par Aristote que « le rapport du sens au sensible est comme le rapport de l'intellect aux intelligibles », dit Averroès⁷³⁸. L'intelligible c'est ce qui est sans matière, à savoir la forme. Car, comme l'ont établi les philosophes, les substances sont ou matérielles, ou formelles, ou le composé des deux. « La matière, c'est ce qui est déterminé par les moyens des sens. La forme [...] n'est pas perçue par le moyen des sens : [mais] par l'intelligence »⁷³⁹, puisqu'il est établi démonstrativement que « l'intellect < qui > n'est pas une faculté [existant] dans un corps »⁷⁴⁰, pour autant que « la diversité dans la nature du reçu impose < en effet > une diversité dans la nature du récepteur »⁷⁴¹, écrit Averroès. Les formes intelligibles « meuvent l'âme rationnelle < quand elle les perçoit > »⁷⁴², de la même manière que les objets visibles en acte meuvent la faculté visuelle.

Comme les visibles qu se partagent en deux groupes, les visibles par soi et les visibles accidentels, les intelligibles, que sont les formes, existent soient dans la

⁷³⁶ Cf. Averroès, *Cma in De an.*, texte arabe établi par Alfred Ivy, p. 65 : « *al-lawn huwa al-sabab fī wuḡūd hādīhi al-iḏāfa li-l šay', a'nī kawna hu mar'ī.* » ; traduction anglaise par Alfred Ivy, p. 65 : « Colors is the cause of the existence in a thing of this relationship – that is, its being visible. » Cela, les théologiens eux-mêmes l'enseignaient, en affirmant au sujet des choses visibles que « sans le moyen des couleurs, leur perception est inconcevable », cf. Ġazālī, *Miškāt*, traduction par Roger Ladrière, p. 121.

⁷³⁷ Cela, les théologiens ne peuvent le nier, puisqu'ils le soutiennent également, cf. Ġazālī, *Miškāt*, traduction par Roger Ladrière, p. 39 : « Elle (la vision) ne voit pas ce qui se trouve derrière un voile ».

⁷³⁸ *Ibid.*, p. 52.

⁷³⁹ Averroès, *Cma in Met.*, c. 14, traduction par Aubert Martin, p. 112.

⁷⁴⁰ *Id.*, III, c. 3, p. 51.

⁷⁴¹ *Id.*, *Cma in De an.*, III, c. 5, traduction par Alain de Libera, p. 58.

⁷⁴² *Ibid.*, III, c. 4, traduction Alain de Libera, p. 55.

matière soit séparées de la matière. Les formes séparées de la matière, c'est-à-dire dépourvues d'elle sont « intelligibles en soi »⁷⁴³. Les formes « non séparées de la matière »⁷⁴⁴ ne sont intelligibles qu'en puissance. Elles ne le deviennent en acte qu'à avoir été extraite ou dépouillé de la matière qui les enveloppe⁷⁴⁵. Ainsi, écrit Averroès, « les choses qui sont des corps ou résident dans un corps <tels qu'ils nous apparaissent dans le monde visible> ne sont pas intelligibles *en soi*, ou *substantiellement* »⁷⁴⁶. Tant que les formes intelligibles sont enveloppées de matière, il n'est pas possible à l'intellect de les penser en acte. Elles ne lui sont alors liées que potentiellement. La condition pour les connaître en saisissant la forme par laquelle les choses sont intelligibles, c'est de « dégager l'intelligible enseveli dans le sensible »⁷⁴⁷. Ce qui fait dire dans un commentaire à Joseph Moreau que « dans l'intellection en acte, c'est la forme pure, dégagée de toute matière, qui est présente à la pensée »⁷⁴⁸.

Par analogie aux visibles par rapport à la vue, la perfection de l'intellect « consiste dans les intelligibles (*intellecta*) »⁷⁴⁹. En effet, ainsi que l'explique Averroès, dans les deux cas, celui de la perception visuelle et de la perception intellectuelle, le reçu (*maqbul* > *receptum*) et le récepteur (*qābil* > *recipiens*) sont des corrélatifs. Ce qui implique que « lorsque l'un des deux [...] existe en acte, l'autre existera aussi en acte [...] ; tandis que quand l'un d'eux (de ces deux corrélatifs) existe en puissance, l'autre également existera en puissance », dit

⁷⁴³ Averroès, *Cma in Met.*, III, c. 20, traduction Alain de Libera, p. 119.

⁷⁴⁴ *Ibid.*

⁷⁴⁵ « Les intelligibles qui sont ici « ici-bas » sont ceux qui doivent être abstraits de la matière », ainsi que le souligne Alain de Libera, *at-ṭab'īṭat*, p. 119, note 247.

⁷⁴⁶ *Ibid.*, p. 233. Comme l'explique en effet Étienne Gilson, *Le thomisme, op. cit.*, p. 164 : Dans le monde sensible, « L'intelligible, en effet, n'est pas tel qu'on puisse le rencontrer, à titre de réalité subsistante, au sein de la nature. Aristote a démontré contre Platon que les formes des choses naturelles ne subsistent pas sans matière; or, des formes qui se trouvent dans une matière ne sont évidemment pas intelligibles par elles-mêmes, puisque c'est l'immatérialité qui confère l'intelligibilité; il faut donc nécessairement que les natures, c'est-à-dire les formes que notre intellect connaît dans les choses sensibles, soient rendues intelligibles en acte ».

⁷⁴⁷ Gilson (Étienne), *Le thomisme, op. cit.*, p. 164.

⁷⁴⁸ Moreau (Joseph), *op. cit.*, p. 187 ; cf. Alexandre d'Aphrodise, *In De an.*, p. 201 : « Il (l'intellect) les contemple en les séparant de toute condition matérielle et en les saisissant uniquement en elles-mêmes ».

⁷⁴⁹ *Ibid.*, III, c. 5, traduction Alain de Libera, p. 67.

Averroès⁷⁵⁰. Toutefois, le rapport à l'âme aux sensibles n'est pas le même qu'aux intelligibles. L'objet vu ou senti est « extérieur à l'âme »⁷⁵¹, tandis que les formes des choses pensées se trouvent « à l'intérieur de l'âme »⁷⁵². Le sensible est senti parce qu'il nous est extérieurement présent, les intelligibles, parce qu'ils existent en acte dans le sujet (*in subiecto*).

2. Le milieu translucide requis pour la vision

a. Ce qu'en dit Averroès d'après l'opinion des philosophes

Le milieu en question, c'est « l'intervalle qui sépare le visible de l'œil »⁷⁵³. La vision, qui est une perception *sine contactum* (*mumāssa*), ne se produit qu'à condition que l'œil et l'objet ne soient pas collés l'un à l'autre, ce qui exige, disait Alexandre d'Aphrodise, « une distance appropriée »⁷⁵⁴ entre les deux ; Principe approuvé par les théologiens eux-mêmes⁷⁵⁵. Une question de distance qui ne se pose pas avec l'intellect qui n'est pas une puissance corporelle⁷⁵⁶. Ainsi, en matière de perception visuelle, « l'existence d'un milieu <intermédiaire entre l'objet et l'observateur> est <de ce point de vue> nécessaire »⁷⁵⁷, dit Aristote. Tout objet contigu à l'œil est en effet invisible. Partant, c'est la « distance <créée par le milieu intermédiaire> qui actualise la vue »⁷⁵⁸. Ce milieu intermédiaire n'a toutefois rien à voir avec le vide, signalait déjà Aristote⁷⁵⁹. Pour que la vision se produise, il doit être « diaphane »⁷⁶⁰, à la manière de

⁷⁵⁰ Averroès, traduction par Abdelmajid el Ghannouchi, *Kašf*, p. 128.

⁷⁵¹ *Id.*, *Cma in Met.*, III, c. 5, traduction Alain de Libera, p. 70.

⁷⁵² *Ibid.*

⁷⁵³ Merker (Anne), *op. cit.*, p. 134.

⁷⁵⁴ Alexandre d'Aphrodise, *In De an.*, p. 131.

⁷⁵⁵ Cf. Ġazālī, *Miškāt*, traduction par Roger Ladrière, p. 40 : « L'œil ne voit pas ce qui est trop éloigné ni ce qui est exagérément proche de lui ».

⁷⁵⁶ Ce que ne peuvent également contester les théologiens aux philosophes sans désavouer leur propre doctrine, cf. Ġazālī, *Miškāt*, p. 40 : « Pour l'intellect, ce qui est près et ce qui est loin sont indifférents ».

⁷⁵⁷ Aristote, *De an.*, II, 7, 419a20 : « ὄστ' anagakaíon ti eínai metaxú », traduction par Antonio Jannone et Edmond Barbotin, p. 50 :

⁷⁵⁸ Vasiliu (Anca), *Du Diaphane*, *op. cit.*, p. 28.

⁷⁵⁹ Cf. Aristote, *De an.*, 419a20-21.

⁷⁶⁰ Merker (Anne), *op. cit.*, p. 134.

l'eau et de l'air, pour que se produise la vision⁷⁶¹. Un objet n'est en effet accessible à la vue, que dans la mesure où le milieu qui les sépare est transparent (*šaffāf*). « Toute opacité <entre l'œil et l'objet> s'érigerait comme « un écran sombre devant l'œil »⁷⁶². Ainsi, il y a vision « pour autant que <la distance qui sépare l'œil de l'objet est> [...] franchissable »⁷⁶³. Par sa transparence, « le diaphane [...] reçoit simultanément la couleur et la lumière – la lumière étant ce qui actualise [*efficiens*] la couleur »⁷⁶⁴. Il sert de réceptacle aux deux à la fois.

b. L'analogie entre l'intellect passive et le milieu transparent

Puise les philosophes ont montré qu'« il est commun à toutes les choses de la Nature d'avoir, quel que soit leur genre, une matière (et c'est ce qui est en puissance tous les étants qui sont dans le genre) »⁷⁶⁵, Averroès postule, comme Aristote, par analogie avec le milieu diaphane de la vision, l'existence d'un principe récepteur pour les actes d'intellection, à savoir l'intellect qu'il appelle matériel, « à la nature duquel il appartient de recevoir l'intelligible »⁷⁶⁶. Il poursuit en disant que « le rapport des formes matérielles à cet intellect est [comme] celui de la couleur au diaphane »⁷⁶⁷. Autrement dit, le rapport du milieu diaphane aux objets visibles est analogue au rapport de l'intellect matériel, apte à recevoir tous les intelligibles, à savoir « les

⁷⁶¹ Cf. également Alexandre d'Aphrodise, *In De an.*, p. 133 : « les corps diaphanes sont l'air, l'eau et tous les autres solides qui n'ont pas de couleurs, peuvent servir d'intermédiaire à la vue afin qu'elle perçoive la couleur ». Cette propriété s'applique également aux substances corporelles. En ce sens que, explique Alexandre d'Aphrodise, *In De an.*, traduction Martin Bergeron et Richard Dufour, p. 135 : « Tout corps, puisqu'il peut recevoir la couleur, prend plus ou moins part à cette nature que nous appelons la diaphanéité ». Il précise, à la suite d'Aristote, que « c'est avec la limite du corps que coïncide également la limite du diaphane en tant que diaphane », cf. *In De an.*, p. 139.

⁷⁶² Jolivet (Jean), « Préface », *op. cit.*, p. 14 ; cf. également Anca Vasiliu, « Diaphane », in *VEP*, 307-312, p. 307 : « Pour la pensée antique et médiévale, il ne suffit pas qu'il y ait de la lumière et du « solide » pour que le monde puisse être vu dans ses couleurs et connu sous ses formes et ses espèces, il faut qu'il y ait aussi du diaphane, c'est-à-dire un « milieu » qui relie les choses entre elles et ouvre à travers lui la porte de la réception sensible et de l'entendement ».

⁷⁶³ Vasiliu (Anca), *Du Diaphane*, *op. cit.*, p. 20.

⁷⁶⁴ Averroès, *Cma in De an.*, III, c. 36, traduction Alain de Libera, p. 166.

⁷⁶⁵ *Ibid.*, III, c. 17, traduction Alain de Libera, p. 105.

⁷⁶⁶ Averroès, *Cma in de an.*, III, c. 5, traduction Alain de Libera, p. 74 ; cf. *De an.*, III, 4, 429a21-24.

⁷⁶⁷ Averroès, *Cma in Met.*, III, c. 5, p. 79 ; cf. *De an.*, III, 4, 429a21-24.

formes matérielles et les formes séparées »⁷⁶⁸. Comme le milieu diaphane, l'intellect, qui est sans forme déterminé, n'est que réception. L'intellect prend la forme de l'intelligé, « sans perdre son aptitude à les recevoir toutes »⁷⁶⁹, comme le milieu transparent prend la couleur de l'objet qui est transparent en elle, sans perdre sa capacité à recevoir d'autres couleurs. Comme le milieu transparent à l'égard des couleurs, l'intellect possible est en puissance de recevoir en acte comme l'indéterminé vis-à-vis du déterminé.

C'est donc la transparence du milieu qui permet à l'objet d'être vu⁷⁷⁰, comme c'est le fait pour l'intellect matériel d'être « impassible, sans mélange, vide de forme »⁷⁷¹ qui le rend apte à recevoir toutes les formes, comme l'explique Pierre-Christophe Cathelineau. « En effet, s'il ne l'était pas, [...] il ne serait pas réceptif à ces formes »⁷⁷². C'est cette transparence du milieu, qui est d'une nature indéterminée, qui est donc, selon un commentaire de Jean-Baptiste Brenet, « la condition de visibilité du visible, [mais aussi] la condition de l'advenir des perceptions [...] ». Le diaphane ne voit pas, ce n'est pas lui qui voit ; il donne à voir, donne à un individu via son organe et sa puissance, de voir »⁷⁷³. La diaphanéité du milieu est sa puissance à « pâtir [...] des changements afin de transmettre convenablement le contenu formel de ceux-ci au sens et à l'intellect »⁷⁷⁴. L'œil peut appréhender toute chose grâce au milieu, qui est, par sa transparence, apte à recevoir tous les objets.

Comme le diaphane qui reçoit à la fois les couleurs et la lumière par laquelle les couleurs sont visibles en acte, l'intellect possible est « le sujet des intelligibles théoriques et de l'intellect agent <qui les produit dans l'âme> »⁷⁷⁵. Ainsi, « l'âme est lieu des formes <τοπος ειδων> »⁷⁷⁶, comme le milieu est le réceptacle de la lumière

⁷⁶⁸ *Ibid.*, III, c. 36, p. 166. Ġazālī, qui affirme que « le domaine de l'intellect [...] ce sont tous les êtres » (*Miškāt*, p. 42) est d'accord sur ce point avec Averroès.

⁷⁶⁹ Moreau (Joseph), *Aristote et son école*, *op. cit.*, p. 188.

⁷⁷⁰ Ce qui se passe en effet, explique Anca Vasiliu, *Diaphane*, *art. cit.*, p. 308, c'est que : « La lumière en tant qu'entéléchie du diaphane, advient, par l'intermédiaire du diaphane, à la rencontre du regard en lui offrant la visibilité foncière de chaque objet dans sa (ses) couleur (s) propre (s) ».

⁷⁷¹ Cathelineau (Pierre-Christophe), « D'un agent qui ne serait pas l'intellect », p. 205.

⁷⁷² *Ibid.*

⁷⁷³ Brenet (Jean-Baptiste), *Averroès, l'inquiétant*, *op. cit.*, p. 30.

⁷⁷⁴ Jolivet (Jean), « Préface », *op. cit.*, p. 14.

⁷⁷⁵ Averroès, *Cme in De an.*, III, c. 36, traduction Alain de Libera, p. 166.

⁷⁷⁶ Aristote, *De an.*, III, 4, 429 a 25, traduction par Richard Bodéüs, p. 223.

et des couleurs qui sont perçues en lui. L'intellect agent est la cause formelle de cette intellection en acte, comme la lumière est la cause formelle de la transparence en acte du milieu transparent et de la visibilité en acte de l'objet visible. Ainsi, comme le milieu, l'intellect matériel récepteur est « composé <en acte> des intelligibles théoriques et de l'intellect agent »⁷⁷⁷. Il est, par analogie avec ce milieu diaphane, support de la vision, le « sujet des intelligibles théoriques <en acte> et de l'intellect agent <qui les produits> »⁷⁷⁸. Par analogie avec le milieu transparent qui sert de réceptacle à la lumière et aux couleurs, les intelligibles et l'intellect agent « partagent l'intellect matériel comme substrat »⁷⁷⁹. C'est « le principe <rušdien> de la double subjection »⁷⁸⁰.

3. La présence de la lumière requise pour la vision en acte des visibles

a. Pas de vision sensible sans la lumière qui en est la cause formelle

La lumière, écrit Averroès, est cause de l'« existence en acte [des couleurs] et de la vision »⁷⁸¹. Il fait en effet observer que « s'il n'y avait pas le soleil »⁷⁸², on ne verrait rien extérieurement⁷⁸³. De ce fait, « la couleur <qui est visible en soi> n'est

⁷⁷⁷ Cathelineau (Pierre-Christophe), *op. cit.*, p. 205.

⁷⁷⁸ Cathelineau (Pierre-Christophe), *op. cit.*, p. 205.

⁷⁷⁹ Brenet (Jean-Baptiste), « S'unir à l'intellect, voir Dieu. Averroès et la doctrine de la jonction au coeur du thomisme », *op. cit.*, p. 17.

⁷⁸⁰ *Ibid.*

⁷⁸¹ Averroès, *Kašf*, V, 83, traduction par Abdelmajid el Ghannouchi, p. 195 ; cf. *Tafsīr al-naḥs*, p. 166 : « La lumière [...] actualise [efficiens] la couleur » ; cf. également *De beat. an.*, traduction par Marc Geoffroy et Carlos Steel, p. 227 : « La lumière porte toutes les choses visibles en puissance à l'état de visibles en acte ». Averroès se réfère ici sans nul doute à *De an.*, II, 7, 418 b 1, traduction par Richard Bodéüs : « Il n'y a pas d'objet visible sans la lumière, [...] la couleur de chaque chose se voit dans la lumière. » cf. *In De an.*, traduction de Alain de Libera, p. 156 : « La couleur n'est visible que par l'entremise du soleil ». Ibn Bağğā, *Ittiṣāl*, § 46, traduction par Charles Genequand, p.197, est encore plus explicite qu'Averroès : « La forme vue [...] n'existe que par la lumière ».

⁷⁸² Averroès, *Kašf*, V, 83, traduction par Abdelmajid el Ghannouchi, p. 195. Outre le soleil, Al-Ġāzālī, *Miškāt*, p. 55 énumère deux autres sources de la lumière relative à la vision sensible : la lune et les étoiles.

⁷⁸³ Chose admise par les Aš'rites, cf. Ġāzālī, *Miškāt*, traduction par Roger Deladrière, p. 39 : « La perception ne s'opère pas par elle mais, plus exactement, en sa présence ».

visible <en acte> que par l'entremise du soleil »⁷⁸⁴. De même, pour les corps colorés, « ils n'ont de couleur <ou, ce qui signifie la même chose, ne sont visibles> que lorsqu'ils sont en plus illuminés », ainsi que le soulignait Alexandre d'Aphrodise⁷⁸⁵. C'est grâce à la lumière du jour que se produit la vision. Elle est cause de la visibilité en acte des objets⁷⁸⁶. Elle est « la cause des couleurs, je veux dire celle de leur existence en acte et de la vision que nous en avons »⁷⁸⁷, affirme l'auteur. Sans la lumière, rien ne se voit en effet⁷⁸⁸. Sa « présence est <donc> requise pour que la vision se fasse »⁷⁸⁹, écrit Jean-Baptiste Brenet. Ni les couleurs ni les corps colorés ne sont présents à notre regard en l'absence de la lumière⁷⁹⁰. Un objet non éclairé échappe à notre perception visuelle⁷⁹¹. C'est la lumière qui fait passer les sensibles visibles, auxquels la vue est potentiellement liée, de la puissance à l'acte⁷⁹². Comme le dit

⁷⁸⁴ Cf. Averroès, *Cma in De an.*, § 72, p. 240 : « Lux enim est visibilis per se, color autem est visibilis mediante luce » ; *In De an.*, traduction par Alain de Libéra, p. 156 ; Cf. également à ce propos Alexandre d'Aphrodise, *In De an.*, traduction par Martin Bergeron et Richard Dufour, p. 135, qui souligne c'est dans la « la clarté <de la lumière> du jour » que les objets visibles sont vus.

⁷⁸⁵ Alexandre d'Aphrodise, *In De an.*, traduction par Martin Bergeron et Richard Dufour, p. 139.

⁷⁸⁶ En effet, cf. Averroès, *De beat. an.*, II, § 12, traduction par Marc Geoffroy et Carlos Steel, p. 226 : « La chose qui est appréhendée par la vue ne peut être vue que grâce à ce visible qui en est la cause, à [sic] savoir ». On retrouve un parallèle chez Fārābī, *Siyāsa*, p. 141 : « L'œil [...] est vue en puissance aussi longtemps qu'il ne demeure dans l'obscurité. La vue, en effet, est uniquement vue en puissance aussi longtemps qu'elle est dans l'obscurité. Or ce, ce qu'on entend par « obscurité », c'est le diaphane en puissance. Et ce qu'on attend par « diaphane », c'est le fait de recevoir la lumière par suite d'une exposition à une source lumineuse » ; *De an.*, II, 7, 428 b 1, traduction par Richard Bodéüs : « Il n'y a pas d'objet visible sans la lumière » ; cf. également : Aphrodise (Alexandre d'), *De an.*, p. 131 : « Si le milieu diaphane n'est pas illuminé, il n'est pas possible de voir » ; cf. Ġuwaynī, *Iršād*, XVIII, 1: Une chose n'est vue que « parce qu'elle est touchée par un rayon visuel ». En effet, explique J. de Tonquédec, *op. cit.*, p. 81 : La lumière exerce sur l'objet « une influence active sous laquelle celui-ci a acquis cet « état » [de visible en acte] ».

⁷⁸⁷ Averroès, *Kašf*, traduction par Abdelmajid el Ghannouchi, p. 168; cf. *De an.*, II, 418b4 ; Cf. Aubenque (Pierre), *art. cit.*, p. 374 : « La lumière [...] rend simultanément la couleur visible et l'œil voyant ».

⁷⁸⁸ Cf. Aristote, *De an.*, III, 3, 429a4, traduction par Richard Bodéüs, p. 221 : « On ne peut voir sans lumière ». cf. Fārābī, *al-'aql*, p. 42 : C'est « par la lumière qui lui est présente en acte, <que la vue> devient vision en acte et les couleurs deviennent vues en acte ».

⁷⁸⁹ Brenet (Jean-Baptiste), *Averroès, l'inquiétant*, *op. cit.*, p. 29.

⁷⁹⁰ Cf. Averroès, *Cma De an.*, § 67, p. 234 : « Impossible est ut visio sit sine luce ». En effet, comme l'explique Averroès, *De an. beat.*, § 13, traduction par Marc Geoffroy et Carlos Steel, p. 226 : « La lumière rend toutes les choses visibles en acte ».

⁷⁹¹ Cf. *Cma in De an.*, § 67, p. 234 : « Color non est visibilis nisi in luce ».

⁷⁹² Averroès, *al-ḥiss*, p. 18 : « Lux non est causa in inductione colorum ad visum, sed in esse eorum, manifestum est. »

Etienne Gilson, « pour qu'elle nous fasse voir, il faut qu'elle tombe sur des objets »⁷⁹³. La lumière est, comme tel, selon un commentaire de Jean-Baptiste Brenet, « la condition de manifestation <du visible> »⁷⁹⁴.

Pour que la vision se produise, il faut que les objets soient rendus visibles en acte par la lumière, mais il faut dans le même temps que la transparence du milieu intermédiaire qui sépare l'objet de l'œil soit effective. C'est encore la lumière qui est l'acte de cette transparence, en tant que telle⁷⁹⁵. Ce n'est pas suffisant que le milieu soit transparent. Si ce « milieu diaphane n'est pas illuminé, il n'est pas possible de voir »⁷⁹⁶, disait déjà Alexandre d'Aphrodise. La lumière rend visible en acte la couleur en rendant transparent en acte le milieu⁷⁹⁷. Sans la lumière, il n'y a pas actualisation de la transparence du milieu diaphane. Là où « se trouve aussi l'obscurité »⁷⁹⁸, la transparence demeure en puissance. Autrement, en l'absence de lumière, il n'y a pas de milieu diaphane en acte, mais seulement en puissance. Ce qui a fait dire à Averroès que *lux est perfectio diaphani*⁷⁹⁹. La perception des objets par la vue, ce en quoi consiste la vision, se produit par l'actualisation, grâce à la lumière, du « diaphane dans les corps transparents intermédiaires »⁸⁰⁰. Ce qui rend alors possible la transmission à l'œil des « affections de la couleur »⁸⁰¹. En effet, une fois cette transparence actualisée par la présence de la lumière, le milieu reçoit à la fois la lumière elle-même et la

⁷⁹³ Gilson (Étienne), *Le thomisme*, *op. cit.*, p. 179.

⁷⁹⁴ Brenet (Jean-Baptiste), « L'intellect agent, la lumière, l'hexis », *op. cit.*, p. 15.

⁷⁹⁵ Averroès, *Cme in De an.*, texte arabe établi par Alfred Ivry, p. 66 : « *al-ḍaw' buwa kamāl al-mišaff min ḡiha mā huwa mišaff* » ; traduction par Alfred Ivry, p. 67 : « Light is the perfection of the transparent qua transparent ». Voir Aristote, *De an.*, II, 7, 418b9-10, « Phôs de estin hê toutou energeia, tou diphanous hê diaphanes [Φῶς δέ ἐστιν ἡ τοῦτου ἐνέργεια, τοῦ διαφανοῦς ἢ διαφανέος] », traduction par Jules Tricot : « La lumière est l'acte de cette substance, du diaphane en tant que diaphane ».

⁷⁹⁶ Alexandre d'Aphrodise, *In De an.*, traduction Marin Bergeron et Richard Dufour, p. 131.

⁷⁹⁷ Cf. Averroès, *Cme in De an.*, texte arabe établi par Alfred Ivry, p. 66 : « *ṭabī'at al-lawn hiya hāḍihi al-ṭabī'a, a'nī annahu lā yurā illā bi ḥuḍūri al-mišaff wa-l ḍaw'* » ; traduction par Alfred Ivry, p. 67 : « This is the nature of color. That is, it is visible only in the presence of a transparent body and light ». cf. Alexandre d'Aphrodise, *In De an.*, traduction par Martin Bergeron et Richard Dufour, p. 42 : « La vue ne devient pas vision en acte seulement dans la mesure où la lumière et le diaphane lui sont présents en acte, mais aussi parce que, lorsque le diaphane lui advient en acte, les formes des choses visibles lui deviennent présentes si bien que, les formes des choses visibles devenant présentes à la vue, celle-ci devient vision en acte ».

⁷⁹⁸ Averroès, *De an.*, II, 7, 418b10-11, traduction de Richard Bodéüs, p. 168.

⁷⁹⁹ *Id.*, *Epit. Parv. nat.*, édition latine établie par Shields, p. 16.

⁸⁰⁰ Merker (Anne), *op. cit.*, p. 135.

⁸⁰¹ *Ibid.*, p. 134.

couleur qu'il communique à son tour à la vue. Autrement dit, comme le souligne Jean-Baptiste Brenet, la lumière est la réalisation de la vision en acte en tant que « état d'actualité d'un milieu qui rend possible la manifestation, la perception, d'un certain type d'objet : dans le cas de la vue, la couleur »⁸⁰².

b. L'analogie de l'intellect agent avec la lumière

Puisque selon l'opinion des philosophes, « il est commun à toutes les choses de la Nature d'avoir, quel que soit leur genre, une matière [...] et autre chose qui est cause et agent (et c'est ce en vertu de quoi est engendré tout ce qui appartient à ce genre) »⁸⁰³, Averroès pose que :

De même que la vue n'est mue par les couleurs que quand elles sont en acte, ce qui ne s'accomplit qu'en présence de la lumière, de même aussi les entités de l'imagination ne meuvent l'intellect matériel qu'une fois intelligibles (*intellekte*) en acte, ce qui ne s'accomplit pour elles que par quelque chose qui est intellect en acte.⁸⁰⁴

Ainsi, explique-t-il :

La raison (*intentio*) qui pousse à poser un intellect agent distinct de [l'intellect] matériel et des formes (*formis*) des choses perçues par l'intellect matériel est semblable à la raison pour laquelle la vue a besoin de lumière.⁸⁰⁵

En effet, comme pour la vue tantôt en puissance, tantôt en acte par rapport aux objets visibles, il faut qu'il existe pour notre faculté intellectuelle, tantôt en puissance, tantôt en acte par rapport aux intelligibles, un principe analogue à la lumière, tel que, lorsqu'il est présent dans notre intellect, les fasse « passer de la puissance à l'acte, à

⁸⁰² Brenet (Jean-Baptiste), « L'intellect agent, la lumière, l'*hexis* », *op. cit.*, p. 15.

⁸⁰³ Averroès, *Cma in De an.*, III, c. 17, traduction par Alain de Libera, p. 105.

⁸⁰⁴ *Ibid.*, III, c. 18, traduction par Alain de Libera, p. 108 ; cf. *De an.*, III, 5, 430a14-17.

⁸⁰⁵ Averroès, *Cma in Met.*, III, c. 18, traduction par Alain de Libera, p. 108 ; cf. *De an.*, III, 5, 430a14-17. Une distinction entre deux sortes de lumières, l'une sensible, relative à la perception visuelle, l'autre intelligible, relative à la perception intellectuelle, assumée par les théologiens de la cour qui parle, en utilisant d'autres formules, du « soleil extérieur » ou « soleil sensible » (cf. Ġazālī, *Miškāt*, p. 46), « pour l'œil externe » (*Ibid.*, p. 45), et « le soleil intérieur » (*Ibid.*, p. 46), « pour l'œil de l'intellect » (*Ibid.*, p. 45).

savoir l'intellect agent – comme c'est le cas des autres choses physiques »⁸⁰⁶ ou alors, selon les propos d'Alexandre d'Aphrodise, qui soit semblablement à la lumière, lorsque le milieu transparent l'est en acte, « la cause de la disposition de l'intellect matériel »⁸⁰⁷, lorsqu'il pense en acte les intelligibles après avoir été en puissance à leur égard. En effet, il en est du milieu transparent de la vision oculaire, comme de « notre intellect < qui > est connaissance en puissance des existants et non connaissance en acte »⁸⁰⁸. Partant, « n'étant que réception »⁸⁰⁹, le fait de penser en acte pour cet intellect possible, état dans lequel il ne se trouve pas toujours, est l'expression de la présence en elle de l'intellect agent, par, qui, cette action qui lui appartient substantiellement, est rendue possible à l'intellect passif qui n'a pas la puissance par elle-même, en dehors de cette union, de penser par soi, même si elle en est capable. Ainsi, ce qu'il faut comprendre par là avec les philosophes, au sujet de l'intellect passif, c'est le fait pour lui de penser en « acte [...] ne se confond pas avec sa substance < qui est d'être intellect en puissance >. L'action qu'il produit, c'est une substance, qui est < substance > d'autre chose que lui, non de lui »⁸¹⁰, à savoir l'intellect agent par la forme duquel il pense. Par analogie avec le milieu, cet « intellect en puissance est comme le lieu, non comme la matière de cet intellect < agent > »⁸¹¹.

Il s'ensuit que, comme la lumière est la forme du diaphane, en tant que diaphane, de la même manière l'intellect agent, qui lui est analogue, est la forme de notre intellect, dont l'activité « ne s'exerce que par intermittence »⁸¹², quand il pense en acte les formes, « en abstrayant l'intelligible du matériel et du sensible »⁸¹³. En effet, écrit Averroès, « ce par quoi quelque chose effectue son action est sa forme »⁸¹⁴. Et puisque « nous effectuons par l'intellect agent notre (*nostram*) action propre, il faut nécessairement que l'intellect agent soit pour nous forme (*forma nobis*) »⁸¹⁵, de la même manière qu'il faut que la lumière soit la forme du diaphane pour qu'il exerce

⁸⁰⁶ Badawi ('Abdurrahman), *Averroès (Ibn Rushd), op. cit.*, p. 105.

⁸⁰⁷ Alexandre d'Aphrodise, *In De an.*, p. 210-211.

⁸⁰⁸ Averroès, *Destructio*, VI, 345, traduction de Taïeb Meriane, p. 320.

⁸⁰⁹ Benmakhlouf (Ali), *Le vocabulaire d'Averroès*, p. 129 (Voir directement dans la brochure).

⁸¹⁰ Averroès, *Cma in Met.*, Livre lam-lambda, c. 17, traduction par Aubert Martin, p. 126.

⁸¹¹ *Ibid.*, c. 17, p. 126.

⁸¹² Moreau (Joseph), *Aristote et son école*, Paris, Puf, 1996, p. 189.

⁸¹³ Gilson (Etienne), *Le thomisme, op. cit.*, p. 164.

⁸¹⁴ Averroès, *Cma in De an.*, III, c. 36, traduction par Alain de Libera, p. 167.

⁸¹⁵ *Ibid.*

son action propre qui est de recevoir et de transmettre à la fois la lumière elle-même et la couleur, dans la mesure où elle est rendue transparente en acte par la lumière.

Nous pensons les intelligibles en acte, après avoir été en puissance à leur égard, lorsque que l'intellect agent s'unit à l'intellect qui en nous, devenant cause formelle de la perception qu'il a par cette union des intelligibles séparés, du fait de l'appropriation par notre intellect de « l'acte qui [...] constitue substantiellement [l'intellect agent] »⁸¹⁶ ; à savoir penser ; de la même manière, que les couleurs nous sont visibles par la présence de la lumière dans le milieu diaphane. De même que nous ne voyons qu'en présence de la lumière, de même, c'est « quand brille la lumière de la sagesse, <que> l'intellect voit en acte après n'avoir été qu'en puissance de voir »⁸¹⁷, disait Ġazālī, à l'égard duquel les philosophes sont sur ce point sans irrécusable. Comme le milieu transparent, qui est destiné à recevoir et à transmettre la lumière, l'intellect matériel possède l'être selon le mode passif, de telle sorte que rien n'est pensé en acte par cet intellect possible par une action qui lui serait propre, mais par l'intellect agent, de la même manière que la vision en acte. C'est par l'intellect agent qu'il pense, car le fait d'intelliger les choses en acte n'est pas propre à l'intellect possible. Il l'est plutôt pour l'intellect agent à qui l'acte de penser appartient « substantiellement »⁸¹⁸, comme le dit Roger Arnaldez. Ainsi, connaître en acte pour notre intellect qui est en puissance de recevoir les intelligibles est le fait « de la présence en nous de l'intellect agent »⁸¹⁹. « Son acte, <celui de l'intellect possible en tant qu'il pense > [...] n'est pas lui »⁸²⁰, pour dire que cet acte de penser « n'est pas sa substance », mais celui de l'intellect agent à qui penser appartient « substantiellement »⁸²¹. Cela, de la même manière que la vision en acte se produit lorsque la lumière est présente dans le milieu transparent. C'est par l'intellect agent que nous pensons, de même que c'est par l'acte de lumière que l'œil voit.

La lumière ne crée pas les couleurs que l'œil est en puissance de recevoir. Elle les rend tout simplement visibles en acte. Ainsi en est-il de l'intellect agent vis-à-vis

⁸¹⁶ Arnaldez (Roger), « Ibn Ruṣḥd », *op. cit.*, p. 943.

⁸¹⁷ Ġazālī, *Miškāt*, traduction par Roger Deladrière, p. 45.

⁸¹⁸ *Ibid.*

⁸¹⁹ *Ibid.*

⁸²⁰ *Ibid.*

⁸²¹ *Ibid.*

des intelligibles que l'intellect possible est en puissance de recevoir en acte. Si l'intellect matériel peut intelliger les intelligibles, de la même manière que la vue reçoit les visibles, c'est parce que l'intellect agent est appréhendable par cet intellect, de la même manière que l'œil voit par la lumière parce que la lumière est elle-même visible. Partant, pour qu'il y ait intellection, « [l'intellect] doit être davantage intelligible que ce qui est intelligible par lui ; de même que, si les couleurs sont visibles par le biais de la lumière du soleil, cette lumière doit sans doute être davantage visible que ce qui est visible grâce à elle »⁸²². Comme la lumière confère aux visibles en puissance la visibilité en acte, de la même manière l'intellect agent confère aux intelligibles en puissance dans la matière l'intelligibilité en acte, en les transformant « en objets de pensée »⁸²³ par dépouillement de la matière. Ainsi, « de même que la lumière fait passer l'objet coloré de la puissance à l'acte et lui permet de d'agir sur l'organe visuel, de même l'intellect actif fait passer de la puissance à l'acte les formes intelligibles [...] et leur permet d'agir sur l'intellect passif »⁸²⁴. L'intellect agent agit, par sa forme, sur l'intellect matériel, comme la lumière agit sur le milieu et la vue pour que l'œil reçoive en acte les sensibles⁸²⁵. Ainsi, de même que le milieu, est tantôt transparent en puissance, tantôt transparent en acte, selon que la lumière se trouve ou non en lui, « l'âme humaine n'est un principe intellectif que par participation »⁸²⁶ par l'union avec l'intellect agent, qui est « une sorte de lumière intelligible »⁸²⁷. C'est cette « intelligence agente <qui> produit l'actualité de l'intellect humain »⁸²⁸, étant pour cet intellect possible la cause formelle de l'intellection en acte des intelligibles à l'égard desquels il est seulement en puissance. Si notre intelligence peut donc intelliger par l'intellect agent, qui est chez Averroès, selon Joseph Moreau, une sorte d'« illumination transcendante »⁸²⁹, c'est par cette dépendance de cette dernière à la lumière divine.

⁸²² Averroès, *De beat. an.*, I, 32, traduction par Marc Geoffroy et Carlos Steel, p. 216.

⁸²³ Geoffroy (Marc), *Faṣl*, p. 209, note 154.

⁸²⁴ Werner (Charles), *op. cit.*, p. 137.

⁸²⁵ Un rapprochement de ce que les philosophes péripaticiens appelle « intellect agent » avec la « lumière » que ne conteste point les théologiens dans la mesure où, ils entendent par lumière « ce par quoi les choses se révèlent », cf. Ġazālī, *Miškāt*, traduction par Roger Deladrière, p. 55.

⁸²⁶ Gilson (Étienne), *op. cit.*, p. 165.

⁸²⁷ Werner (Charles), *op. cit.*, p. 137.

⁸²⁸ Urvoy (Dominique), *Histoire de la pensée arabe et islamique*, *op. cit.*, p. 481.

⁸²⁹ Moreau (Joseph), *Aristote et son école*, *op. cit.*, p. 188.

Par ailleurs, de même que le sensible propre qui meut la vue, à savoir la couleur, ne la meut que quand, par la lumière, elle devient visible en acte après l'avoir été en puissance, les intelligibles ne meuvent l'intelligible matériel que quand ils deviennent, par l'intellect agent, intelligibles en acte après l'avoir été en puissance⁸³⁰. Cette puissance active de l'âme qui rend « les <formes> intelligibles en acte <en les retirant de la matière>, alors qu'elles étaient auparavant en puissance »⁸³¹ est, sous ce rapport, analogue à la lumière, qui est cause de l'« existence en acte <des couleurs> », dit Averroès⁸³². Ainsi, la lumière actualise les visibles en puissance, comme l'intellect agent actualise les intelligibles en puissance, en nous rendant capable, par son union à notre intellect de les dépouiller de la matière qui les enveloppe pour les penser en acte. C'est cette « jonction qui est la cause de l'intellection »⁸³³, comme la présence de la lumière dans le milieu est cause de la vision.

En somme, par analogie avec la perception visuelle, la lumière, cause de la perception en acte des objets que nous percevons par la vue grâce à elle, correspond à l'intellect agent, qui fait être en acte les intelligibles que reçoit l'intellect matériel par sa vertu illuminatrice. Ainsi, « le rapport de l'intellect agent à cet intellect <matériel récepteur> est [comme] le rapport de la lumière au diaphane [...]. De même <en effet> que la lumière fait passer la couleur de la puissance à l'acte pour qu'elle puisse mettre en mouvement le diaphane, de même l'intellect fait passer à l'acte les « intentions » intelligibles (*intellectas*) en puissance pour que l'intellect matériel les reçoive »⁸³⁴. Cet « intellect agent se rapporte <aussi sous un tout autre mode> à [...] <l'intellect matériel> comme la lumière au diaphane »⁸³⁵, dit Averroès, dans la mesure où « l'intellect matériel est parfait par [l'intellect] agent et pense l'intellect agent »⁸³⁶, de la même manière que la transparence du milieu est réalisée par la lumière qu'elle reçoit et par laquelle elle laisse saisir par cette transparence les objets visibles. Ainsi, l'intellection est l'acte de l'intellect agent, de la même manière que la vision est l'acte de la lumière.

⁸³⁰ Averroès, *Cma in De an.*, III, c. 5, traduction par Alain de Libera, p. 70.

⁸³¹ *Ibid.*, III, c. 4, p. 55.

⁸³² *Id.*, *Kašf*, traduction par Abdelmajid el Ghannouchi, p. 168.

⁸³³ Averroès, *Cma in De an.*, III, c. 36, traduction Alain de Libera, p. 168.

⁸³⁴ *Ibid.*, III, c. 5, p. 79-80.

⁸³⁵ *Ibid.*, III, c. 20, p. 118.

⁸³⁶ *Ibid.*, III, c. 20, p. 119.

4. Une direction déterminée

Cette condition n'apparaît pas chez Aristote. On la retrouve cependant mentionnée chez Alexandre d'Aphrodise qui cite, parmi les conditions requises pour que se produise, « la position de l'objet sensible »⁸³⁷ par rapport à l'observateur⁸³⁸. Averroès l'évoque parce qu'elle fait partie des points de divergences entre les théologiens. « La perception visuelle (*idrāk al-baṣar*) ne peut s'exercer [...] qu'à condition (*ṣarṭah*) que l'objet visible (*al-mar'ī*) se trouve en une certaine direction (*fī ḡiha*), non pas en n'importe laquelle, mais en une direction déterminée et précise (*ḡiha mā maḥsusa*) », écrit Averroès.⁸³⁹ Ainsi, pour être perçu, « tout visible doit en quelque sorte se trouver en une certaine direction par rapport à l'observateur »⁸⁴⁰. La question est la suivante : quelle est cette direction déterminée en dehors de laquelle l'objet potentiellement visible ne peut être vu en acte ? On sait en effet par l'expérience que personne ne voit ce qui se trouve dans son dos. Pour être visible, l'objet doit donc nécessairement se trouver face (*muqābil*) au sujet, c'est-à-dire en vis-à-vis. Ainsi, à moins d'avoir le regard tourné vers l'objet, l'observateur ne peut l'apercevoir. Il ne peut appréhender par le regard que ce qui est face à lui. Tout ce qui se trouve dans une position autre est soustrait à sa vue. En somme, l'objet vu, c'est l'objet qui « nous regarde »⁸⁴¹. La question de la distance, qui est une catégorie spatiale, ne se pose pas pour l'intellect qui est une faculté dans la matière.

II. De la possibilité de voir Dieu

Dans son commentaire à la *Métaphysique* d'Aristote, Averroès écrit :

L'acquisition parfaite de la science de la chose, je veux dire de la science démonstrative, < veut > que l'on commence par connaître les discours contradictoires à propos de cette chose, pour ensuite connaître leur solution grâce à la démonstration qui convient à cette

⁸³⁷ Averroès, *In De an.*, p. 131. (À vérifier)

⁸³⁸ Cf. Averroès, *Cme in De an.*, texte arabe établi par ????, p. 65 : « *al-ma'rī innamā yakunu mar'ī bi-l idāfa ilā al-rā'ī* » ; traduction par ??? : « The visible is such only in relation to viewer. »

⁸³⁹ Averroès, *Kašf*, IV, 74, traduction par Abdelmajid el Ghannouchi, p. 182.

⁸⁴⁰ *Ibid.*, IV, 73, p. 181.

⁸⁴¹ Vasiliu (Anca), *Du Diaphane*, *op. cit.*, p. 20.

chose. Et telle est l'habitude d'Aristote pour toutes les sciences, je veux dire pour toutes les questions obscures que ces sciences comportent.⁸⁴²

C'est la méthode suivie dans le *Kašf* pour établir la vérité sur le dogme de la vision de Dieu. Averroès commence par exposer la position défendue par chaque école. Il en relève ensuite les limites et les contradictions internes. Pour terminer, il tranche le débat en donnant solution. C'est ce que fait également le juge musulman. Il se prononce après avoir recueilli les témoignages des partis en conflit. Ce qui fait dire à El shakankiri que « la démarche d'Ibn Rušd n'a rien de commun avec celle du pur exégète, en ce qu'il ne vise pas qu'à l'exploitation du texte »⁸⁴³. Il « le confronte à d'autres normes, à d'autres thèses, à d'autres arguments pour trouver la solution la plus adéquate »⁸⁴⁴. Ainsi, d'un point de vue méthodologique, souligne Alain de Libera, Averroès, à la fois « philosophe et théologien, [...] ne laisse pas d'être cadi »⁸⁴⁵. C'est le même constat que fait Louis Gardet, Averroès en soulignant qu'Averroès « en harmonie son double labeur de *faylasūf* et de docteur en *'ilm al-fiqh* »⁸⁴⁶. C'est comme tel qu'il se présente d'ailleurs en introduisant le *Kašf*. Une stratégie qui vise à donner à son message toutes les chances d'être reçues dans une « société <qui> ignore le statut du philosophe »⁸⁴⁷. Une stratégie qui vise à donner à son message toutes les chances d'être reçues dans une « société <qui> ignore le statut du philosophe »⁸⁴⁸, puisqu'on apprend par Ġazālī qu'à cette époque « les juristes et les théologiens sont les seuls savants reconnus par la communauté »⁸⁴⁹. Dans le monde musulman où il vit, « les juristes et les théologiens sont les seuls savants reconnus par la communauté »⁸⁵⁰, tient-on de Ġazālī.

A. Exposé des différentes opinions des écoles sur la question

⁸⁴² Averroès, *Coma in Met.*, Livre Bêta (Bā'), c. 1, traduction par Laurence Bauloye, p. 187.

⁸⁴³ El Shakankiri, « Loi divine, loi humaine et droit dans l'histoire juridique de l'islam », in *Revue internationale de droit comparé*, 33, 3 (1981), 767-786, p. 785.

⁸⁴⁴ *Ibid.*

⁸⁴⁵ De Libera (Alain), « Pour Averroès », *op. cit.*, p. 51.

⁸⁴⁶ Gardet (Louis), « La falsafa », in *Panorama de la pensée islamique*, *op. cit.*, 97-119, p. 114.

⁸⁴⁷ Urvoy (Dominique), *Histoire de la pensée arabe et islamique*, *op. cit.*, p. 476.

⁸⁴⁸ *Ibid.*, p. 476.

⁸⁴⁹ Ġazālī, *al-'Ilm*, traduction par Jean Gouraud, p. 77.

⁸⁵⁰ *Ibid.*

Comme signalé en introduction, les théologiens ont des avis partagés sur le sujet. Deux camps s'affrontent. Celui que forment d'une part les Ḥanbalites et les Aṣ'arītes qui soutiennent que Dieu sera vu dans l'au-delà la doctrine de la vision oculaire de Dieu dans l'au-delà et celui constitué d'autre part par les Mu'tazilites, qui nient radicalement toute possibilité de voir Dieu, tant en ce monde que dans l'au-delà. C'est la position que défendaient également les ḡahmites et les naḡḡārites⁸⁵¹ qu'Averroès ne mentionne pas cependant dans le *Kaṣf*. Averroès ne se revendique d'aucune de ces trois écoles qui occupent le devant de la scène, parmi les plus représentatives de son époque.

Pour la présentation des positions défendues par les trois écoles auxquelles Averroès s'intéresse dans le *Kaṣf*, nous suivrons l'ordre chronologique de leur apparition. Aussi présenterons-nous à tour de rôle : l'opinion des Ḥašwiyya⁸⁵², du groupe des Ḥanbalites. C'est la plus ancienne des trois écoles⁸⁵³. Ils « occupent le devant de la scène au point de vue orthodoxe »⁸⁵⁴. Le terme Ḥašwiyya utilisé dans l'islam médiéval pour désigner faisait spécifiquement référence à la minorité de ceux qui, au sein de ce groupe des Ḥanbalites, professaient « le corporéisme et

⁸⁵¹ Gardet (Louis) et Anawati (Georges), *op. cit.*, p. 58.

⁸⁵² D'après Roger Arnaldez, *Averroès. Un rationaliste en islam*, Paris, Balland, 1998, p. 122, il s'agit de l'expression utilisée pour désigner les « matérialistes ». Sur l'école et son fondateur, lire : Laoust (Henri), « Aḥmad ibn Ḥanbal », in *EP*, 1, 280-286 ; *Id.*, « Ḥanabila », in *EP*, 3, 161-166 ; Makdisi (Georges), *L'islam hanbalisant*, Paris, Geuthner, 1983.

⁸⁵³ L'école voit le jour au IX^e siècle à Bagdad, sous les abbassides. En 1017, le calife al-Qādir proclame le hanbalisme doctrine d'Etat. L'école l'a toujours emporté en nombre d'adeptes sur ses rivales. Cela, parce qu'elle pratique une exégèse littérale du Coran (*tafsīr*) adaptée aux simples d'esprit, lesquels constituent le plus grand nombre des croyants. Aussi, note Mohammed Arkoun, *Essais sur la pensée islamique*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1984³, p. 28, « socialement, le mouvement hanbalite a [-t-il] toujours joui du soutien actif des masses populaires »

⁸⁵⁴ Gardet (Louis) et Anawati (Georges), *op. cit.*, p. 54.

l'assimilationnisme »⁸⁵⁵. Nous exposerons ensuite la position des Mu'tazilites⁸⁵⁶ qui sont apparus, suivant l'ordre chronologique, après des Ḥanbalites. Contrairement aux premiers, ce sont des spéculatifs. Leur école est de « tendance rationnelle »⁸⁵⁷, tandis que celle des ḥanbalites est de « tendance littéraliste »⁸⁵⁸. En dernier lieu, nous évoquerons le point de vue des des Aš'arītes⁸⁵⁹. Cette dernière école, « dont la doctrine [...] deviendra celle [...] de l'Islām orthodoxe »⁸⁶⁰, intéresse Averroès à un titre particulier, à en juger par la longueur de la section qui lui est consacrée sur la question dans le *Kašf*.

1. La doctrine ḥanbalite de la vision oculaire de Dieu dans l'au-delà

⁸⁵⁵ Geoffroy (Marc), *Faṣl*, p. 183, note 21.

⁸⁵⁶ D'après Mohammad Ali Amir-Moezzi et Sabine Schmidtke, « Rationalisme et théologie dans le monde musulman médiéval », *op. cit.*, p. 614 : « Les origines du mu'tazilisme remontent au 8^e siècle de l'ère commune et la période classique de son développement s'étend de la seconde moitié du 9^e siècle jusqu'au milieu du 11^e siècle. Devenu un moment doctrine d'État comme théologie « officielle » du califat abbasside au 9^e siècle, il se divisa au tournant du 10^e siècle en deux principales Écoles, celle de Bagdad et celle de Baṣra (Bassorah). Ses figures dominantes furent Abū 'Alī al-Jubbā'ī (m. 916) et son fils Abū Ḥāshim (m. 933) ». Sur l'école mu'tazilite, se référer aux travaux de : Urvoy (Dominique), « L'apparition du Mu'tazilisme », in *Histoire de la pensée arabe et islamique*, Paris, Seuil, 2006, p. 174-191 ; Gimaret (Daniel), « Mu'tazila », in *EP*, 7, 785-795 ; Arnaldez (Roger), « Mu'tazilisme », in *ET*, 7, 5491-5497 ; Ess (Joseh van), « Une lecture à rebours de l'histoire du mu'tazilisme », in *REI*, 1978-1979 ; Nader (Albert), *Le système philosophique des Mu'tazila (Premiers penseurs de l'islam)*, Beyrouth, Dar El-Machreq, 1956

⁸⁵⁷ Gardet (Louis) et Anawati (Georges), *op. cit.*, p. 30.

⁸⁵⁸ *Ibid.*

⁸⁵⁹ L'école est fondée au début du Xe siècle par Abū l-Ḥasan al-As'arī (m. 935), disciple transfuge du mu'tazilite Abū 'Alī al-Jubbā'ī. D'après Mohammad Ali Amir-Moezzi et Sabine Schmidtke, *op. cit.*, p. 617 : « Vers la fin du 10^e siècle, l'asharisme s'était déjà établi comme une des principales écoles théologiques dans les régions centrales des terres d'islam, surtout grâce à l'éminent théologien et juge mālikite Abū Bakr al-Bāqillānī (m. 1013) qui jouissait de la protection du vizir shi'ite bouyide al-Ṣaḥīb b. 'Abbād. [...] L'ash'arisme atteignit son apogée durant la première période seldjoukide sous le patronat du puissant vizir iranien Nizām al-Mulk (m. 1099) et devint la doctrine fondamentale du réseau des universités théologiques Nizāmiyya ». Sur l'école aš'arite, voir : Badawi (Abdhurraman), « Les ash'arites. Abū al-Hasan al-Ash'ari », in *Histoire de la philosophie en Islam*, 263-301 ; Makdisi (Georges), *Ash'arī and the Ash'arites in Islamic religious history*, in *SI*, XVII (1962), p. 37-80. Sur la place prédominante de ces trois écoles au sein paysage religieux médiéval en islām, voir : Laoust (Henri), *Les Schismes dans l'Islam*, Paris, Payot, 1965.

⁸⁶⁰ Gardet (Louis) et Anawati (Georges), *op. cit.*, p. 52.

D'après le commentaire littéral des Ḥanbalites, hostiles à « la théologie spéculative »⁸⁶¹, la vision (*ru'ya*) dont parle *Le Coran* LXXV, 23-25 est celle du regard des yeux (*nāẓar al-'aynayn*). Pour ces littéralistes, « Dieu a un corps »⁸⁶², en raison de quoi nous pouvons le percevoir par nos sens, comme nous percevons les autres étants corporels. S'ils affirment la visibilité de Dieu, c'est parce qu'ils sont convaincus, en référence aux conditions de la vision, que « Dieu a une étendue et qu'Il a une direction qui Lui est propre, celle du haut »⁸⁶³, écrit Ḡuwaynī. Les arguments qu'ils avancent sont deux sortes. Les uns sont fondés sur l'Écriture et la Tradition, les autres tirés de l'expérience et du raisonnement.

a. Les preuves scripturaires et traditionnelles

Pour prouver la corporéité de Dieu, les Ḥanbalites partent des versets anthropomorphiques pris littéralement. Il est en effet indéniable, dit Ibn Rušd, que « la loi révélée attribuée à Dieu dans plus d'un verset, un visage (*al-waġh*)⁸⁶⁴ et des mains (*al-yadayn*)⁸⁶⁵ »⁸⁶⁶. Ce sont ces passages de l'Écriture, souligne le philosophe arabe, qui ont conduit de nombreux musulmans, se comptant parmi ce que l'on qualifie de corporéistes (*muġassima*), « à croire que la corporéité est un de ces attributs »⁸⁶⁷. Ibn Ḥanbal, fondateur éponyme de l'école hanbalite, soutenait en effet qu'il fallait croire que « Dieu est comme Il s'est décrit Lui-même »⁸⁶⁸ dans le *Coran*. En suivant ce conseil, on était nécessairement conduit à reconnaître qu'il y a dans le *Coran*, pris dans son sens obvie, l'attribution clairement signifiée d'une forme humaine à Dieu. Cette clarté est telle qu'Averroès lui-même déclare :

⁸⁶¹ Laoust (Henry), « Ḥanabīla », *EF*, 3, p. 161.

⁸⁶² Averroès, *Kašf*, IV, 60, traduction par Abdelmajid el Ghannouchi, p. 162.

⁸⁶³ Ḡuwaynī, *al-iršād*, V, 5, traduction par Jean-Dominique Luciani, p. 54.

⁸⁶⁴ Cf. *Le Coran* II, 115 ; 13, 22 ; XVIII, 28 ; XXX, 38-39 ; LV, 27.

⁸⁶⁵ Cf. *Le Coran* III, 73 ; V, 64 ; XXXVIII, 75 ; XLVIII, 10 ; LVII, 29.

⁸⁶⁶ Averroès, *Kašf*, IV, 60, traduction par Abdelmajid el Ghannouchi, p. 162 (۱۳۸). Sur la question de l'anthropomorphisme dans le *Coran*, nous renvoyons aux travaux de : Gimaret (Daniel), « Deux dits de Muhammad (Mahomet) sur les « jambes » de Dieu », in *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, 140-1 (1996), p. 9-18 (Disponible en ligne : [http : //www.persee.fr](http://www.persee.fr))

⁸⁶⁷ Averroès, *Kašf*, IV, 60, traduction par Abdelmajid el Ghannouchi, p. 162.

⁸⁶⁸ Ibn Ḥanbal cité par Dominique et Jeannine Sourdel, *La civilisation de l'islam classique*, op. cit., p. 173.

Si l'on voulait savoir notre avis sur la corporéité (*ġismiyya*) en nous demandant si la Loi révélée l'avait écartée du créateur ou si elle avait gardé le silence (*maskūt*) à son sujet, nous dirions que la Loi islamique, bien que ne l'ait pas mentionnée explicitement, semble pourtant l'affirmer du créateur plutôt que de l'en écarter.⁸⁶⁹

Mais au-delà de la manière dont Dieu est décrit dans le *Coran*, et en référence à la théorie rušdienne de la répartition des hommes selon leurs capacités intellectuelles innées, il faut surtout comprendre ce littéralisme dont la conséquence est d'assimiler Dieu aux substances corporelles, comme relevant du naturel propre de ces hanbalites dont les membres appartiennent majoritairement au « bas peuple »⁸⁷⁰ plutôt qu'à l'élite intellectuelle. En effet, comme cela a été établi dans le chapitre précédent avec les philosophes, notamment Platon, ces hommes du commun considèrent les choses « selon le point de vue immédiat (*bādi' al-ra'ī*) »⁸⁷¹, pour reprendre une expression d'Averroès dans le *Tahāfut al-tahāfut*. C'est ce qui explique qu'ils soient portés à attribuer une existence réelle à ces qualités sensibles prédiqués de Dieu dans le *Coran*. Ils sont qualifiés pour cela d'affirmateurs des attributs divins (*ašāb al-ṣifāt*). Il faut de reconnaître, selon eux, en se fondant sur l'Écriture, que Dieu est un être sensible qu'on peut atteindre par le regard. Passons au second argument fondé sur l'expérience sensible.

b. Les arguments tirés de l'expérience et du raisonnement

Le procédé utilisé ici par les Ḥanbalites, selon une habitude propre aux théologiens, est celui de la « généralisation du jugement »⁸⁷². Ils partent du fait que dans le monde visible, dont nous avons une connaissance immédiate, il n'y pas d'être dont l'existence soit appréhendée en dehors de la matière⁸⁷³, pour conclure qu'il n'y a pas d'existence en acte (*wuġūd bi-l-fi'l*) en dehors d'elle. En effet, dans le monde sensible où tous les étants sont des êtres composés de matière et de forme, exister ne se dit pas de plusieurs manières, mais de façon univoque de tous les existants, Dieu étant le Premier. Cet attribut corporel qui est commun à tous les étants du monde

⁸⁶⁹ Averroès, *Kašf*, IV, 60, traduction par Abdelmajid el Ghannouchi, p. 162.

⁸⁷⁰ Ğuwaynī, *al-iršād*, IX, 1, traduction par Jean-Dominique Luciani, p. 129.

⁸⁷¹ Averroès, *Destructio*, IX, 402, traduction Taïeb Meriane, p. 362.

⁸⁷² *Ibid.*, III, 223, p. 233.

⁸⁷³ *Id.*, *Kašf*, I, 34, traduction par Abdelmajid el Ghannouchi, p. 116.

visible en tant qu'ils sont existants, ne peut lui être dénié. On a affaire ici, selon la méthode traditionnelle de raisonnement employé par les juristes et les théologiens musulmans, à « une interprétation analogique du monde invisible par le monde visible »⁸⁷⁴. Les Ḥanbalites font en effet partie de ceux qui pensent que ces « deux existences, appartiennent au même genre »⁸⁷⁵.

Une chose est indéniable, c'est que « le corps [...] < qui > est le genre le plus universel des choses sensibles »⁸⁷⁶, ainsi que le souligne Averroès dans son Grand commentaire sur la *Métaphysique* d'Aristote, est aussi la seule manière d'exister que connaisse les hommes du commun, majoritaires au sein du groupe des Ḥanbalites. Aussi attribue-t-il tout naturellement à « Dieu [...] un corps < qu'ils précisent toutefois être > différent des autres corps »⁸⁷⁷. Dieu est un « corps éternel »⁸⁷⁸, tandis que les autres corps qui sont causés par lui, et donc, qui avant d'être n'existaient pas, sont des corps innovés, par différence et par opposition avec Dieu, considéré comme le « Premier Éternel »⁸⁷⁹. Ainsi, entre Dieu et les autres corps, il n'y a pas une différence de genre quant à la forme de l'existence, mais plutôt, ce que Averroès qualifie de « postériorité essentiellement temporelle »⁸⁸⁰ du causé par rapport à l'Agent. Mais cette attribution de la corporéité à Dieu est affirmée en niant, tout au moins pour Dieu, « l'advenir du corps »⁸⁸¹ pourtant reconnues aux substances corporelles causées qui sont dans le monde.

L'existence d'un être est réelle pour autant qu'elle est corporelle (*ġismī*), et donc, appréhendable par les sens. Une existence se constate. Elle est de l'ordre du sensible (*maḥsūs*). Ainsi, il faut affirmer la corporéité de Dieu (*ġismiyya*) en même temps qu'on pose son existence. On ne peut douter de cet attribut, pas plus qu'on ne peut douter de l'existence du Premier. Exister, c'est posséder un corps.

2. La négation radicale de la vision oculaire de Dieu par les Mu'tazilites

⁸⁷⁴ *Ibid.*, I, 35, p. 118.

⁸⁷⁵ *Id.*, *Destructio*, III, 223, traduction Taïeb Meriane, p. 251.

⁸⁷⁶ Averroès, *Cma in De an.*, III, c. 37, traduction par Alain de Libera, p. ???.

⁸⁷⁷ *Id.*, *Kašf*, IV, 60, traduction par Abdelmajid el Ghannouchi, p. 162.

⁸⁷⁸ *Id.*, *Destructio*, I, 62, traduction par Taïeb Meriane, p. 124.

⁸⁷⁹ *Id.*, *Destructio*, I, 62, traduction par Taïeb Meriane, p. 124.

⁸⁸⁰ Averroès, *Destructio*, I, 68, traduction par Taïeb Meriane, p. 129.

⁸⁸¹ *Ibid.*, VI, 331, p. 311.

Selon eux, rapporte Ğuwaynī, « il est impossible de voir Dieu avec les sens, et il est impossible de le voir sans les sens⁸⁸² »⁸⁸³. C'est ce que soutenait Abū Hašim al-Ğubbā'ī et ses disciples, qui niaient « la perception < de Dieu > dans le monde visible comme dans le monde invisible »⁸⁸⁴. Mūsā al-Murdār⁸⁸⁵, un des fondateurs de l'école mu'tazilite de Bagdad, affirmait que « quiconque soutient que Dieu pourra être vu, de n'importe quelle façon qu'il le dise, est anthropomorphiste et par conséquent un infidèle ». Averroès rapporte dans le *Kašf* que cette opinion commune à tous les Mu'tazilites est fondée sur *Le Coran* VI, 103⁸⁸⁶, que confirme, d'après eux, un ḥadīth attribué au Prophète. D'après ce ḥadīth, cité par Aḥmad ibn Ḥabīṭ⁸⁸⁷ et al-Faḍl⁸⁸⁸, deux disciples du mu'tazilite Abū Ishāq al-Nazzām de Bassora, « on ne verra jamais Dieu »⁸⁸⁹. Les Mu'tazilites opposent aux Ḥanbalites des arguments de même poids que ceux qu'ils ont avancés pour justifier la vision oculaire de Dieu dans l'au-delà. Ces preuves sont tirées d'une part du *Coran* et de la Tradition et d'autre part du raisonnement déductif. Elles visent toutes à prouver qu'« on ne peut pas voir Dieu par la vue »⁸⁹⁰. Leur stratégie argumentative consiste à « écarter de Dieu la corporéité »⁸⁹¹, qui est la nature commune aux objets visibles du monde sensible. Les Mu'tazilites partent du principe que « la vue ne porte que sur les couleurs et les formes, à savoir ce qui est matériel »⁸⁹², dit Al-Aš'arī, disciple transfuge du mu'tazilite al-Ğubbā'ī, dans les *Maqālāt*. Aussi, ajoute al-Aš'arī, leurs docteurs professent-ils tous

⁸⁸² En effet, d'après les Mu'tazilites, rapporte Ğuwaynī, *al-iršād*, XVIII, 1, traduction Jean-Dominique Luciano, p. 172, la vision « exige une conformation particulière ». Par cette expression, les Mu'tazilites entendent l'absence chez le sujet d'« un obstacle qui s'oppose à la perception », cf. *Ibid.*, XVIII, 4, p. 178. Au nombre de ces empêchements que l'on peut retrouver dans le sujet, il y a la cécité, qu'ils définissent comme « un défaut de l'organe visuel », cf. *Ibid.*, XVIII, 5, p. 179.

⁸⁸³ Ğuwaynī, *al-iršād*, XVII, 5, traduction par Jean-Dominique Luciani, p. 179.

⁸⁸⁴ *Ibid.*, XVII, 1, p. 171-172.

⁸⁸⁵ Notice biographique, suivie de quelques travaux sur lui.

⁸⁸⁶ « *Lā tudrikuhu l-absāru* », traduction par Abdelmajid el Gannouchi dans le *Kašf*, p. 180 : « Les regards ne sauraient l'atteindre ».

⁸⁸⁷ Notice biographique si possible.

⁸⁸⁸ Notice biographique si possible.

⁸⁸⁹ Cité par Albert Nader, *op. cit.*, p. 117.

⁸⁹⁰ Badawi ('Abdurrahmān), *Histoire de la philosophie en islam, tome 1. Les philosophes théologiens, op. cit.*, p. 23.

⁸⁹¹ Averroès, *Kašf*, IV, 73, traduction par Abdelmajid el Ghannouchi, p. 181.

⁸⁹² Al-Aš'arī, *Maqālāt*, référence à prendre chez Nader, p. 157, traduction d'André Nader; cf. également Al-Šahrastāni, *Al-milal*, tome 1, référence à prendre chez Nader, p. 82, 83; *Nihāyat al Iqdām*, référence à prendre chez Nader, p. 356.

unanimement que Dieu « n'est ni corps, ni personne, ni forme, ni chair, ni sang, ni substance, ni accident »⁸⁹³. Nous savons par les travaux d'André Nader que cette critique est principalement orientée contre le maître ḥanbalite Hishām ibn al-Ḥakam⁸⁹⁴ et ses partisans⁸⁹⁵.

a. Critique dogmatique de la corporéité divine

Averroès rapporte que les Mu'tazilites fondent cette critique sur le dogme de l'unicité absolue de Dieu. En effet, d'après *Le Coran* XLII, 9⁸⁹⁶ auquel ils font référence, il n'y a « aucune analogie entre lui et les créatures »⁸⁹⁷. On ne peut attribuer une existence corporelle à Dieu sans l'assimiler (*tašbīh*) aux créatures⁸⁹⁸. Ce qui a conduit les Mu'tazilites à « une interprétation spiritualiste »⁸⁹⁹ des versets anthropomorphiques, par souci de préserver la transcendance de Dieu⁹⁰⁰, en lui niant toute corporéité, contrairement à l'opinion soutenue par les Ḥanbalites. Partant, se fondant sur cette unicité de Dieu, les Mu'tazilites ne reconnaissent à l'Être Premier aucune qualité sensible en vertu de laquelle il pourrait être appréhendé par les sens,

⁸⁹³ al-Aš'arī, *Maqālāt*, I, p. 216-217, traduction de 'Abdurrahmān Badawī, *Histoire de la philosophie en islam, tome I. Les philosophes théologiens*, op. cit., p. 24-25.

⁸⁹⁴ notice biographique.

⁸⁹⁵ Cf. Nader (Albert), *Le système philosophique des Mu'tazila (Premiers penseurs de l'islam)*, Les Lettres Orientales, coll. « Recherches », tome III, 1956, p. 114.

⁸⁹⁶ « *laysa ka-miṭlihi šay'um* » ; traduction par ????, p. : « Rien n'est semblable à Dieu ».

⁸⁹⁷ Albert Nader, op. cit., p. 116.

⁸⁹⁸ À ce sujet, nous renvoyons spécialement aux travaux de Strothmann (Rudolph), « Tashbih », in *EP*, 4, 719-722 ; Goldziher (Ignac), *Dogme*, op. cit., p. 86-87.

⁸⁹⁹ Goldziher (Ignac), *Dogme*, op. cit., p. 86-87. Les Mu'tazilites sont qualifiés de *nufāt al-ṣifāt*, « négateurs des attributs divins », cf. Mohyiddin Yahya, « Le Kalam d'Al-Ash'Asrī », op. cit., p. 17. On parle du *dépouillement* de Dieu (*ta'wīl*), par opposition et par distinction à son *assimilation* avec les créatures (*tašbīh*). Sur la question, cf. Richard Frank, *Beings and Their Attributes. The Teaching of the Basrian School of the Mu'tazila in the Classical Period*, Albany, State University of New York Press, 1978.

⁹⁰⁰ L'école mu'tazilite est l'« initiatrice de l'interprétation allégorique (*ta'wīl*) rationalisante du *Coran* pour des questions touchant à l'unicité, à la transcendance et à la justice divines, face au littéralisme des ḥanbalites », cf. Marc Geoffroy, « Introduction » au « Dévoilement des méthodes des dogmes de la religion musulmane », op. cit., p. 98, note 23).

ainsi que c'est le cas des étants du monde visible. Ils nient, « par une interprétation métaphorique [...] toutes ces expressions du texte saint, qui [...] attribuent <à Dieu> la forme humaine »⁹⁰¹ et considèrent, sans aucune forme de procès, comme « non authentiques les textes <de la tradition> qui reflétaient une conception [...] anthropomorphiste ou qui y donnaient lieu »⁹⁰². D'où il suit, d'après eux, qu'en ce qui concerne les versets anthropomorphiques, « on les "interprétera" symboliquement, à la rigueur on les niera. De même on rejettera les *hadīth* qui vont en sens contraire »⁹⁰³.

b. Preuves par le raisonnement de l'incorporité de Dieu

Les arguments rationnels avancés par les Mu'tazilites pour nier la vision de Dieu par négation de sa corporéité sont au nombre de deux, à savoir : la contingence et la composition des êtres corporels, deux propriétés communes aux êtres dans la matière. Ces propriétés s'opposent respectivement à l'éternité et à la simplicité de Dieu, ce dernier attribut étant impliqué dans le premier. Comme les philosophes anciens, et ce contrairement à ce que prétendent les Ḥanbalites, ces théologiens rationalistes « ne considèrent pas comme possible l'existence d'un corps éternel <*qadīm*> par soi »⁹⁰⁴. Car, ainsi que le souligne Gérard Verbeke, « avoir un commencement et durer sans fin, ce sont là deux caractères incompatibles dans le même être »⁹⁰⁵. « L'innovation appartient [...] au corps en tant que corps »⁹⁰⁶, puisque l'existence des substances corporelles est précédée dans le temps par une période de non-existence. Ce qui est en contradiction avec l'« intemporalité divine »⁹⁰⁷. Comme tel, pour les Mu'tazilites, la corporéité ne peut pas être prédiquée de Dieu, en ce sens que, comme le rapporte Al-Aš'arī à leur sujet, « on ne peut pas lui attribuer <selon la raison> une qualité [...] qui implique la contingence »⁹⁰⁸. Si on le faisait, on remettrait également en question

⁹⁰¹ Goldziher (Ignace), *Dogme, op. cit.*, p. 88.

⁹⁰² *Ibid.*

⁹⁰³ Gardet (Louis) et Anawati (Georges), *op. cit.*, p. 48.

⁹⁰⁴ Averroès, *Destructio*, IX, 402, traduction par Taïeb Meriane, p. 362.

⁹⁰⁵ Verbeke (Gérard), « La structure de la preuve logique du Premier Moteur d'Aristote », in *RPL*, 10 (1948), p. 137-160, p. 139-140, p. 139 ; cf. *De Cael.*, I, 10, 279b17.

⁹⁰⁶ Averroès, *Kašf*, III, 57, traduction par Abdelmajid el Ghannouchi, p. 156.

⁹⁰⁷ *Ibid.*, p. 163.

⁹⁰⁸ al-Aš'arī, *Maqālāt*, I, p. 216-217, traduction de 'Abdurrahmān Badawī, *Histoire de la philosophie en islam, tome 1. Les philosophes théologiens, op. cit.*, p. 24-25.

son incorruptibilité, car l'expérience quotidienne « nous offre le tableau de la déchéance et du dépérissement de tout ce qui naît »⁹⁰⁹.

Les Mu'tazilites refusent également de reconnaître une nature corporelle à Dieu, niant de ce fait sa visibilité, parce que tous lui attribuent, selon la raison, une existence « simple »⁹¹⁰, à la différence des Ḥanbalites qui considèrent Dieu comme une substance composée d'essence et d'attributs. Ce qui correspond à la définition des étants corporels. Pour les Mu'tazilites, le Premier est en effet un être nécessaire, qui est cause par soi de son existence. Il est impossible, selon la raison, de soutenir le contraire. Ils en déduisent que la corporéité ne peut être prédiquée de Dieu, puisque, en tant que Premier, il doit nécessairement posséder une existence non composée, dans la mesure où tout ce qui est composé n'existe pas par soi, mais procède d'un agent extérieur dont l'existence est antérieure à l'être composé. Ainsi, attribuer à Dieu une existence composée serait lui contester le rang de Premier. Par contre, les êtres sensibles, qui sont des êtres causés, sont des étants composés, un par le genre, mais différents par la nature. Ils sont en effet tous d'une composition particulière, du fait qu'ils ne relèvent pas des mêmes facultés de perception sensibles. On a affaire, dans le cas des objets visibles, à des corps colorés. Une description qui ne correspond pas à Dieu, exempte de toute composition, selon l'opinion des Mu'tazilites. D'après eux, il n'est [...] < pas un > corps [...] ; Il n'a ni couleur, ni goût, ni odeur, ni toucher, ni chaleur, ni froid, ni humidité, ni sécheresse, ni longueur, ni largeur, ni assemblage, ni séparation »⁹¹¹, rapporte Šahrastānī. Comme tel, dépouillé de toute qualité sensible, Dieu, qui n'est pas un être composé à la manière des sensibles visibles, ne peut être embrassé par les regards.

Il n'y a en effet de vision que par la vue et celle-ci ne perçoit que les objets particuliers qui, en plus d'exister, possède une composition particulière qui est celle des sensibles propres à la vue, faculté de la vision. C'est cette composition

⁹⁰⁹ Verbeke (Gérard), *op. cit.*, p. 139-140 ; cf. *De Cael.*, I, 10, 279b18-21 ; *Phys.*, traduction de Henri Catoron, p. 97 : « Car nécessairement toute génération reçoit reçoit une fin et il y a un terme à toute corruption » ; Platon, *La République*, 546 a 2 : « Tout ce qui naît est sujet à la corruption » ; mais aussi à Aristote, *Phys.*, traduction de Henri Catoron, p. 97 : « Car nécessairement toute génération reçoit reçoit une fin et il y a un terme à toute corruption ».

⁹¹⁰ Šahrastānī, *Nihayat*, p. 361, traduction par Albert Nader, *Le système philosophique des Mu'tazila (Premiers penseurs de l'islam)*, *op. cit.*, p. 115.

⁹¹¹ al-Aš'arī, *Maqālāt*, I, p. 216-217, traduction par 'Abdurrahmān Badawī, *Histoire de la philosophie en islam, tome 1. Les philosophes théologiens*, *op. cit.*, p. 24-25.

particulière, qui est « une certaine façon d'exister par rapport à l'essence »⁹¹², qui est commune aux êtres dits sensibles, et qu'Abū Hašim appelle mode, qui est l'état en vertu duquel les sensibles visibles se distinguent des autres sensibles propres aux autres. Seuls ces objets visibles, en raison de leur composition particulière, et eux seuls, sont perçus par l'œil en vertu de ce mode (*hāl*) spécifique d'être, qui dans le cas des objets visibles, consiste dans cette corporité qu'il faut dénier à Dieu, et partant la visibilité, puisque, souligne Abū Hašim, « c'est < par > le mode < par lequel une chose se rapporte à telle faculté de perception spécifique > que l'on perçoit < cette chose >, non < par > l'essence < générique > et < par > son existence »⁹¹³. Aussi, Dieu qui est incorporel ne peut-il être vu, parce que suivant l'opinion d'Abū Hašim et ses partisans, « la perception ne s'applique pas à l'existence, mais seulement au caractère le plus propre de la chose »⁹¹⁴, qui, dans le cas des objets qualifiés de visible, consiste dans sa coloration. C'est de cette composition particulière, distincte à la fois de leur existence et de leur essence de la chose, que les sensibles visibles tiennent leur nature spécifique, par laquelle ils se distinguent des autres sensibles avec lesquelles ils ont en commun d'exister dans la matière. Abū Hašim, écrit Šahrastānī, disait que le fait pour l'objet d'être visible, comme « le fait pour le savant d'être savant est un « état », c'est-à-dire un attribut (*šifa*) au-delà de son fait d'être essence. Autrement dit, ce que l'on entend par [l'« état »] est autre que ce qu'on entend par l'essence. »⁹¹⁵

c. L'impossibilité selon la raison d'attribuer le lieu et la direction à Dieu

D'après les conditions de la vision oculaire énoncées précédemment, pour être vu, l'objet doit se trouver dans une direction déterminée (*fī ḡiha*) par rapport au sujet. C'est une condition essentielle. D'après les Mu'tazilites, cette direction dépend du lieu (*makān*)⁹¹⁶ où la chose se trouve par rapport à l'observateur. Quant au lieu, il se

⁹¹² Badawī' (Abdurrahmān), *Histoire de la philosophie en islam, tome 1. Les philosophes théologiens, op. cit.*, p. 176.

⁹¹³ Ġuwaynī, *al-iršād*, XVIII, 5, traduction par Jean-Dominique Luciani, p. 180.

⁹¹⁴ *Ibid.*, XVIII, 5, p. 180.

⁹¹⁵ Šahrastānī, *Livre des religions et des sectes*, traduction avec introduction et notes par Daniel Gimaret et Guy Monnot, tome 1, p. 277-278.

⁹¹⁶ Cette idée se trouve déjà exprimée dans la *Phys.*, IV, 1, 209 a 13, traduction par ???, p. ??? : « [On ne peut] distinguer entre un point et le lieu d'un point, de sorte que si le lieu n'est pas autre chose que le <point> en question, il ne l'est pas non plus d'aucune des autres <limites>, et le lieu n'est pas quelque chose à part de chacune d'elles. » Pierre-Marie Morel, *Aristote*, Paris,

dit de tout espace qui « peut contenir un corps »⁹¹⁷. Dieu, qui n'est pas enfermé dans des limites, mais qui est infini à tous égards, ne peut être « dans un lieu particulier »⁹¹⁸, ni dans une direction déterminée. Partant, il n'est pas possible qu'il soit perçu par les regards, qui n'embrassent que les objets définis en longueur et en largeur et qui se trouve uniquement face à l'observateur. C'est ce qui explique, comme le rapporte Averroès au sujet des Mu'tazilites, que :

une fois que la corporéité divine fut niée, ils [...] devaient nécessairement nier la direction ; or en niant celle-ci, la visibilité divine était également niée, puisque tout visible doit en quelque sorte se trouver en une certaine direction par rapport à l'observateur.⁹¹⁹

La visibilité d'une chose est affirmée en même temps que sa corporéité, qui implique à la fois le lieu et la direction. Ce que les Mu'tazilites, qui sont radicalement opposés à la vision de Dieu ne peuvent que lui contester. En effet, « s'ils affirmaient la direction, ils seraient obligés d'affirmer le lieu et de reconnaître par là même, la corporéité divine »⁹²⁰. Ainsi, chez les Mu'tazilites, la négation de la vision de Dieu est déduite de la négation de la corporéité divine. Ce qui impliquait de nier « à Dieu toute résidence »⁹²¹ et donc, forcément, toute direction. Ğuwaynī rapporte que pour échapper aux accusations d'infidélité à la révélation, certains Mu'tazilites ont soutenu, que la négation de la vision de Dieu énoncée dans *Le Coran* VI, 103 concernait les hommes, tandis que l'affirmation de la vision de Dieu dont parle *Le Coran* LXXV, 22-23, n'était affirmée ni de Dieu ni des anges, mais de « Dieu < qui > se voit lui-même »⁹²². Cela, contrairement à Al-Ka'bī et Nağār qui niaient radicalement toute

Flammarion, coll. « GF-Philosophes », n° 1191, 2003, p. 44, en fait le commentaire suivant : « Dire que le lieu est « à part des corps » n'est pas absolument exact. Cela ne peut signifier, en tout cas, qu'il existe indépendamment des corps. De fait, on ne peut pas distinguer la limite d'un corps du lieu qu'elle occupe ».

⁹¹⁷ Averroès, *Kašf*, IV, 66, par Abdelmajid el Ghannouchi, p. 170.

⁹¹⁸ Allard (Michel), *op. cit.*, p. 12.

⁹¹⁹ Averroès, *Kašf*, III, 73 (١٥٣), traduction par Abdelmajid el Ghannouchi, p. 181 ; cf. Ğuwaynī, *Iršād*, XVIII, 5, traduction Jean-Dominique Luciani, p. 182, qui affirme dans le même sens que pour les Mu'tazilites, « il faut nécessairement que l'observateur soit réellement ou virtuellement en face de l'objet visible ».

⁹²⁰ Averroès, *Kašf*, IV, 65, traduction par Abdelmajid el Ghannouchi, p. 170.

⁹²¹ El Ghannouchi (Abdelmajid), *op. cit.*, p. 53.

⁹²² Ğuwaynī, *Iršād*, XVII, 5, traduction par Jean-Dominique Luciani, p. 179.

vision béatifique, affirmant que « Dieu ne peut être vu »⁹²³ et « qu'il ne se voit pas lui-même »⁹²⁴.

3. La thèse des Aš'arītes soutenant la possibilité de voir les incorporels

La solution proposée par les Aš'arītes est celle du juste milieu. Ainsi est-elle qualifiée la parce qu'ils professent unanimement la possibilité d'appréhender par le regard, au moyen de la vue, ce qui est non sensible. Ils ont opté pour la voie moyenne (*via media*), conciliant les positions contraires défendues par « les deux principales tendances théologico-doctrinales de l'époque, à savoir le mu'tazilisme et le traditionnalisme ḥanbalite »⁹²⁵. Ils défendent à la fois la doctrine de « la négation de la corporéité⁹²⁶ et < celle de > l'affirmation de la vision sensible de ce qui est incorporel (*mawǧūd laysa bi-ǧism*) »⁹²⁷. Les arguments qu'ils avancent comme preuves, dit Ibn Rušd, « visent soit à réfuter les preuves des Mu'tazilites, soit à prouver directement la possibilité de voir ce qui est incorporel, sans se soucier pour autant de l'absurdité que cela recèle »⁹²⁸. À la suite d'Aš'arī, fondateur éponyme de leur école,

⁹²³ *Ibid.*, XVIII, 5, p. 179.

⁹²⁴ *Ibid.*

⁹²⁵ Amir-Moezzi (Mohammad Ali) et Schmidtke (Sabine), *op. cit.*, p. 616.

⁹²⁶ Les arguments avancés par les Aš'arītes pour nier la corporéité divine sont quasiment les mêmes que ceux formulés contre les Ḥanbalites par les Mu'tazilites. Contre les corporéistes, Ğuwaynī, *al-iršād*, V, 7, traduction par Jean-Dominique Luciani, p. 59, écrit : « Si vous appelez Dieu un corps, et si vous Lui attribuez caractères constitutifs des corps vous soulevez deux observations : ou bien vous détruisez la preuve de la contingence des substances < corporelles >, qui est basée sur ce qu'elles reçoivent la composition, le contact [...] ; ou bien vous reconnaissez la marque de la contingence dans l'être de Dieu ». Pour les Aš'arītes, il est impossible d'affirmer la corporéité à l'égard de Dieu, car : 1° Dieu est « pur de toute contingence », cf. Ğuwaynī, *al-iršād*, V, 8, traduction par Jean-Dominique Luciani, p. 60 ; 2° « Il est < par conséquent > impossible que < lui qui est > le Premier [...] soit < un corps >, car [le corps] est créé et il est sujet aux événements », cf. Ğazālī, *Tahāfut*, VI, traduction par Hassan Boutaleb, p. 150 ; 3° Le Premier est de plus, contrairement aux corps, un à tous égards, « exempt de toute possibilité de fractionnement et de division », cf. Ğuwaynī, *al-iršād*, VI, traduction par Jean-Dominique Luciani, p. 65 ; 4° En outre, à l'opposé des corps, « il est impossible que Dieu ait une étendue » (*Ibid.*, V, 9, p. 61), parce qu'il est sans limite ; Ğazālī, *al-'aqā'id*, p. 63, pour sa part, fait valoir contre la doctrine de la corporéité divine le fait que « tout corps se caractérise par des limites », d'une part, et d'autre part « tout corps est évidemment produit par une cause qui lui préexiste. Comment Dieu pourrait-Il habiter un corps alors qu'Il était de toute éternité, seul, sans personne d'autre, puis Il produisit les corps et les accidents ? »

⁹²⁷ Averroès, *Kašf*, IV, 73, traduction par Abdelmajid el Ghannouchi, p. 181 (١٥٧) ; Cf. Aš'arī, *Maḳālāt*, 2^e édition, Ritler, 292, l. 12 sq. ; 213-217 ; *al-Ibāna*, 31-50 ; *al-Luma'*, éd. McCarthy, §§68-81.

⁹²⁸ Averroès, *Kašf*, IV, 73-74, traduction par Abdelmajid el Ghannouchi, p. 181.

tous affirment unanimement que « Dieu peut être vu »⁹²⁹. Cela, en dépit de son incorporéité. Thèse que Ğuwaynī et son disciple Ğazālī, références des théologiens aš'ārites à l'époque d'Averroès, se sont employés à établir démonstrativement. On retrouve dans le *Kašf* un exposé des preuves formulées par les deux hommes.

a. Les preuves de Ğuwaynī pour qui l'existence est cause de la perception

Le maître de Ğazālī fonde son raisonnement sur le principe selon lequel « tout ce qui existe peut être vu »⁹³⁰, alléguant que « ce qui permet qu'une chose soit perçue, c'est l'existence »⁹³¹. C'est elle qui est, dans le monde sensible, l'élément « commun à toutes les perceptions »⁹³², en tant qu'il n'y a de perception possible ou réalisée que de ce qui est. C'est la propriété qu'ont en commun, dans le monde visible, tous les objets que nous percevons au moyen des sens considérés dans leur diversité. C'est en tant qu'ils existent que nous les percevons. En effet, pour l'imam al-Haramayn, selon un commentaire de Roger que nous approprions, « tout être, avant d'être ce qu'il est, < visible ou intellegible >, est »⁹³³, et c'est le fait d'exister qui est cause en nous de la perception. Partant, nous percevons les objets en tant qu'ils sont existant et non en vertu de propriétés spécifiques que ce soit surajoutées à leur essence. C'est sur thèse que s'appuie Ğuwaynī pour justifier la thèse de la vision oculaire des incorporels

⁹²⁹ *Iršād*, XVIII, 5. Cf. *S.* 6, 103. Cette possibilité de voir Dieu est attestée par la demande de voir Dieu formulée par Moïse au Sinaï, cf. *S.* 7, 143. Il n'est pas en effet possible que « Moïse ait demandé à voir ce qu'il savait impossible à l'égard de Dieu, pour le compte de son peuple » (*Iršād*, XVIII, 6). Al-Ğuwaynī, *Iršād*, XVIII, 6, écrit que « la demande de Moïse indique la possibilité de ce qu'il demandait [...]. Il pensait que ce qu'il croyait était possible et réalisable ».

⁹³⁰ Ğuwaynī, *al-iršād*, XVII, 2, traduction par Jean-Dominique Luciani, p. 177.

⁹³¹ *Ibid.* ; cf. également *al-iršād*, XVIII, 5, p. 179 : « L'argument sur lequel on se fonde pour affirmer la visibilité [de Dieu] d'après les données de la raison consiste à dire : nous percevons dans le monde visible des choses diverses ; ce sont les substances et les couleurs. Or, l'existence est un caractère commun à des choses diverses, qui ne diffèrent que par leurs modes et leurs attributs. Mais la vue ne s'applique pas aux modes ; car si ce que l'on voit, et qu'on distingue d'autre chose, tombe sous la perception, c'est que c'est une essence proprement dite. Or, les modes ne sont pas des essences. Si donc, il est prouvé, d'une manière évidente pour la raison, que la perception ne s'applique qu'à l'existence, comme la nature de l'existence ne varie pas, si on voit un être, il faut admettre la visibilité de tout être, de même que si l'on voit une substance, il faut admettre la visibilité de toute substance ».

⁹³² *Ibid.*, XVII, 2, p. 177

⁹³³ Arnaldez (Roger), « Ibn Rušd », *op. cit.*, p. 941.

en soutenant, contre les Mu'tazilites, que « la perception <visuelle> n'est pas subordonnée à une conformation, ni à une composition de forme particulière »⁹³⁴, sous prétexte que les conditions s'appliquant dans le monde sensible à la perception visuelle, laquelle a pour objet les êtres corporels, dont Dieu est exclu, « ne prouve pas [...] < qu'une telle perception > soit impossible pour Lui »⁹³⁵, Dieu, être incorporel.

1) La perception visuelle n'exige aucune conformation spéciale

Ĝuwaynī rapporte que « ceux des Mu'tazilites qui admettent l'existence de la perception sont unanimes à penser qu'elle exige une conformation particulière »⁹³⁶, dans la mesure où celui qui perçoit une chose, la perçoit en tant qu'il est un sujet vivant doué de la vue et « dépourvu d'infirmité »⁹³⁷, par quoi « ils entendent la cécité »⁹³⁸. Ce qui signifiait, d'après leur raisonnement, qu'il n'est pas possible d'appréhender les objets par le regard sans le moyen de la vue. D'où la doctrine mu'tazilite selon laquelle « il est impossible de voir Dieu sans les sens »⁹³⁹, ainsi que le rapporte Ĝuwaynī. Mais puisqu'ils ont également estimé que la perception visuelle ne s'appliquait qu'aux objets corporels, ils ont en outre soutenu qu'« il est impossible de voir Dieu avec les sens »⁹⁴⁰, signifiant par là que la faculté visuelle, qui est une faculté corporelle, était déficiente par rapport à l'objet de la vision béatifique dont ils ont nié la corporéité, insinuant en même temps qu'il y avait chez l'homme, être doué de la vue, un empêchement à voir Dieu, du fait d'un défaut de conformation.

Ĝuwaynī, qui tient absolument à sauver la doctrine traditionnelle de la vision oculaire de Dieu, soutient le contraire au sujet des conditions de la vision, affirmant qu'« elle n'est pas subordonnée à une conformation particulière »⁹⁴¹. Il tire argument de ce que « si la qualité de percevant avait pour condition, dans le monde visible, d'avoir une conformation, il faudrait, de ce que Dieu est percevant, conclure qu'il a une conformation. Mais Dieu est au-dessus de pareilles impostures ! »⁹⁴², s'exclame-

⁹³⁴ Ĝuwaynī, *al-iršād*, XVIII, 1, traduction par Jean-Dominique Luciani, p. 173.

⁹³⁵ Ĝazālī, *Taha fūt*, IX, traduction par Hassan Boutaleb, p. 177.

⁹³⁶ Ĝuwaynī, *al-iršād*, XVIII, 1, traduction par Jean-Dominique Luciani, p. 172.

⁹³⁷ *Ibid.*

⁹³⁸ *Ibid.*, XVIII, 4, 178.

⁹³⁹ *Ibid.*, XVIII, 5, 179.

⁹⁴⁰ *Ibid.*

⁹⁴¹ *Ibid.*, XVIII, 1, p. 172.

⁹⁴² *Ibid.*, p. 173.

t-il. Ainsi, sans aucune conformation particulière, Dieu, à qui la faculté sensible de la vue, et non la capacité de percevoir, a été niée par eux, parce qu'il n'a rien en commun avec l'homme, voit toute chose. Partant, pour en revenir à l'homme, selon Ğuwaynī et les autres Aš'arītes, il nous est possible, comme c'est le cas de Dieu, de tout « voir sans l'intervention des yeux »⁹⁴³, dans la mesure où la faculté visuelle n'est en rien déterminée par eux, ni dans son principe ni dans son activité propre⁹⁴⁴, « alors même qu'elles agissent par des organes du corps »⁹⁴⁵. Ce qui est possible à Dieu sans la vue à l'égard des autres êtres et possible à l'homme à l'égard de Dieu au moyen de la vue, parce que ces deux actes relèvent de la « perception <qui est> unique »⁹⁴⁶, pour Dieu et pour l'homme, du fait que, indépendamment du sujet percevant et du moyen de la perception, tous les actes de perception sont uns par nature et par essence, de son essence qui est une, tandis que la perception, qui est un acte un, « ne peut être attachée qu'à un seul atome »⁹⁴⁷. Ainsi, la vision, en tant qu'acte de perception, s'applique à « tout être »⁹⁴⁸ indépendamment de ce qui appartient en propre à cet être, pour autant qu'il soit existant.

En outre, pour réfuter la négation de la vision oculaire de Dieu formulée par les Mu'tazilites, qui lui ont dénié le lieu et la direction, écartant de lui toute corporéité, Ğuwaynī et les autres Aš'arītes affirment unanimement que l'homme peut voir « ce qui ne se trouve en aucune direction »⁹⁴⁹. L'imam al-Haramayn tire argument de ce que

⁹⁴³ Averroès, *Kašf*, IV, 74, traduction par Abdelmajid el Ghannouchi, p. 182.

⁹⁴⁴ Ainsi en est-il de tout ce qui est susceptible d'advenir à l'homme, dit Ğazālī, *Tahafūt*, q. 18, § 1, p. 245 : « Il possible <à Dieu> de créer la satiété sans manger, la mort sans égorgements ».

⁹⁴⁵ Arnaldez (Roger), *Averroès. Un rationaliste en islam, op. cit.*, p. 184.

⁹⁴⁶

⁹⁴⁷ Ğuwaynī, *al-iršād*, XVIII, 1, traduction par Jean-Dominique Luciani, p. 172. En effet, les Aš'arītes, dont le fondateur furent dans un premier temps mu'tazilite, pensaient comme ces derniers, que tous les corps étaient formés d'atomes (*ağzā'*, pluriel de *ğuz'*) et que ces atomes servaient de support aux qualités dont ils sont affectés. Ainsi, la couleur, l'odeur, le goût, la chaleur, l'humidité, etc., sont portés par des atomes qui composent le corps. Daniel Gimaret, *La doctrine d'al-Ash'arī, op. cit.*, p. 43, parle de la théorie de « la substance-atome ». D'après le mu'tazilite Abū l-Hudayl, à qui l'on doit cette conception du monde et des substances corporelles, ce sont ces atomes qui sont également causes des différents phénomènes et des mouvements dont sont affectés les corps. Ainsi en est-il de la perception, laquelle est « susceptible de s'opérer sous cinq formes différentes » (*ibid.*, p. 173). Aš'arī la ramenait, comme son maître Ğubbā'ī, lui-même disciple d'Hudayl, à « une <seule> entité, celle qui est cause que « le percevant » est tel » (*ibid.*, p. 171). Sur la physique atomiste des Aš'arītes reprise aux Mu'tazilites, voir : Van Ess (Josef), *Les prémices de la théologie musulmane, op. cit.*, p. 71-99 ; Gimaret (Daniel), *La doctrine d'al-Ash'arī, op. cit.*, p. 43-73.

⁹⁴⁸ *Ibid.*, XVIII, 5, p. 179.

⁹⁴⁹ Averroès, *Kašf*, IV, 74, traduction par Abdelmajid el Ghannouchi, p. 182.

« Dieu voit ses créatures en dehors de toute direction »⁹⁵⁰. Partant, il conclut qu'« il est donc possible qu'on le voie lui-même sans qu'il soit dans une direction quelconque »⁹⁵¹. Ainsi, contrairement aux Mu'tazilites qui soutenaient que pour que la vision se produise, « il faut nécessairement que l'observateur soit réellement ou virtuellement en face de l'objet visible »⁹⁵², la vision n'est non plus subordonnée à une telle conformation. Ceux qui soutiennent, comme les Mu'tazilites, le contraire sont dans l'erreur.

2) La vision n'est non plus subordonnée à une composition particulière

Les Mu'tazilites ont nié la vision oculaire de Dieu, soutenant que la perception visuelle s'appiquaient exclusivement aux substances corporelles colorées. Ils subordonnaient par là la vision la composition spéciale de l'objet. Ce que refute Ğuwaynī, qui soutient avec les autres Aš'arītes que ce n'est pas « la corporéité de l'objet qui détermine sa visibilité [...] ; [...] < ou > le fait que l'objet soit une couleur qui détermine sa visibilité »⁹⁵³, mais son existence. En effet, s'il fallait, pour que la vision se produise, que l'objet possède une telle composition particulière, les Aš'arītes seraient contraints de nier toute perception de Dieu, Être de l'essence duquel ils excluent eux-mêmes toute division et toute composition. Tous les Aš'arītes soutiennent que c'est en raison de leur existence que les choses sont vues, du fait qu'il s'agit du « caractère commun < à toutes les choses que nous percevons en ce monde > »⁹⁵⁴. Et puisque, dit Ğuwaynī, malgré la diversité des êtres selon l'essence et le genre, « la nature de l'existence < qu'ils ont en commun (*al-mawġūd al-muštarak*) en tant qu'étant > ne varie pas, si on voit un être, il faut admettre la visibilité de tout être »⁹⁵⁵.

Le mu'atzilite Abū Hāšim al-Gubbā'ī s'est dressé contre cet argument en soutenant que « la perception ne s'applique pas à l'existence »⁹⁵⁶. Il a affirmé contre les Aš'arītes que les sens (*al-ḥiwās*) perçoivent les choses en tant qu'objets

⁹⁵⁰ *Ibid.*, XVIII, 5, p. 183.

⁹⁵¹ *Ibid.*

⁹⁵² Ğuwaynī, *al-iršād*, XVIII, 5, traduction par Jean-Dominique Luciani, p. 182.

⁹⁵³ Averroès, *Kašf*, IV, 74, traduction par Abdelmajid el Ghannouchi, p. 182.

⁹⁵⁴ Ğuwaynī, *al-iršād*, XVIII, 5, traduction par Jean-Dominique Luciani, p. 179

⁹⁵⁵ *Ibid.*

⁹⁵⁶ Averroès, *Kašf*, traduction par abdelmajid el Ghannouchi, p. 180.

particuliers, dans leur existence singulière. Et ce qu'ils perçoivent de la chose, sous ce rapport, ce n'est pas ce qu'elle a de commun avec les autres choses dont elle est distincte, mais le « caractère plus propre de la chose »⁹⁵⁷, par quoi toutes les choses « se distinguent les unes des autres »⁹⁵⁸ et que Abū Hašim appelle les modes (*aḥwāl*). Ainsi, pour ce dernier, « c'est le mode que l'on perçoit, non l'essence < de la chose > et son existence »⁹⁵⁹. Ce que lui conteste Ğuwaynī. L'imam, qui tient absolument à sauvegarder la doctrine traditionnelle de la vision oculaire de Dieu, en prouvant la visibilité de ce qui est incorporel, revient à la charge en affirmant que « les sens ne perçoivent que les essences des choses (*dawāt al-ašyā'* »⁹⁶⁰, et partant, peuvent appréhender les formes purement intelligibles.

À l'action de l'objet sur le sujet, correspond celle du sujet qui perçoit l'objet. Ils se trouvent dans le champ de perception l'un de l'autre. Le sujet et l'objet interagissent. Ils ont prise l'un sur l'autre. Et donc, si Dieu peut voir l'homme sans être dans une direction déterminée, cela signifie, en vertu de la loi de la réciprocité impliquée par l'acte de la vision, que le regard de l'homme saisit également Dieu, puisque la vision ne se produit que lorsque l'objet et l'observateur sont présents l'un à l'autre. Ils s'apparaissent mutuellement, se montrant l'un à l'autre. Comme tel, l'absence de direction n'empêche que Dieu voit et qu'en retour il soit vu. S'il voit, cela signifie que ce qu'il appréhende lui est présent, de la même manière qu'il est présent à ce qu'il voit.

b. Ğazālī nie également la subordination de la vision à une conformation

Abū Ḥāmid, qui reconnaît « l'impossibilité d'attribuer à Dieu <, du fait de son incorporéité, > l'endroit, la direction »⁹⁶¹, soutient comme son maître Ğuwaynī que

⁹⁵⁷

⁹⁵⁸ Averroès, *Kašf*, IV, 76, traduction par abdelmajid el Ghannouchi, p. 184 ; cf. Ğuwaynī, *al-iršād*, XVIII, 5, traduction par Jean-Dominique Luciani, p. 180.

⁹⁵⁹ Ğuwaynī, *al-iršād*, XVIII, 5, traduction par Jean-Dominique Luciani, p. 180.

⁹⁶⁰ Averroès, *Kašf*, traduction par abdelmajid el Ghannouchi, p. 184 ; cf. Ğuwaynī, *al-iršād*, XVIII, 5, p. 180.

⁹⁶¹ Ğazālī, *Tahafūt*, q. 20, § 22, traduction par Tahar Mahdi, p. 305 ; cf. également Ğuwaynī, *al-iršād*, V, 6, traduction par Jean-Dominique Luciani, p. 55 : « Dans la doctrine de tous les musulmans orthodoxes, Dieu n'a pas d'étendue et n'est dans aucune direction spéciale. Les karramia et quelques haswiyya pensent que Dieu a une étendue et qu'Il a une direction qui lui est propre, celle du haut. Mais une preuve de la fausseté de cette opinion, c'est que ce qui est

l'existence du Premier est « accessible aux regards »⁹⁶². Cela, au motif semblable que la vision n'exige pas de conformation spéciale. Les arguments qu'il avance dans le *Maqāṣid* pour justifier sa position visent comme chez Abū-l-Ma'ālī, rapporte Averroès, à « contredire cette prémisse selon laquelle " le visible doit se trouver en une certaine direction par rapport à l'observateur" »⁹⁶³. Ġazālī fonde son opinion sur l'expérience de la vision de soi par réfraction dans le miroir, qu'il étend, par généralisation du jugement, à la vision de Dieu. Dieu n'a pas besoin d'être dans une direction déterminée par rapport aux hommes pour être appréhendé par les regards, de même pour les individus, sujets de la vision béatifique, à l'égard de Dieu. En effet, pour Ġazālī, du moment où il est attesté dans le monde visible que « l'homme pouvait se voir lui-même (*naḥsihi*) dans un miroir (*al-mir'ā*), alors que son entité même ne se trouvant nullement en face de lui (*al-muqābala*)⁹⁶⁴ »⁹⁶⁵. Il a déduit que « puisque l'homme voyait réellement son entité, bien qu'elle ne fût pas réellement dans le miroir, il pouvait par conséquent la voir, sans qu'elle fût pour autant dans une certaine direction (*fī ḡayr ḡiha*) »⁹⁶⁶. Ce qui est le cas de Dieu, dont il faut aucune nié la visibilité du fait de son incorporéité établi démonstrativement. En effet, d'après le raisonnement des As'arites, « toutes les fois qu'une réalité est établie dans le monde visible pour une chose définie, elle doit être étendue à l'invisible »⁹⁶⁷. Cet exemple de la vision spéculaire du double de soi l'homme perçu à travers le miroir serait vraisemblablement emprunté à Platon par Gazali. La personne dont l'image (*al-ḥayāl*) est réfléchié par un miroir, le sujet se voit sans se trouver nécessairement face (*muqābala*) à lui-même⁹⁶⁸. Il faut alors conclure que la position importe peu.

spécialement d'un côté peut être en face d'un corps. Or, ce qui est en face d'un corps est forcément ou égal en dimensions à ce corps, ou à une partie de ce corps : ou bien il a une partie de lui-même en face de ce corps. Mais tout principe qui conduit à mesurer Dieu ou à le diviser est hérésie manifeste. »

⁹⁶² Ġazālī, *al-'aqā'id*, traduction par Jean Gouraud, p. 19.

⁹⁶³ Averroès, *Kaṣf*, IV, 74, traduction par Abdelmajid el Ghannouchi, p. 182.

⁹⁶⁴ *Muqābālā*, littéralement : « à l'opposé ». Aussi, la traduction de Ibrahim Najjar, p. 72, nous semble la mieux appropriée : « without himself being to a side opposite ».

⁹⁶⁵ Averroès, *Kaṣf*, IV, 75 (١٥٥), traduction par Abdelmajid el Ghannouchi, p. 183.

⁹⁶⁶ *Ibid.*

⁹⁶⁷ Ġuwaynī, *al-irṣād*, VIII, 2, traduction par Jean-Dominique Luciani, p. 91.

⁹⁶⁸ L'exemple est repris par Maurice Merleau-Ponty, *L'œil et l'esprit*, op. cit., p. 20 : « [Les] miroirs [...] rendent [...] visible pour nous notre corps entier ».

B. Ce qu'on objectera d'après Averroès à ces assertions théologiques

De l'avis d'Averroès, les différentes « interprétations <des théologiens sont> viciées au regard des principes [dogmatiques] fondamentaux de la Révélation <qu'ils remettent en question> »⁹⁶⁹, mais aussi tous les autres principes « évidents pour tout le monde »⁹⁷⁰. Il n'y a qu'à considérer les conséquences déductibles de ce qu'ils affirment, en poussant à bout leur logique. Ces conséquences sont « absolument contraires à l'entendement humain »⁹⁷¹. Pour l'établir, Averroès a recours à la méthode aporématique d'Aristote, également pratiquée par les théologiens, qui usent du raisonnement dialectique exposé par le philosophe grec dans les *Topiques*. Ceux-ci la nomment, dans leur langage technique, « méthodes des contradictoires ». Le procédé consiste à présenter une opinion « sous la forme d'une aporie »⁹⁷², en montrant, qu'en poussant le raisonnement jusqu'au bout, on aboutit à « des contradictoires inacceptables »⁹⁷³ qui, par voie de fait, les invalides. Averroès n'a d'autres choix que d'employer le syllogisme dialectique avec les théologiens. Il n'est certes pas parfait, mais il est compris d'eux. C'est le moyen qui convient par nature à leur intelligence pour connaître la vérité. Si jamais Averroès procédait avec eux par démonstration, ils manqueraient son but. Car, ainsi que nous l'avons vu dans le chapitre précédent, ces gens ne sont pas hommes à assentir par la démonstration. Partant, avec eux, comme avec ceux de la masse, on ne peut qu'utiliser la méthode qui leur est adaptée, du moment où, comme le souligne Averroès lui-même dans sa *Paraphrase de la République* de Platon, ils ne possèdent pas les vertus qu'on leur souhaite⁹⁷⁴. Nous exposerons en deux temps les objections d'Averroès contre les thèses des théologiens. Nous présenterons dans un premier temps les objections communes et dans un second moment, les objections particulières.

⁹⁶⁹ Averroès, *Faṣl*, § 58, traduction par Marc Geoffroy, p. 159.

⁹⁷⁰ *Id.*, *Kaṣf*, V, 81, traduction par Abdelmajid el Ghannouchi, p. 193.

⁹⁷¹ *Ibid.*, V, 85, p. 197.

⁹⁷² Libera (Alain de), « Pour Averroès », *op. cit.*, p. 41.

⁹⁷³ Yahiya (Mohyiddin), « Le Kalām d'Ash'Arī », *op. cit.*, p. 20.

⁹⁷⁴ Cf. *ParRep.*, p. 119 : « < This > method is applied to adversaries, enemies and those whose way it is not to be bound to the virtues desired of them. »

1. Les objections communes

Elles portent essentiellement sur trois points. Premièrement, le parti pris des écoles théologiques au détriment de l'unité du Texte sacré. Deuxièmement, la doctrine communément admise de la visibilité corporelle des étants. Enfin, troisièmement, la confusion que les théologiens font entre la perception visuelle et la perception intellectuelle.

a. Des positions théologiques extrêmes en contradiction avec le *Coran*

« La Loi islamique [...] n'a déclaré aux hommes du commun, ni que Dieu est corporel, ni qu'Il est incorporel », souligne Averroès. « La Révélation laisse cette question en suspens à dessein⁹⁷⁵, et le tort des théologiens est d'avoir voulu la trancher »⁹⁷⁶. En prenant parti pour ou contre la corporéité divine, les théologiens se sont rendus infidèles à la révélation. Leur exégèse partisane, « à des fins de légitimation »⁹⁷⁷, est davantage soucieuse d'accorder le texte avec les vues de leur école respective, fût-ce au prix de l'unité du texte (*tafsīr*). Les Ḥanbalites, qui choisissent de considérer tous les versets d'un point de vue littéral pour défendre la thèse de la vision oculaire de Dieu, autant que les Mu'tazilites, qui les interprètent tous pour en nier la réalité, enferment le *Coran* dans une « modalité épistémologique restrictive »⁹⁷⁸.

Chaque position extrême défendue sur la question est en contradiction avec la révélation, dont l'opinion sur le sujet n'est pas tranchée. Il y a donc, de la part des théologiens, un travestissement de la révélation. Dès lors, une lecture plus fidèle à la

⁹⁷⁵ En effet, écrit el Gannouchi, *op. cit.*, p. 57, « l'Écriture en ménageant l'intelligence du vulgaire < qui ne peut appréhender que les existences dans la matière >, n'a pas eu à nier la corporéité ».

⁹⁷⁶ Geoffroy (Marc), *Faṣl*, p. 204, note 103. D'autre part, elle a affirmé pour les doctes l'incorporéité de Dieu, parce que, contrairement au vulgaire, c'est un discours qui leur ait accessible.

⁹⁷⁷ *Id.* et Mahfoud (Ahmed), *op. cit.*, p. 20.

⁹⁷⁸ Pisani (Emmanuel), « Les lectures nouvelles du Coran et leurs implications théologiques. À propos de quelques livres récents », in *Revue d'éthique et de théologie morale*, 1, 253 (2009), 29-50, p. 31.

lettre du texte s'impose ; l'enjeu étant de préserver l'unité du *Coran* que les théologiens dressent contre lui-même. Le *coran* ne disant ni A ni non-A, l'affirmation de la vision de Dieu, autant que sa négation, ne sont ni vrai ni faux. Qu'une chose soit à la fois affirmée ou niée d'un sujet, cela signifie tout simplement, d'après Aristote, que ce qui est attribué à ce sujet est à considérer comme « possible [...] en un certain sens »⁹⁷⁹ et impossible, « en un autre sens »⁹⁸⁰. Dans le cas des hommes, ainsi que nous l'avons vu dans le chapitre précédent, Dieu n'a pas fait à tous la grâce de la connaissance des choses cachées. À ceux qu'Il a honorés de sa science, et donc, qui se trouvent « être <pour cela> dans une certaine disposition »⁹⁸¹, il les a également rendus capables de voir ce que les autres ne voient pas, de sorte, qu'« il est possible <à certains hommes> de connaître et <à d'autres hommes> d'ignorer la même chose »⁹⁸².

b. Les théologiens confondent visibilité et corporéité, direction et lieu

Pour les docteurs des trois écoles, visibilité (*ru'ya*) et corporéité (*ğismiyya*) s'impliquent réciproquement. C'est en se fondant sur ce principe que les Ḥanbalites, qui attribuent à l'Être Premier une existence corporelle, reconnaissent également la visibilité de Dieu, tandis que les Mu'tazilites et les Aš'arītes contestent cette visibilité divine, estimant, pour les mêmes raisons, que s'ils y souscrivaient, ils seraient également contraints d'attribuer à Dieu la corporéité. Ce qui, de leur point de vue, est impossible à son égard. Ce qui est faux, parce que, comme il a été établi dans le chapitre précédent, tout ce qui est visible n'est pas nécessairement corporel, tandis que tous les corps ne sont pas visibles. Ils ne le sont qu'à condition d'être colorés. Aux théologiens qui subordonnent la visibilité à la corporéité, en s'y appuyant pour affirmer ou nier la visibilité de Dieu, Averroès oppose l'argument de la visibilité par

⁹⁷⁹ Aristote, *De Soph.*, 19, 177 a 20.

⁹⁸⁰ *Ibid.*, 19, 177a20.

⁹⁸¹ *Ibid.*, 24, 179 b10.

⁹⁸² *Ibid.*, 24, 179b15.

soi de la lumière⁹⁸³ qui est un attribut divin essentiel. La vue reçoit la lumière, qui est une réalité sensible, alors même qu'elle ne possède pas une existence corporelle.

De même, écrit Averroès, « la direction n'est pas le lieu »⁹⁸⁴. Elle est à distinguer de celui-ci, comme la visibilité, de la corporéité. On n'a pas affaire à une catégorie spatiale. Elle n'est pas affirmée de l'étendue qu'un corps occupe dans l'espace selon « la longueur, [...] la largeur, et [...] la profondeur »⁹⁸⁵. La direction se dit plutôt du haut et du bas, de la gauche et de la droite, du devant et du derrière⁹⁸⁶. « < Les directions > sont au total au nombre de six », dit Averroès.⁹⁸⁷ Dans le monde sensible, quand on dit d'un corps ou de tout autre existant qu'il possède l'une de ces six directions ou toutes à la fois, ce qui est signifié ce n'est pas le lieu qu'il occupe, contrairement à ce que soutiennent les théologiens mu'tazilites et as'arītes. En effet, dit Averroès, « les directions qui sont les surfaces du corps lui-même ne sont en aucune façon un lieu pour ce corps ».

La direction (*al-ġiha*) n'est pas le lieu (*al-makān*). [...] la direction est ou bien les surfaces externes du corps lui-même (*satūḥ al-ġism nafsihi*) ; elles sont au nombre de six, et c'est pourquoi nous disons que tel animal (*ḥayawān*) a un haut (*fawq*) et un bas (*asfal*), une droite (*yamina*) et une gauche (*šamālā*), un devant (*wa'māna*) et un derrière (*ḥalf*) ; ou bien les surfaces d'un autre corps environnant le premier corps aux six côtés. Mais des directions qui sont les surfaces du corps lui-même ne sont en aucune façon un lieu pour ce corps ; tandis que les surfaces des corps qui les environnent, constituent un lieu pour ce corps.⁹⁸⁸

Autrement, d'après Averroès, selon un commentaire de Barbara Canova :
Les directions limitent [...] les surfaces des corps.

c. Les théologiens prennent la vision pour la perception intellectuelle

⁹⁸³ Visibilité que reconnaissent les As'arītes, théologiens à la cour et garant de l'orthodoxie, cf. Ġazālī, *Miškāt*, traduction par Roger Deladrière, p. 38 : La « "lumière" désigne ce qui est visible par soi-même ».

⁹⁸⁴ Averroès, *Kašf*, IV, 66 (١٤٥), traduction par Abdelmajid el Ghannouchi, p. 170.

⁹⁸⁵ *Ibid.*, IV, 66, p. 171.

⁹⁸⁶ Cf. *Ibid.*, p. 170.

⁹⁸⁷ *Ibid.*

⁹⁸⁸ *Ibid.*, p. 170.

Les Mu'tazilites contestent la visibilité de Dieu, parce que, disent-ils, l'Être Premier, qui est hors du temps et qui ne tient pas son existence d'autre chose, ne peut appartenir aux substances corporelles, qui sont des êtres innovés. Les Aš'arītes affirment, quant à eux, la possibilité d'appréhender par le regard ce qui ne se trouve dans aucune direction. Dans les deux cas, selon Averroès, il y a confusion de genre de perception. En effet, que l'existence de l'Être Premier soit séparée de la matière, ainsi que l'ont établi démonstrativement les philosophes anciens eux-mêmes auxquels se réfèrent Averroès, ne signifie pas, comme le prétendaient les Mu'tazilites, que Dieu ne peut être perçue d'aucune manière, absolument parlant. La faculté visuelle ne perçoit pas les substances incorporelles parce que leur existence est séparée de la matière. Toutefois, elles sont perceptibles par l'intellect qui, à la différence de la faculté de perception sensible, n'est ni un corps ni « une faculté dans le corps »⁹⁸⁹. Les incorporels sont perceptibles, selon un mode de perception différent de celui qui s'applique aux substances corporelles. Ils sont perçus selon le type de perception que l'on « appelle connaître ou penser », signale Averroès. Ainsi, l'incorporéité de Dieu n'implique pas la négation absolue de sa perception, ainsi que le prouvent les philosophes.

En outre, Averroès est d'avis que ce qui ne se trouve dans aucune direction est perceptible. Toutefois, contrairement à ce que prétendent les Aš'arītes, mais cela n'est pas vrai de la perception visuelle qui ne se produit qu'à condition que l'objet se trouve face à l'observateur. Ce qui s'entend de la direction qui est une propriété constitutive des êtres qui possèdent « un haut et un bas, une droite et une gauche, un devant et un derrière »⁹⁹⁰. Seule la faculté intellectuelle appréhende toute chose, à savoir : les êtres séparés de la matière, qui sont sans lieu ni direction, et les êtres dans la matière, qu'il appréhende spéculativement la nature intelligible en séparant les formes qui leur sont inhérentes des matières qui les enveloppent. Les premiers, à savoir les êtres dépourvus de matière, meuvent par soi l'intellect ; les seconds, par accident, après abstraction.

La vue, qui est une faculté corporelle, est affectée dans sa puissance par la matière dont est composé le corps auquel elle appartient. L'intellect, qui échappe, quant à lui, aux déterminations de lieu et de direction propres aux substances

⁹⁸⁹ Averroès, *De beat. an.*, § 7, traduction par Marc Geoffroy et Carlos Steel, p. 202.

⁹⁹⁰ *Id.*, *Kašf*, IV, 66, traduction par Abdelmajid el Ghannouchi, p. 170.

corporelles, embrasse tous les objets, dans la mesure où ils sont pour lui intelligibles en acte et non parce qu'ils sont dans une direction déterminée, ainsi que c'est le cas des sensibles visibles à l'égard de la vue. Ainsi, écrit Averroès :

Les Ash'arites ont confondu la perception intellectuelle avec la perception visuelle. L'entendement perçoit [...] ce qui ne se trouve dans aucune direction, c'est-à-dire qui n'est pas dans un lieu, tandis que la perception visuelle ne peut s'exercer évidemment qu'à condition que l'objet visible se trouve en une certaine direction, non pas en n'importe laquelle, mais en direction déterminée et précise.⁹⁹¹

Les propos d'Averroès accusant les Aš'arītes de confondre les genres de perception nous semble plutôt modéré. Peut-être qu'il serait plus juste, de notre point de vue, de parler de mauvaise foi, puisque, contradictoirement à la thèse qu'ils soutiennent ici pour défendre la vision sensible des incorporels, ils enseignaient que contrairement au sens, « les pures lumières de l'intellect [...] échappent, elles, aux qualifications de direction, de dimension, de proximité et d'éloignement »⁹⁹². Une pratique commune aux théologiens qui n'hésitaient pas à nier plus d'une vérité nécessaire et évidente par soi-même pour justifier leurs positions.

Ainsi, la direction, qui est requise pour les actes de perception visuelle, ne s'applique pas à la perception intellectuelle que les Aš'arītes prennent pour la perception visuelle. L'intellect, qui est sans forme déterminée et dont l'empire s'étend à toute chose du fait de son immatérialité, est apte à appréhender tous les objets, quels qu'ils soient et en quelque lieu ou direction qu'ils se trouveraient. Ce n'est pas le cas du sens qui est disposé, par sa nature corporelle, à ne connaître que ce qui est corporel, c'est-à-dire les objets qui occupent un lieu qui leur impose une direction.

2. Les objections particulières

Aux Ḥašwiyya, qu'il qualifie de « littéralistes bornés < *tā'ifa min al-ḥašwiyyat qalīla* > »⁹⁹³, Averroès fait le reproche de prendre les versets anthropomorphiques dans leur sens obvie. Quant aux Mu'tazilites, ils ont le tort de dénier à Dieu une direction pourtant clairement affirmée dans l'Écriture. Enfin, les Aš'arītes, souligne

⁹⁹¹ Averroès, *Kašf*, IV, 74 (١٥٤), traduction par Abdelmajid el Ghannouchi, p. 182.

⁹⁹² Ġazālī, *Miškāt*, traduction par Roger Deladrière, p. 79.

⁹⁹³ Averroès, *Faṣl*, § 7, traduction par Marc Geoffroy, p. 109.

Averroès, défendent l'insoutenable. Car, contrairement à ce qu'ils affirment, il est « difficile de concilier dans un seul acte de foi l'existence d'un être incorporel et la possibilité de sa vision physique »⁹⁹⁴. Examinons de plus près chacune de ces objections particulières.

a. Contre les Ḥašwiyyat : Dieu est un Être incorporel

Dieu n'est pas un corps⁹⁹⁵. Ceci, par analogie, dans le monde empirique, avec l'objet, visible par soi désigné par le concept de lumière, faisant référence à une chose une appartenant aux « sensibles non matériels »⁹⁹⁶. C'est Dieu lui-même qui se qualifie comme tel dans *Le Coran*, dit Averroès. Il s'agit d'un des 99 noms qui le décrivent dans le *Livre saint*. L'opinion d'Averroès, qui refute la doctrine de la corporéité divine soutenue par les Ḥanbalites, est fondée sur une interprétation métaphorique du verset de la lumière que les Ḥašwiyyat ont tort de prendre à la lettre, puisque, tant dans le monde visible qu'invisible, il n'existe aucune représentation adéquate de Dieu, dont l'existence est absolument parlant unique⁹⁹⁷. L'opinion d'Averroès est d'autant plus vraie qu'elle est conforme aux conclusions absolument certaines des philosophes qui ont établi démonstrativement que la corporéité ne pouvait être prédiquée de l'Être Premier, dont l'activité est continue et la puissance illimitée. « Il n'y a nulle puissance < dans la substance divine >, puisqu'elle est toujours en acte »⁹⁹⁸. Le Premier est radicalement sans matière.

C'est donc pour la doctrine de l'incorporéité divine des Mu'tazilites, à qui il donne raison, qu'Ibn Rušd penche. Le témoignage des Anciens auquel il se réfère atteste en effet que ces derniers « pensaient à juste titre, que Dieu est incorporel, qu'il

⁹⁹⁴ *Id.*, *Kašf*, IV, 77, traduction par el Ghannouchi, p. 185.

⁹⁹⁵ Parce que la lumière elle-même, explique Aristote, *De an.*, II, 7, 418b15, n'est pas « un corps ».

⁹⁹⁶ Averroès, *Cma in De an.*, III, c. 37, traduction par Alain de Libera,

⁹⁹⁷ Les théologiens ont une toute autre interprétation de ce verset de la lumière (*Le Coran* XXIV, 35). Si pour Averroès, l'analogie de la lumière traduit la nature incorporelle de Dieu, pour les théologiens, notamment Ġuwaynī, *al-iršād*, XVII, 2, traduction par Jean-Dominique Luciani, p. 164, ce qu'il faut comprendre par ce verset, c'est plutôt que « Dieu est celui qui guide les habitants des cieux et de la terre. [...] et la suite de <l'énoncé>, poursuit-il, montre clairement l'exactitude de ce que nous avons dit ; car le verset se termine par les mots : *Dieu propose les exemples aux hommes* (leur parle par allégories) ». cf. également Ġazālī, *Miškāt*, traduction Roger Deladrière, p. 82 : « Le rôle de la lumière est [...] de guider ».

⁹⁹⁸ Averroès, *Livre lam-lambda*, c. 41, traduction par Aubert Martin, p. 255.

n'a, par conséquent, ni mains, ni visage, bref qu'il ne ressemble en rien à la forme humaine »⁹⁹⁹. Pour Averroès, il n'y a nul doute pour les doctes, qui sont parmi les hommes ceux qui pratiquent les sciences spéculatives, que si *Le Coran*, qui s'exprime tantôt au sens propre tantôt au sens figuré, décrit Dieu comme un être corporel, ce n'est pas parce qu'il est tel, mais en raison de ce que pour le plus grand nombre des hommes, explique l'auteur, « le corps [...] est le genre le plus universel des choses sensibles »¹⁰⁰⁰, qui sont des substances composées. Ce qui est le propre des êtres engendrés. Le Premier, qui est existant par soi, ne se compte pas dans cette catégorie d'existants. La corporéité ne peut lui être attribuée, puisqu'il est, selon l'opinion certaine des philosophes, « à tous égards absolument non composée ni de condition ni de conditionné »¹⁰⁰¹. En attribuant la corporéité à Dieu, on introduirait en lui la division, en ayant « un qualifiant et un qualifié, un sujet et un prédicat, comme c'est le cas du corporel »¹⁰⁰².

Selon l'auteur du *Kašf*, un autre indice signalé dans le *Coran* à l'attention des doctes, qui doivent dénier à Dieu toute corporéité, contrairement à l'opinion des Ḥanbalites qui considèrent les versets anthropomorphiques selon leur sens obvie, est la région sublunaire que la révélation à Dieu assigne pour résidence. C'est ce qui est dit dans *Le Coran* qui déclare que Dieu n'appartient pas au monde matériel des objets. Il habite « là-haut »¹⁰⁰³, « je veux dire dans les cieux », déclare Averroès¹⁰⁰⁴, qui précise en outre que ce que la révélation désigne de manière univoque par cieux, c'est « le séjour des esprits »¹⁰⁰⁵, qui sont des êtres radicalement sans matière. Dès lors, signale-t-il, « si l'on démontre < contre les Ḥanbalites, ainsi que c'est d'ailleurs le cas, > qu'il existe un être dans cette direction [...] < comme en témoigne le Texte sacré qui y loge Dieu >, cet être sera nécessairement incorporel »¹⁰⁰⁶. Une conclusion nécessaire que les littéralistes ne peuvent réfuter sans contredire la révélation. Cette conclusion tirée de l'Écriture, s'accorde avec ce qui a été établi démonstrativement par les

⁹⁹⁹ El Ghannouchi (Abdemajid), *op. cit.*, p. 44.

¹⁰⁰⁰ Averroès, *CmaMet.*, III, c. 37, traduction Alain de Libera.

¹⁰⁰¹ *Id.*, *Destructio*, VI, 312, traduction de Taïeb Meriane, p. 288.

¹⁰⁰² *Id.*, *Kašf*, traduction par Abdelmajid el Ghannouchi, p. 155.

¹⁰⁰³ *Ibid.*, p. 171.

¹⁰⁰⁴ *Ibid.*, p. 171.

¹⁰⁰⁵ *Ibid.*, p. 171.

¹⁰⁰⁶ *Ibid.*, IV, 66, p. 170.

Anciens au sujet de l'existence radicalement immatérielle de l'Être Premier, qui est une « substance éternelle »¹⁰⁰⁷. Car, les étants matériels sont des êtres composés et « selon Aristote, rapporte Averroès, toute composition est générable et corruptible ».¹⁰⁰⁸ Comme *Le Coran*, le philosophe grec assigne les cieux « pour siège à tout ce qui est divin »¹⁰⁰⁹, par quoi il entend « <toutes les> réalités à la fois séparées (*chôristà*) <de la matière> et immobiles (*akínêta*) <c'est-à-dire immortels (*athánaton*) et incorruptibles (*áphthartoi*)> »¹⁰¹⁰, contrairement, selon Averroès, aux « êtres d'ici-bas »¹⁰¹¹, composés de la forme et de la matière. En effet, pour Aristote, comme pour le *Coran*, le monde est partagé en deux régions opposées. Une région sublunaire (*huposelênios*), situé dans l'espace et le temps, que la révélation appelle monde visible et qui est constitué, comme le relève Averroès, de corps soumis à la génération et à la corruption ; et une région supralunaire (*huperselênios*), « qui n'est située ni dans l'espace, ni dans le temps »¹⁰¹². Elle est invisible, dans la « partie suprême »¹⁰¹³ que Dieu habite.

S'il ne se trouve là-haut dans les cieux « que ce qui est incorruptible et increé »¹⁰¹⁴, alors Dieu non plus n'est pas « un corps ou une forme [existant] dans un corps »¹⁰¹⁵. S'il fallait soutenir comme les Hanbalites que Dieu est un corps, on serait conduit en même temps à nier la sagesse divine, s'imaginant que *Le Coran* contient des erreurs. Car, si Dieu était un corps comme le soutiennent les littéralistes qui font reposer leur opinion sur la révélation, il se trouverait nécessairement dans l'espace et le temps, c'est-à-dire « ici-bas », et non dans la région céleste, comme l'affirme l'Écriture. Le cas échéant, l'immortalité de Dieu, « le Vivant qui ne saurait mourir », comme le déclare *Le Coran* XXV, 60¹⁰¹⁶, se trouverait remise en question, puisque

¹⁰⁰⁷ *Id.*, *Cma in Met.*, c. ???, Livre lam-lambda, traduction par Aubert Martin, p. 47 ; cf. *Mét.*, Δ, 1069a18-19.

¹⁰⁰⁸ *Id.*, *Destructio*, VI, 313, traduction par Taïeb Meriane, p. 298.

¹⁰⁰⁹ Aristote, *De Cael.*, I, 4, 278b10-15.

¹⁰¹⁰ Aristote, *Met.*, E, 1, 1026a15. En effet, explique Aristote, *De Cael.*, II, 1, 284a11-14 : « Les anciens ont assigné aux dieux le ciel (*ouranòn*) et le lieu d'en-haut (*ánô tópon*), parce qu'ils le considéraient comme seul immortel (*mónon athánaton*) ».

¹⁰¹¹ Averroès, *Kašf*, traduction par Abdelmajid el Ghannouchi, p. 133.

¹⁰¹² *Id.*, *Kašf*, IV, 66, traduction par Abdelmajid el Ghannouchi, p. 171.

¹⁰¹³ *Ibid.*

¹⁰¹⁴ *Ibid.*

¹⁰¹⁵ *Id.*, *Cma in De an.*, III, c. 5, traduction Alain de Libera, p. 59.

¹⁰¹⁶ Cf. *Id.*, *Kašf*, IV 59, traduction par Abdelmajid el Ghannouchi, p. 160.

« tout ce qui est spatio-temporel est corruptible »¹⁰¹⁷. Or, de Dieu, ainsi que l'a déjà signalé Averroès, « la Loi islamique a écarté [...] toutes les imperfections (*al-tanzīh*) propres aux créatures », écrit Averroès¹⁰¹⁸, notamment la mort.

Ainsi, au sujet de la corporéité divine, quoiqu'il soit manifeste, à la lecture du Texte sacré, et du point de vue d'Averroès, que le *Coran* « semble [...] l'affirmer du créateur plutôt que de l'en écarter »¹⁰¹⁹, il est clair, pour les doctes, que l'intention du Texte sacré ne peut être d'attribuer une nature corporelle à Dieu, dans la mesure où, comme l'explique Averroès dans le *Tahafūt*, « l'existence d'un corps éternel par soi »¹⁰²⁰ n'est pas possible. Le discours de la corporéité divine s'adresse à la masse. Les versets anthropomorphiques ne décrivent pas Dieu tel qu'il est en soi, mais tel que la foule peut le comprendre, de peur qu'elle ne mette en doute son existence. Ce n'est qu'en représentant Dieu sous ces traits humains que le vulgaire prend conscience de l'existence de Dieu comme d'« une existence réelle »¹⁰²¹, dit Jean Jolivet. En réalité, les versets anthropomorphiques font partie des énoncés qu'il ne faut pas considérer dans leur sens littéral, ainsi que le font les Ḥanbalites.

b. Contre les Mu'tazilites : Dieu se trouve bien dans une direction

Contrairement à ce que les Mu'tazilites déclarent au sujet de Dieu, « l'affirmation de la direction s'impose à la fois par la Loi révélée et par l'exigence rationnelle »¹⁰²². D'après l'Écriture, Dieu habite les cieux. Ce par quoi il faut entendre avec Aristote « la simple direction »¹⁰²³, à savoir le haut, « par opposition au bas qui est le centre du monde »¹⁰²⁴. Il s'agit de la « partie suprême < du monde > [...] perceptible par les sens »¹⁰²⁵ qu'est le ciel, parce que « Aristote pense que le ciel possède une droite et une gauche, un avant et un arrière, un haut et un bas »¹⁰²⁶. « Tous

¹⁰¹⁷ *Ibid.*, IV, 66, p. 171.

¹⁰¹⁸ *Ibid.*, IV, 59, p. 160.

¹⁰¹⁹ Cf. Averroès, *Kašf*, IV, 60, traduction par Abdelmajid el Ghannouchi, p. 162.

¹⁰²⁰ *Id.*, *Destructio*, IX, 402, traduction par Taïeb Meriane, p. 362.

¹⁰²¹ Jolivet (Jean), « Averroès (Ibn Rušd), *op. cit.*, p. 514.

¹⁰²² Averroès, *Kašf*, IV, 66, traduction par Abdelmajid el Ghannouchi, p. 171.

¹⁰²³ Gauthier (Léon), *op. cit.*, p. 76, note 3 ; cf. Thémistius, *Par. Met.*, I, 15, traduction par Rémy Brague : La « substance que les limites du corps ne contient pas » n'« a absolument pas de lieu ».

¹⁰²⁴ Gauthier (Léon), *op. cit.*, p. 76, note 3.

¹⁰²⁵ Averroès, *Kašf*, IV, 66, traduction par Abdelmajid el Ghannouchi, p. 171.

¹⁰²⁶ *Ibid.*, I, 49, p. 116.

les savants et les sages soutiennent à l'unanimité que Dieu et les anges »¹⁰²⁷ se trouvent dans la direction du haut. Cela, non pas en tant qu'ils sont dans le monde, univers « spatio-temporel < qui ne contient que ce qui > est corruptible »¹⁰²⁸, mais en tant qu'ils se trouvent dans prolongement de la sphère suprême de l'univers, c'est-à-dire « hors du monde »¹⁰²⁹, au-delà de la « la limite du corps de la sphère suprême qui environne le monde »¹⁰³⁰. Cet endroit « n'est situé ni dans l'espace, ni dans le temps »¹⁰³¹ parce que Dieu est éternel, tandis que « le temps est <, selon les philosophes,> [...] la condition [...] de la corruption de ce qui périt »¹⁰³².

Cette partie extérieure au monde se situant au-delà de la « sphère suprême »¹⁰³³ de l'univers qu'est le ciel, lequel se trouve en haut par rapport au centre du monde, n'est forcément pas un lieu. Cela, dans la mesure où, comme il a été établi par voie démonstrative par les Anciens, Dieu n'est pas un corps défini par une longueur, une largeur et une profondeur, pour que le « séjour des esprits »¹⁰³⁴ désignée qui se trouve dans la direction du ciel, au-delà la surface extrême du globe terrestre, soit un lieu. Toute interprétation, semblable à celle des Mu'tazilites qui pensaient que « s'ils affirmaient la direction, ils seraient obligés d'affirmer le lieu et de reconnaître par là même, la direction divine »¹⁰³⁵, est donc nécessairement fautive, parce que l'existence de Dieu n'est pas du genre des substances corporelles fausses. Il est impossible de se représenter le ciel comme un lieu, alors que l'existence de Dieu échappe à toutes les limitations imposées par la matière aux substances corporelles dont l'existence, défini par l'étendue, est mesurée dans l'espace et le temps. C'est la raison pour laquelle les philosophes en sont venues à la conclusion que le ciel, qui est « la surface du corps extrême, n'est en aucun < cas un > lieu, puisqu'il ne peut y avoir en elle aucun corps »¹⁰³⁶ ¹⁰³⁷.

¹⁰²⁷ *Ibid.*, IV, 65, p. 170.

¹⁰²⁸ *Ibid.*, IV, 66, p. 171.

¹⁰²⁹ Averroès, *Destructio*, XIV, traduction par Taïeb Meriane, p. 417.

¹⁰³⁰ *Id.*, *Kašf*, I, 34, traduction par Abdelmajid el Ghannouchi, p. 118.

¹⁰³¹ *Ibid.*, IV, 66, p. 171.

¹⁰³² *Ibid.*, I, 54, p. 119 ; cf. Aristote, *Physique*, IV, 14, 222 b 30-31.

¹⁰³³ *Ibid.*, IV, 66, p. 171.

¹⁰³⁴ *Ibid.*

¹⁰³⁵ *Ibid.*, IV, 65, p. 170.

¹⁰³⁶ Cette affirmation est fondée sur l'opinion d'Aristote, cf. Averroès, *Cma in De Cael.*, tome 1, T. 97 [278 b 21], p. 182 : « Extra celum nullum corpus est neque est possibile ut sit omnino ».

¹⁰³⁷ Averroès, *Kašf*, traduction par Abdelmajid el Ghannouchi, p. 170.

Le ciel, qui est, d'après Aristote, le corps continu (*corpus continuum*) contenant les autres corps que sont le soleil, la lune et les étoiles¹⁰³⁸, est la sphère suprême englobant tout le reste. C'est l'horizon du monde, « *orizonta mundi* »¹⁰³⁹, son point culminant (*ultimum motuum totius*¹⁰⁴⁰), dit Aristote². Au-delà de cette sphère suprême, qui est la limite du mouvement des corps naturels¹⁰⁴¹, « il n'y a ni lieu ni vide »¹⁰⁴², dit Ibn Rušd dans le *Tahāfut*. De fait, si par lieu, on entend, comme le dit Averroès, tout ce qui « peut contenir un corps »¹⁰⁴³ ou, encore, selon les termes d'Aristote, tout ce en quoi « un corps peut être présent »¹⁰⁴⁴, l'au-delà du ciel, qui est assigné « pour siège à tout ce qui est divin »¹⁰⁴⁵ ne saurait en être un. Si s'en était un, il aurait alors fallu assigner à Dieu un autre séjour. Car, Dieu, dont la puissance est infinie et l'activité, continue, n'est ni un corps, ni dans un corps. Il ne peut être contenu dans rien de ce qui est par nature destiné à recevoir des corps, qui sont de substances finies.

Si Dieu était un corps, il serait dans le monde et non hors du monde, et partant « il serait appréhendé par les sens parce que tout ce que tout corps à l'intérieur du monde est perceptible par les sens »¹⁰⁴⁶, comme c'est le cas de toutes les substances corporelles. Ce qui, d'après Averroès, conforte l'idée selon laquelle hors du monde il n'y a ni lieu ni corps. Ainsi, dit Barbara Canova, ce qu'il faut comprendre avec Averroès, conformément aux conclusions démonstratives d'Aristote, c'est que « le « haut » du *Coran* n'est pas un lieu [...] mais une extrémité »¹⁰⁴⁷. Le ciel, c'est « la région la plus extérieure et la plus élevée »¹⁰⁴⁸. Les Mu'tazilites ont du mal à

¹⁰³⁸ Cf. Averroès, *Cma in De Cael.*, tome 1, T. 96 [278 b 15], p. 180 : « Celum corpus continuum [...] ubi sunt sol et luna et quedam stelle ».

¹⁰³⁹ *Ibid.*, tome 1, T. 96 [278 b 15], p. 180.

¹⁰⁴⁰ Averroès, *Cma in De Cael. et mund.*, tome 1, T. 96 [278 b 10], p. 180.

¹⁰⁴¹ *Ibid.*, tome 1, c. 96, p. 180 : « corpus est finis motus corporum naturalium motorum et mobilium recte. »

¹⁰⁴² *Id.*, *Destructio*, XIV, 478, traduction par Taïeb Meriane, p. 417.

¹⁰⁴³ *Id.*, *Kašf*, IV, 66, traduction par Abdelmajid el Ghannouchi, p. 170.

¹⁰⁴⁴ Aristote, *De Cael.*, I, 9, 278b10.

¹⁰⁴⁵ *Ibid.*, I, 9, 278b10-15.

¹⁰⁴⁶ Averroès, *Destructio*, traduction par Abdelmajid el Ghannouchi, 14, p. 419.

¹⁰⁴⁷ Canova (Barbara), « Aristote et le *Coran*... », *op. cit.*, p. 201. « En effet, pour Aristote, au-delà de la sphère suprême, il ne peut y avoir aucun corps. Partant de là, Averroès établit que la surface extérieure du monde n'est pas un lieu et par là, elle n'enveloppe aucun corps. Si Dieu est extérieur à cette surface, il est incorporel, Il n'est pas dans un lieu, Il est seulement dans une direction : la direction du haut. »

¹⁰⁴⁸ Aristote, *De Cael.*, I, 9, 278b10-15.

reconnaître à Dieu la direction sans le lieu, parce qu'« il n'y a pas dans le monde visible d'exemple qui puisse l'illustrer »¹⁰⁴⁹. C'est par incapacité de dissocier le lieu de la direction, laquelle « n'est pas spatiale »¹⁰⁵⁰, qu'ils en sont venus à « désigner <le ciel comme> un lieu »¹⁰⁵¹.

Cette interprétation est en conformité avec la tradition prophétique qui attribue le monde sublunaire pour résidence à Dieu, d'où part tout ce qui vient de Dieu à destination des hommes.

L'Écriture Sainte nous provient <de là> [...], comme le dit le Très-Haut : « Nous l'avons fait descendre par une nuit bénie »¹⁰⁵². Or cette révélation procédant du ciel suppose nécessairement que Dieu est au ciel. Les anges qui en descendent et qui s'y élèvent, le supposent également ; Dieu lui-même ne le dit-Il pas clairement : « Vers Lui s'élève la Parole excellente. Il élève l'action pie »¹⁰⁵³, « Les anges et l'Esprit montent vers lui »^{1054 1055}.

Le Coran n'est pas seul à attribuer la direction à Dieu. « Toutes les religions positives partent du principe que Dieu est au ciel et que les c'est de là-haut que descendent les Anges, apportant la révélation aux prophètes »¹⁰⁵⁶, souligne Averroès. Il y a donc consensus entre les différentes religions pour considérer le ciel, séjour des esprits, où ne se trouve rien de corruptible, comme une direction et non comme un lieu, dont la caractéristique est de ne pouvoir contenir que des corps. Ce consensus s'accorde avec les conclusions démonstratives des philosophes, par rapport auxquelles la doctrine des Mu'tazilites est en défaut. L'incorporité de Dieu ne signifie pas qu'il ne se trouve dans aucune direction, puisque le ciel qui lui est attribué pour séjour indique le haut. Son incorporité nie toute conception du ciel en tant que lieu.

Même dans le cas des substances corporelles, « la direction (*al-ğiha*) n'est pas le lieu (*al-makān*) »¹⁰⁵⁷, mais « les surfaces externes du corps lui-même (*satūḥ al-ğism*

¹⁰⁴⁹ Averroès, *Kašf*, traduction par Abdelmajid el Ghannouchi, p. 172.

¹⁰⁵⁰ Ghannouchi (Abdelmajid El), *op. cit.*, p. 53.

¹⁰⁵¹ Gauthier (Léon), *op. cit.*, p. 76, note 3.

¹⁰⁵² *Le Coran* XLIV, 2.

¹⁰⁵³ *Le Coran* XXV, 11.

¹⁰⁵⁴ Averroès, *Kašf*, IV, 62, traduction par Abdelmajid el Ghannouchi, p. 165.

¹⁰⁵⁵ *Le Coran* LXX, 4.

¹⁰⁵⁶ Averroès, *Kašf*, IV, 65, traduction par Abdelmajid el Ghannouchi, p. 169.

¹⁰⁵⁷ *Ibid.*

nafsihi) »¹⁰⁵⁸, tandis que « les surfaces des corps qui les environnent, constituent un lieu pour ce corps »¹⁰⁵⁹.

Ces surfaces sont les corps eux-mêmes, pas leur lieu ; par ailleurs, elles peuvent entourer d'autres corps (ceux qui leur sont contigus, le cas échéant, lorsque ces corps sont eux-mêmes compris dans d'autres corps), et alors elles seront le lieu pour ces corps. Elles peuvent à leur tour être entourées par d'autres surfaces et elles seront dès lors, dans un lieu. C'est cette double fonction des surfaces déterminées par des directions qui est à l'origine du problème de la localisation divine¹⁰⁶⁰

Chez Dieu la direction ne se dit pas de la corporéité, puisqu'il n'est pas un corps pour posséder des surfaces. Elle n'est non plus à comprendre comme un lieu parce qu'il ne s'y trouve pas des corps dont les surfaces externes pourraient contenir Dieu qui n'est pas borné. La direction n'est donc pas affirmée de Dieu en tant que corps, mais en tant que le ciel désigne la surface la plus extrême de l'univers qui lui est un corps possédant un bas et un haut

C'est parce que les Mu'tazilites n'ont pas ainsi perçue les choses qu'ils ont nié tous les passages de l'Écriture attribuant la direction à Dieu, pensant que celle-ci impliquait le lieu, qui est un attribut corporel. Ils ont nié la visibilité de Dieu en lui déniaient la direction par invalidation du sens littéral des versets coraniques qui en parlent, parce qu'ils ont cru que « s'ils affirmaient la direction, ils seraient obligés d'affirmer le lieu »¹⁰⁶¹ au sujet de Dieu, et partant, de lui reconnaître une nature corporelle. Ce qui n'est pas vrai. La négation de la direction est impossible à soutenir selon *Le Coran* parce qu'elle est en contradiction avec le discours de l'Écriture sur les fins dernières de l'homme. En effet, écrit Averroès, si l'on doit, comme le font les Mu'tazilites, dénier à Dieu la direction,

il serait difficile de comprendre tout ce qui se rapporte à la résurrection et au jugement dernier, à savoir que le créateur apparaîtra aux ressuscités et qu'Il se chargera Lui-même

¹⁰⁵⁸ Averroès, *Kašf*, IV, 66, traduction par Abdelmajid el Ghannouchi, p. 170 (١٤٥).

¹⁰⁵⁹ *Ibid.*

¹⁰⁶⁰ Canova (Barbara), « Aristote et le Coran... », *op. cit.*, p. 201.

¹⁰⁶¹ Averroès, *Kašf*, IV, 65, traduction par Abdelmajid el Ghannouchi, p. 170.

de juger, comme il est dit dans le verset suivant : « Quand viendront ton Seigneur et les Anges, rang par rang »¹⁰⁶² ¹⁰⁶³.

c. Contre les Aš'arītes

Averroès s'attaque à l'éclectisme théologique d'une école Aš'arīte mi-ḥanbalite, mi-mu'tazilite. Les Aš'arītes affirment tout à la fois l'incorporéité de Dieu et sa vision oculaire. Un point de vue qui n'est « accepté ni par le Mu'tazilisme ni par les Ḥanbalisme »¹⁰⁶⁴. L'auteur les accuse de « sophismes »¹⁰⁶⁵. Ils veulent en effet « forcer la conviction »¹⁰⁶⁶. De fait, on ne peut logiquement affirmer la vision oculaire de Dieu après avoir posé qu'il est incorporel. De l'avis d'Aristote, il faut tenir « une <telle> conclusion <pour> fausse »¹⁰⁶⁷. Les Aš'arītes se livrent en réalité à un double jeu. Certaines positions doctrinales de leurs maîtres Mu'tazilites sont « modifiées de façon à les rendre conforme aux thèses traditionnelles [hanbalites] »¹⁰⁶⁸, tandis que des efforts sont aussi déployés afin « de préserver les doctrines traditionnelles tout en les présentant sous une forme acceptable pour la raison »¹⁰⁶⁹. Ainsi, quoique proche des Ḥanbalites, Aš'arī reste marqué par son passé mu'tazilite. Ce qui lui vaut souvent de la part des Ḥanbalites intransigeants les accusations de « compromission avec leurs adversaires <mu'tazilites>»¹⁰⁷⁰. Partant, d'un point de vue méthodologique, il y a amalgame chez eux entre les versets interprétables et non interprétables. Tout se mélange. La thèse Aš'arīte de la vision oculaire des incorporels n'est pas recevable. Il y a des doutes quant à sa crédibilité. Les arguments qui leurs sont opposables sont de deux sortes. Ils concernent d'une part les idées communes à tous les Aš'arītes et d'autre part, les arguments avancés respectivement par Ğuwayni et Ğazālī.

¹⁰⁶² S. LXXXIX, 23.

¹⁰⁶³ Averroès, *Kašf*, IV, 62, traduction par Abdelmajid el Ghannouchi, p. 165.

¹⁰⁶⁴ Laoust (Henri), *Les schismes en islam*, op. cit., p. 130.

¹⁰⁶⁵ *Kašf*, p. 164.

¹⁰⁶⁶ Benmakhlouf (Ali), *Averroès*, op. cit., p. 217.

¹⁰⁶⁷ *De Soph.*, 19, 176b35.

¹⁰⁶⁸ Sourdel (Dominique et Jeannine), *Dictionnaire historique de l'islam*, Paris, Puf, 1996, art. « Acharisme », p. 29.

¹⁰⁶⁹ *Ibid.*

¹⁰⁷⁰ *Ibid.*, p. 28.

1) Critiques générales adressées à tous

Elles concernent d'une part la thèse Aš'arīte selon laquelle les étants sont visibles du seul fait qu'ils existent et, d'autre part, l'affirmation selon laquelle les conditions qui s'appliquent à la vision oculaire dans le monde visible ne doivent pas être étendues au monde invisible.

a) La visibilité des étants du fait de leur existence est impossible à soutenir

Pour justifier « la possibilité de voir ce qui est incorporel »¹⁰⁷¹, les Aš'arītes ont postulé que « c'était uniquement l'existence de la chose qui détermine sa visibilité »¹⁰⁷². Ce qui, de l'avis d'Averroès, fondé sur les conclusions démonstratives des sages, est impossible. Car, explique-t-il, « si toute chose n'était visible qu'à la seule condition d'exister <ainsi que le prétendent les Aš'arītes>, on devrait forcément voir les sons et les divers sensibles, de plus, la vue, l'ouïe et les autres sens, ne formeraient qu'un seul sens. Cela est absolument contraire à la raison »¹⁰⁷³, à « l'ordre de la nature »¹⁰⁷⁴ et à la révélation qui qualifie Dieu de Sage créateur. S'il faut en effet posséder des facultés de perception différentes, comme c'est le cas de l'homme, alors qu'avec l'œil, il serait possible, d'après l'opinion des Aš'arītes, de saisir les divers sensibles, pour autant que ceux-ci soient existants, on devrait alors « nier la sagesse providentielle du créateur et sa qualité de sage »¹⁰⁷⁵. On ne saurait conclure autrement, car, si on admet, comme le dit Aristote qu'à chaque faculté correspondent des sensibles propres, qui sont « des formes singulières »¹⁰⁷⁶, et si, ayant posé cela, on affirmait, comme le prétendent les Aš'arītes, que pour les sens, « les effets pouvaient se produire en l'absence de leurs causes spécifiques, de la même façon qu'en leur présence, quelle sagesse il peut y avoir, quand ils se produisent à la suite de leurs causes ? »¹⁰⁷⁷

¹⁰⁷¹ Averroès, *Kašf*, IV, 75, traduction par Abdelmajid el Ghannouchi, p. 183.

¹⁰⁷² *Ibid.*

¹⁰⁷³ *Ibid.*

¹⁰⁷⁴ *Ibid.*

¹⁰⁷⁵ *Ibid.*, I, 39, p. 124.

¹⁰⁷⁶ *Id.*, *Cma in De an.*, III, c. 5, traduction par Alain de Libera, p. 71

¹⁰⁷⁷ *Id.*, *Kašf*, V, 85, traduction par Abdelmajid el Ghannouchi, p. 197.

Si nous pouvons tout appréhender par le regard, l'existence des autres organes sensoriels apparaît vaine. Leur multiplicité, sans nécessité ni raison. Ce qui est contraire à la Science, qui est un des attributs divins essentiels. L'ordre et l'harmonie qui existent dans le monde attestent que celui qui en est l'auteur est un sage agent. Par analogie avec l'artisan (*ṣānī'*)¹⁰⁷⁸, dit Aristote, « Dieu et la nature ne font rien en vain », dit Aristote¹⁰⁷⁹. Partant, les facultés et les mécanismes dont sont pourvus les êtres et les objets sont à la fois « nécessaires [...] à leur achèvement et à leur perfection », dit Averroès¹⁰⁸⁰.

Ce n'est pas par l'existence que les visibles sont perçus, mais par leur forme, de laquelle elles tiennent la puissance de mettre l'œil en mouvement¹⁰⁸¹. Au même moment, et sous le même rapport, l'œil doit posséder la puissance de pâtir sous cette action. En effet, ainsi que l'affirme Aristote, « l'activité du sensible et celle du sensitif prennent place dans le sujet capable de sentir »¹⁰⁸². Il y a sensation dans la mesure où « l'activité de l'agent productif et moteur réside dans le sujet qui subit l'action »¹⁰⁸³. Sans quoi, il n'y aura pas de vision. Ainsi, la chose est vue en vertu d'un rapport nécessaire de causalité entre le reçu et le récepteur. Il n'y a pas de faculté qui pâtissent sous l'effet (*al-maf'ūl*) d'un objet quelconque.

Il est absolument évident que le sens de la vue est autre que celui de l'ouïe, et que l'objet sensible de l'un diffère tout à fait de celui de l'autre. Il faut ajouter que les deux organes

¹⁰⁷⁸ Cf. Aristote, *De Cael.*, I, 4, 271 a 33, trad. P. Moraux : « Dieu et la nature ne font rien inutilement ». Principe repris par Fārābī, *Siyāsa*, p. 34 : « Il n'est pas possible que quoi que ce soit existe en vain au sein des choses naturelles ».

¹⁰⁷⁹ *Ibid.*, I, 4, 271 a.

¹⁰⁸⁰ Averroès, *Kašf*, I, 38, traduction par Abdelmajid el Ghannouchi, p. 123 ; cf. Aristote, *De Gen. an.*, V, 8, 789 b 4-8 : « Ils (les procédés de la nature) répondent à une certaine fin » ; cf. *Mét.*, XII, 10, 1075 a 16-18. W. Ross, *Aristote*, p. 259, note à ce sujet : « Une des particularités les plus frappantes de la conception aristotélicienne de l'univers, c'est son téléologisme universel. [...] tout ce qui existe ou arrive existe et arrive en vue d'une fin ». Sur la doctrine finaliste d'Aristote, voir : Cunningham (Henri-Paul), « Téléologie, nature et esprit », in *La question de Dieu selon Aristote et Hegel*, sous la direction de Thomas De Koninck et Guy Planty-Bonjour, Paris, Puf, p. 5-35.

¹⁰⁸¹ Cf. Avicenne, *Commentaire sur le Livre lambda*, p. 44 : « Tout ce qui agit a la puissance d'agir ».

¹⁰⁸² Aristote, *De an.*, III, 2, 426a10-11, traduction par Richard Bodéüs, p. 207. cf. également *Gen. et cor.*, I, 7, 323 b 29.

¹⁰⁸³ *Ibid.*, III, 426 a 10-11, traduction par Richard Bodéüs, p. 206.

sont différents l'un de l'autre et qu'il est impossible que la vue se transforme en ouïe et la couleur en son.¹⁰⁸⁴

Affirmer donc que les choses sont visibles par leur existence, ce qui implique que les sons puissent être vus, signifie que pour la vue, comme pour le son, il est possible de changer de nature. Chose impossible. Pour la vue, comme pour le son, il n'est pas « possible [...] d'être différemment »¹⁰⁸⁵. Car, dit Aristote, « toute chose qui a une fonction existe en vue de cette fonction »¹⁰⁸⁶ et uniquement à cette fin. Une faculté n'est affectée que par les objets qui lui sont « relatifs selon la puissance »¹⁰⁸⁷. C'est ce « qui explique que la réceptivité de chaque sens soit sélective, et le condamne à ignorer l'objet des autres », souligne Michel Nodé-Langlois¹⁰⁸⁸. Par la vue, on ne peut percevoir que les sensibles visibles et non pas tous les existants, comme l'insinuent les Aš'arītes.

b) Des propos contradictoires sur le mécanisme de la vision

On ne peut affirmer et nier en même temps, comme le font les Aš'arītes, l'obligation pour un objet quelconque d'être dans une direction déterminée pour être perçu par un observateur. Ce qui est requis par la nature de l'œil, du fait de sa forme, ne change pas. Il n'est pas en effet possible à la vue « d'être différente de ce qu'elle est »¹⁰⁸⁹ par nature, en changeant de mode opératoire au gré des circonstances et en fonction des objets à percevoir, ainsi que veulent le faire croire As'arī et ses disciples. Ce qui est « nécessaire <par la nature d'une chose> »¹⁰⁹⁰, dit Averroès, ne peut se transformer en « possible »¹⁰⁹¹, en devant quelque chose de facultatif. On ne peut affirmer dans un premier temps que tout ce qui est vu est perçu pour autant qu'il se trouve dans une direction déterminée par rapport à l'observateur, et le nier dans un second temps, en prétextant que les choses sont différentes avec Dieu, comme s'il

¹⁰⁸⁴ Averroès, *Kašf*, IV, 75, traduction par Abdelmajid el Ghannouchi, p. 184.

¹⁰⁸⁵ *Ibid.*, p. 200.

¹⁰⁸⁶ Aristote, *De Cael.*, II, 3, 286a30.

¹⁰⁸⁷ *Id.*, *Met.*, Δ, 1021a20, traduction par Marie-Paule Duménil et Annick Jaulin, p. 207.

¹⁰⁸⁸ Nodé-Langlois (Michel), « Les Stoïciens. Introduction au stoïcisme », in *Philopsis*. Revue numérique (www.philopsis.fr), p. 8.

¹⁰⁸⁹ *Ibid.*, p. 122.

¹⁰⁹⁰ *Ibid.*, p. 126.

¹⁰⁹¹ *Ibid.*

existait plusieurs espèces de visible. Si la vue, faculté par laquelle nous percevons les étants visibles, est une par sa nature, en vertu de sa forme, il en va de même pour son mode opératoire.

Ainsi, si une condition est reconnue comme nécessaire à la vision, alors elle s'applique nécessairement à tous les visibles sans exception. Il y a donc lieu de supposer tout naturellement que les objets qui ne satisfont pas à cette condition échappent nécessairement au regard de l'homme. Les Aš'arītes ne peuvent soutenir une chose et son contraire. Averroès retourne contre eux leurs propres arguments. Ils ne sont pas cohérents avec eux-mêmes. D'après eux, dit Averroès :

Le jugement relatif au monde visible, s'il implique une certaine condition, peut fort bien s'appliquer au monde invisible. S'il en est ainsi du jugement suivant : « tout être connaissant est nécessairement vivant » c'est parce que, dans le monde visible, la vie se présente comme une condition préalable et nécessaire de toute connaissance. Ainsi, puisque les conditions que <nous avons précédemment énumérées au sujet de la vision> [...] apparaissent également, dans le monde visible, comme étant nécessaires à toute visibilité, les Ash'arites devront alors, s'ils tiennent à être cohérents avec eux-mêmes et fidèles à leur principe, les appliquer à la visibilité relative au monde suprasensible.¹⁰⁹²

Point n'est donc besoin, de modifier ou de supposer à des fins apologétiques, comme le font les Aš'arites, qu'il est possible à la vue d'avoir un fonctionnement autre que celui qui lui est imposé par sa forme. Comme la vue, les objets visibles sont un par la nature, quoique multiples par le nombre. Le mécanisme et les conditions de la vision ne varient pas selon les objets ou les lieux ; toute chose agissant toujours selon sa forme.

¹⁰⁹² Averroès, *Kašf*, IV, 74, traduction par Abdelmajid el Ghannouchi, p. 182-183.

2) Les objections particulières formulées contre Ğuwaynī et Ğazālī

Nous exposerons, les unes après les autres, les objections formulées par Averroès contre le maître, puis celles adressées au disciple.

a) Réfutation des arguments avancés par Ğuwaynī

Averroès n'est pas d'accord avec Abū-l-Ma'ālī lorsqu'il affirme que ce que perçoivent les sens, c'est l'essence générique immatérielle des choses. Il réfute également la thèse de l'imām des deux mosquées selon laquelle aucune condition n'est requise en particulier au sujet pour que se produise en lui la vision d'un objet.

a.1) Les sens appréhendent les objets dans leur existence singulière

Abū-l-Ma'ālī al-Ğuwaynī a affirmé qu'il est possible aux facultés sensibles de percevoir ce qui est incorporel, dans la mesure où, d'après les Aš'arītes, qu'elle que soit la faculté sensible, nous percevons les choses parce qu'elles existent et non en vertu d'une composition particulière par laquelle elle agirait sur tel ou tel autre sens. Il s'y est appuyé pour soutenir que « les sens ne perçoivent que les essences des choses »¹⁰⁹³ et non ce qu'elles ont de singulier, niant de ce fait l'existence d'objets de perception propre à chaque faculté de réception, conformément à son essence spécifique. Autrement dit, selon l'opinion bien comprise de Ğuwaynī, ce que nous appréhendons par les sens, ce n'est pas l'existence individuelle des choses, mais leur être générique. Ce que contredisent les philosophes, qui ont établi démonstrativement que tout ce qui existe dans la matière possède « une forme déterminée »¹⁰⁹⁴ et que « des sujets propres ne reçoivent que les formes qui leur [sic] sont appropriées »¹⁰⁹⁵. Ceci est d'autant plus vrai que si on affirmait que c'est l'existence, dont la nature est une, qui est cause de la vision, relève Averroès, « quelle sagesse providentielle, l'homme comporterait [...] s'il pouvait accomplir toutes ses actions et opérations en usant indifféremment de n'importe quel organe [...], de telle sorte que la vision serait possible à l'aide de l'ouïe, comme elle l'est à l'aide des yeux, ou que

¹⁰⁹³ Averroès, IV, 77, traduction par Abdelmajid el Ghannouchi, p. 185.

¹⁰⁹⁴ *Id.*, *De beat. an.*, I, § 3, traduction par Marc Geoffroy et Carlos Steel, p. 200.

¹⁰⁹⁵ *Ibid.*, I, § 8, p. 202.

l'odorat serait possible à l'aide de l'œil comme il l'est à l'aide du nez ? »¹⁰⁹⁶. L'expérience elle-même contredit la thèse de Ğuwaynī. En effet :

Si la vue (*al-baṣar*) ne percevait que l'essence des choses, elle ne saurait <comme c'est pourtant le cas> [...] distinguer le blanc (*al-abyaḍ*) du noir (*al-asūd*), puisque les choses ne se distinguent pas les unes les autres par ce qui leur est commun (*taṣṭarik*¹⁰⁹⁷). Partant de là, tous les sens, en somme, ne sauraient établir des distinctions entre les sensibles : <contrairement à ce qui s'observe> la vue ne saurait percevoir les nuances des couleurs, ni l'ouïe, les nuances des sons, ni le goût, les nuances des mets. Toutes les perceptions sensibles (*madārik al-mahsūsāt*) seraient alors du même genre (*wāḥidā*)¹⁰⁹⁸, et il n'y aurait plus de différence (*yufraq*) entre la perception auditive (*mudrak al-sam'*) et la perception visuelle (*mudrak al-baṣar*). Tout cela demeure étranger à l'entendement humain.¹⁰⁹⁹

Averroès s'oppose ainsi à la thèse de Ğuwaynī. Ce que perçoit la vue, dont la couleur est le sensible propre, ce n'est pas « la coloration <qui> est un concept <indéterminé> (existant <uniquement>) dans l'esprit et séparé <de toute couleur particulière> »¹¹⁰⁰. Ce que perçoit la vue, ce sont des couleurs déterminées, dans la mesure où, comme le souligne Averroès, « on ne peut concevoir dans l'existence réelle de couleur qui ne soit ni noire, ni blanche, ni d'une couleur autre »¹¹⁰¹. Ainsi, contrairement à l'intellect qui perçoit les choses sous le rapport de l'universel¹¹⁰², c'est-à-dire « sans aucune spécification »¹¹⁰³, en abstrayant « leur nature unique qui

¹⁰⁹⁶ Averroès, *Kaṣf*, I, 39, traduction par Abdelmajid el Ghannouchi, p. 124.

¹⁰⁹⁷ Littéralement : « par la chose qu'ils partagent ».

¹⁰⁹⁸ Traduit littéralement : toutes les perceptions seraient une (*wāḥidā*).

¹⁰⁹⁹ Averroès, *Kaṣf*, IV, 76-77, traduction par Abdelmajid el Ghannouchi, p. 185 ; cf. également Alexandre d'Aphrodise, *In De an.*, p. 201 : « La sensation perçoit ce blanc-ci et ce blanc-là ».

¹¹⁰⁰ *Id.*, *Destructio*, I, 110, traduction par Taïeb Meriane, p. 158.

¹¹⁰¹ Averroès, *Destructio*, I, 110, traduction par Taïeb Meriane, p. 158.

¹¹⁰² Cf. Aristote, *De an.*, III, 429b10-15, traduction de Jules Tricot : « Il y a une différence entre la grandeur et la quiddité (l'essence) de la grandeur, et l'eau, de la quiddité (l'essence) de l'eau (et il en est ainsi de beaucoup d'autres choses choses, mais non de toutes, car pour certaines, il y a identité), on juge de la quiddité de la chair et de la chair elle-même, soit par des facultés différentes, soit plutôt par des manières d'être différentes [de la même faculté]. Car la chair n'existe pas indépendamment de la matière. C'est donc par la faculté sensitive que nous jugeons du froid et du chaud, ainsi que des qualités dont la chair est une proportion. Par contre, c'est par une autre faculté, ou bien séparée de la précédente, ou plutôt se trouvant avec elle dans la même relation que la ligne brisée, une fois redressée, avec la ligne brisée elle-même, que nous jugeons de la quiddité de la chair ».

¹¹⁰³ Averroès, *Destructio*, I, 110, traduction par Taïeb Meriane, p. 158.

leur est commune et qui se subdivise dans les matières »¹¹⁰⁴. Ainsi, ce ne sont pas les couleurs dans leur essence générique que nous percevons par la faculté visuelle, mais les couleurs spécifiques, perçues à la fois dans leur singularité et leur diversité¹¹⁰⁵. Nous connaissons les choses par la vue en tant qu'objets particuliers, tandis que l'intellect, qui n'est ni un corps ni une faculté dans un corps, possède la « connaissance des < mêmes > particuliers d'une manière universelle »¹¹⁰⁶ par abstraction « des natures qui se trouvent dans ses particuliers »¹¹⁰⁷, et « la nature de l'universel n'est pas identique à la nature dont il est l'universel »¹¹⁰⁸. La vue n'appréhende que les individuels concrets. L'analogie de l'intellect avec le sens sous l'angle de la réceptivité n'implique pas que le mode de réception (*qabūl*) chez l'un et l'autre soit du même type (*huiusmodi*), étant entendu qu'ils ne sont pas un en nombre (*unus in numero*), ainsi que l'a établi Aristote¹¹⁰⁹. Ainsi, soutient Averroès contre Abū-l-Ma'ālī :

En réalité, les sens (*al-hiwās*) perçoivent seulement les essences des choses concrètes (*dawāt al-ašyā' al-mašar*) en percevant¹¹¹⁰ les sensibles spécifiques (*al-maḥsūsātuhā al-ḥāṣṣa bihā*).¹¹¹¹

C'est aussi l'opinion d'Avicenne. Pour lui, les sens externes « perçoivent les particuliers <concrets> »¹¹¹². Ils ne perçoivent pas indistinctement tous les sensibles, mais seulement ceux qui leur sont relation par la nature, en raison de leur forme spécifique. Ce que confirme d'ailleurs l'expérience et Aristote. À chaque sens

¹¹⁰⁴ *Ibid.*, I, 110, p. 158.

¹¹⁰⁵ Cf. Vision (Gerard), *Problems of Vision, op. cit.*, p. 35 : « For perception we cannot settle for an abstract (typal) object. Whatever we see is particular, singular, and concrete ».

¹¹⁰⁶ Averroès, *Destructio*, I, 110, traduction par Taïeb Meriane, p. 158.

¹¹⁰⁷ *Ibid.*, I, 111, p. 158.

¹¹⁰⁸ *Ibid.*, I, 110, p. 158.

¹¹⁰⁹ Comme l'explique Alain de Libera, *Cma in De an.*, p. 52, note 22.: « La « comparaison » de l'intellect avec le sens vaut pour établir que l'intellect est, comme le sens, « en puissance » de ce qu'il reçoit. Elle ne vaut plus, quand on voit que l'intellect est en puissance à l'égard de tout ce qui peut être perçu, et non à l'égard d'un seul genre, comme le sont les sens, qui sont spécialisés ».

¹¹¹⁰ Averroès, *Kašf*, édition arabe établie par Mohammed Ġābrī, p. ١٥٧, utilise l'expression : بتوسط (*bitūṭ*), « par la médiation ».

¹¹¹¹ *Id.*, *Kašf*, IV, 77, traduction par Abdelmajid el Ghannouchi, p. 185 (١٥٥٧).

¹¹¹² Avicenne, *Épître sur les prophéties, op. cit.*, § 43. Cf. également *Šifā'*, II, 4, 84.1 : « Il est impossible que [...] [l'] essence existe en acte si ce n'est par la forme ».

correspond des sensibles propres¹¹¹³ connus individuellement non génériquement. Les sens appréhendent des individuels concrets, non l'essence. Chaque sens possède une forme déterminée (*şura*), en sorte qu'il est empêché de recevoir ce qui est étranger à cette forme. Partant, explique Averroès, « des sujets propres ne reçoivent que les formes qui leur sont appropriées ».

Facultés dans la matière déterminées par leur forme spécifique, les sens ne connaissent que les sensibles déterminés qui leur sont relatifs. « <Ce> caractère [...] sélectif [...] provient chez eux de la structure de leur organe corporel ; Si la vue est incapable de percevoir les sons, c'est que l'œil est construit de telle manière qu'il est uniquement sensible aux couleurs et aux formes »¹¹¹⁴. C'est ce « qui explique que la réceptivité de chaque sens soit sélective, et le condamne à ignorer l'objet des autres », souligne Michel Nodé-Langlois¹¹¹⁵. Toute « faculté dans le corps <est> [ordonnée] à une forme propre »¹¹¹⁶. On ne peut saisir indistinctement tous les objets par n'importe quel sens. « La sensation se répartit en organes dont chacun n'est capable d'appréhender qu'une espèce particulière de sensible »¹¹¹⁷, souligne Émile Bréhier. La forme (*al-şura*), et partant la puissance, est déterminée par la fin (*télos*). L'œil a été voulu dans sa forme (*şura*) déterminée pour saisir les sensibles visibles. Il en est de même pour les autres facultés de perception. A chaque objet correspond un sens propre, comme à chaque sens correspondent des sensibles propres. C'est la raison pour laquelle :

Aristote détermine les sens particuliers à partir de leur objet respectif : il construit le schéma explicatif de la sensation à partir de l'étude des cinq sens caractérisés par leurs propres objets. Il pose comme principe que le sensible est antérieur du point de vue épistémologique à l'acte, qui est à son tour antérieur à la puissance de sentir (*De anima*,

¹¹¹³ Cf. Aristote, *De an.*, II, 6-7, [418 a-b], traduction par Antonin Jannone et Edmond Barbotin, p. 47 : « J'appelle « sensible propre » celui qui ne peut être perçu par un autre sens et qui ne laisse aucune possibilité d'erreur : tels pour la vue la couleur, pour l'ouïe le son, le goût la saveur. »

¹¹¹⁴ Verbeke (Gérard), « Comment Aristote conçoit-il l'immatériel ? », *op. cit.*, p. 223.

¹¹¹⁵ Nodé-Langlois (Michel), « Les Stoïciens. Introduction au stoïcisme », in *Philopsis*. Revue numérique (www.philopsis.fr), consulté le 17 juin 2021, p. 8.

¹¹¹⁶ De Libera (Alain), *Cma in De an.*, III, c. 4, traduction par Alain de Libera, note 38, p. 186.

¹¹¹⁷ Bréhier (Émile), *Histoire de la philosophie*, Paris, Puf, coll. « Quadrige manuels », 2012², p. 213.

415a20-22). [Inversement,] Avicenne prend comme point de départ la puissance de sentir envisagée du point de vue de son aptitude à être affectée par le sensible.¹¹¹⁸

Les organes sensoriels ne peuvent donc saisir que les sensibles propres et cela, selon le mode de réception individuelle qui est leur est commun du fait qu'on a affaire à des facultés dans la matière.

a.2) Un sujet appréhende un objet en tant qu'il en est apte

Pour Averroès, quand Ğuwaynī affirme que pour les actes de perception, aucune conformation particulière n'est requise au sujet, cela n'est pas vrai. Car, toute substance qui reçoit une chose la reçoit en tant qu'elle possède la « puissance appropriée à l'espèce qu'elle reçoit »¹¹¹⁹. La thèse de Ğuwaynī remet en cause la qualité de sage du Premier agent. Il n'est pas possible en effet que Dieu, qui a doté l'homme de faculté de perceptions diverses, l'ait fait sans raison, au point qu'il soit possible de soutenir, comme le fait Ğuwaynī et les autres Aš'arītes, qu'il est possible d'une part de voir « sans l'intervention des yeux »¹¹²⁰, « s'en passant »¹¹²¹, et d'autre part d'appréhender toutes choses par le regard, les êtres dans la matière comme les êtres séparés de la matière, du seul fait de leur existence. Les philosophes enseignent en effet que la nature ne fait rien en vain. De fait, souligne Averroès, « si les choses ne comportaient pas des causes nécessaires qui détermineraient leur existence avec leurs caractères spécifiques, il n'y aurait aucune connaissance par laquelle le sage créateur se distinguerait de tous les êtres »¹¹²². Pour chaque chose, « Dieu a créé des facultés <appropriées> par lesquelles nous <les> acquérons »¹¹²³. Sans la vue, il n'y a pas de vision ; sans l'ouïe, point de son qui s'entende. Une chose n'est en effet possible à un sujet qu'en tant qu'il en possède la puissance. Ce que reconnaissent d'ailleurs les Aš'arītes, en affirmant que la puissance ne préexiste pas à l'acte, mais lui est conjoint. Ils ne peuvent le soutenir et affirmer contradictoirement, comme ils le font, qu'aucune conformation n'est requise au sujet pour que la vision se produise.

¹¹¹⁸ Sebti (Meryem), Avicenne. *L'âme humaine*, Paris, Puf, 2000, p. 53-54. Lire spécialement les pages consacrées à « La perception sensible », p. 53-62.

¹¹¹⁹ Averroès, *De beat. an.*, I, § 14, traduction par Abdelmajid el Ghannouchi, p. 204.

¹¹²⁰ Averroès, *Kašf*, IV, 74, traduction par Abdelmajid el Ghannouchi, p. 182.

¹¹²¹ *Ibid.*, I, 39, p. 124.

¹¹²² *Ibid.*, I, 38-39, p. 124.

¹¹²³ *Id.*, *Kašf*, V, 107, traduction par Abdelmajid el Ghannouchi, p. 229.

Ĝuwaynī soutient qu'il est possible de voir sans les yeux, affirmant que Dieu est voyant sans être doué de la faculté visuelle, à la différence des hommes avec qui il ne partage aucune ressemblance. Ce qui n'est pas vrai d'après les philosophes et *Le Coran*. Averroès note en effet, contre l'opinion de Ĝuwaynī, que l'Écriture n'a pas déniée à Dieu la faculté visuelle, ni affirmée qu'il était possible de voir sans les yeux. Elle qualifie en effet Dieu de voyant¹¹²⁴, lui attribuant la vue dans maints versets. Ainsi, d'après l'Écriture et la tradition prophétique, écrit Averroès, « Dieu n'est pas borgne »¹¹²⁵. On ne peut decrire le Premier, dont la science est l'attribut le plus propre, sans la vue, étant entendu que dans le monde visible, il n'y a de sujet connaissant que voyant et audient. Ainsi, d'un point de vue démonstratif, Dieu, qui est omniscient, « doit nécessairement être pourvu de toutes les facultés perceptives »¹¹²⁶.

Certes, comme le dit Aristote, le réceptacle doit être sans aucune forme, « un principe indéterminé »¹¹²⁷, pour être capable de recevoir toutes les formes. Toutefois, la vision n'est possible que s'il existe entre la chose vue et le sujet percevant une nature commune générique¹¹²⁸. En effet pour tout acte de perception sensible, pour qu'il y ait sensation, il faudrait que le sujet possède la puissance de pâtir sous l'effet de l'objet. Un sujet n'appréhende, par sa forme, que les objets qu'il est apte à appréhender, en vertu de ses dispositions naturelles, relativement et proportionnellement à la fin à atteindre. Ainsi, à la puissance d'agir de l'objet, doit nécessairement correspondre chez le sujet la puissance de pâtir à un tel effet pour qu'il y ait sensation. Ce qui pâtit et ce qui est cause (*sabab*) de cette passion dans le sujet (*in subiecto*) sont un par le genre¹¹²⁹. Ainsi, il n'est pas possible de voir sans les

¹¹²⁴ Cf. *Le Coran* XLII, 9.

¹¹²⁵ Averroès, *Kašf*, IV, 63, traduction par Abdelmajid el Ghannouchi, p. 166.

¹¹²⁶ *Ibid.*, III, 55, p. 152.

¹¹²⁷ Aristote, *De an.*, III, 429 a 15, traduction par Richard Bodéüs, p. 222.

¹¹²⁸ Cf. Averroès, *De beat. an.*, I, § 10, traduction par Marc Geoffroy et Carlos Steel, p. 226 : « Il n'est pas possible que ce qui inhère à de la matière puisse opérer sur ce qui n'est pas de la matière sinon en tant que cela est la forme sans la matière » ; *De an.*, II, 4, 429 b 25-26, traduction par Richard Bodéüs, p. 226 : « C'est dans la mesure où les deux termes ont quelque chose en commun, que l'un, semble-t-il produit et l'autre subit l'impression ». Ajoutons également le commentaire suivant de Thomas d'Aquin, *Contr. gent.*, I, 2 : « La ressemblance est cause d'affection ».

¹¹²⁹ Ce que Avicenne appelle l'« un générique », *Šifā'*, III, 2, 98-99, traduction par Georges Anawati.

yeux¹¹³⁰, de même qu'il n'est pas possible de voir avec les yeux ce dont la composition n'est pas du genre des objets sensibles relevant de la perception visuelle.

b) Contre Ġazālī : l'expérience du miroir confirme la direction

Ġazālī estimait que l'objet n'a pas besoin d'être face à l'observateur pour être perçu, exactement comme cela se passe lors de la vision de soi par réflexion dans le miroir. Le sujet s'y voit en effet sans se tenir devant lui-même. Contre cet argument avancé par Abū Ḥāmid pour déclarer facultative la direction, Averroès formule une double objection. Premièrement, l'exemple du miroir donné par Ġazālī confirme plutôt qu'il n'infirme la direction. De fait, si le sujet peut voir son image dans ce miroir, c'est bien parce que « cette image se trouve réellement en une certaine direction (*fī ḡiha*), puisqu'elle est dans le miroir et que celui-ci se trouve en une certaine direction »¹¹³¹.

Deuxièmement, Ġazālī prend le reflet de la chose pour la chose elle-même. « Ce que l'homme (*al-insān*) voit dans le miroir (*al-mira*), ce n'est nullement son entité, c'est seulement son image (*al-ḥayāl*) »¹¹³², quoiqu'il s'agisse de « sa propre image »¹¹³³. Ce sont des entités différentes (*muḥtalifā*)¹¹³⁴. Dans une analyse antérieure, Fārābī évoquant cet exemple (*al-miṭāl*) faisait déjà remarquer qu'il ne s'agit pas du sujet lui-même, mais de son imitation¹¹³⁵. On a affaire à un simulacre. Averroès retourne ainsi contre Ġazālī les arguments d'al-Aš'arī qui affirmait déjà

¹¹³⁰ Alexandre d'Aphrodise explique en effet que s'il est vrai que la vue est la faculté par laquelle nous appréhendons les choses visibles, il reste que cette action ne peut s'accomplir que par l'œil. Si une action directe était possible, l'existence de l'œil serait vaine. Ainsi, dit Alexandre d'Aphrodise, *In De an.*, traduction par Martin Bergeron et Richard Dufour, p. 135 : « Le fait de voir vient donc de l'activité de la puissance visuelle qui, par les yeux, s'applique aux objets visibles ».

¹¹³¹ Averroès, *Kašf*, IV, 74, traduction par Abdelmaji el Ghannouchi, p. 183.

¹¹³² *Ibid.*

¹¹³³ Brenet (Jean-Baptiste), *Averroès, l'inquiétant*, *op. cit.*, p. 89.

¹¹³⁴ Cf. Ninio (Jacques), *op. cit.*, p. 27 : « L'image dans le miroir [...] inverse la gauche de la droite, l'avant et l'arrière [...]. Le conducteur de voiture débutant traite le rétroviseur comme un miroir classique. Un camion roulant derrière lui et qui se rapproche, est vu dans le rétroviseur comme un bolive venant de face et menaçant de provoquer un choc frontal. »

¹¹³⁵ Fārābī, *La politique civile ou les principes existants*, III, 84, traduction par Amor Cherni, p. 180 : « La vision que nous avons de l'homme dans le miroir, est celle que nous avons de ce qui l'imité »

qu'on n'a pas affaire dans le cas d'espèce à une perception véritable (*idrāk 'alā l-ḥaqīqa*), mais plutôt à une vision imaginaire (*tahayyul wa-tawahhum*)¹¹³⁶. Le raisonnement d'al-Ġazālī n'est qu'« un sophisme »¹¹³⁷.

III. L'avis d'Averroès sur la question

L'examen des différentes opinions théologiques sur le dogme de la vision de Dieu a permis de mettre en lumière les limites et les erreurs qu'elles renferment. Reste à les corriger, en conciliant la lettre du texte avec les conclusions démonstratives des « philosophes anciens »¹¹³⁸.

A. La négation de la vision oculaire de Dieu s'impose selon la raison

Dans le chapitre précédent, il a été établi démonstrativement que Dieu était un pur intelligible¹¹³⁹. Or, « ce qui est capable de recevoir l'intelligible [...], c'est l'intellect », ainsi que l'affirme Aristote¹¹⁴⁰. C'est par la faculté intellectuelle, qu'Avempace qualifiait de « forme spirituelle »¹¹⁴¹ propre à l'homme, que nous avons en effet « accès au monde spirituel »¹¹⁴² des substances séparées. Dieu, qui est radicalement sans matière, ne peut être reçu que sous ce mode intellectuel, puisque « les choses qui sont perceptibles par les sens, sont ou bien elles-mêmes des corps (*al-*

¹¹³⁶ Cf. Aš'arī, *Muğarrad* 89, 1-7 ; 278, 20 s. Daniel Gimaret, *La doctrine d'al-Ash'arī*, p. 180 explique les raisons avancés par al-aš'arī : « La raison essentielle invoquée par Ash'arī dans ce sens est que le miroir peut faire déformer la réalité, faire voir long, ou large, ou rond ce qui ne l'est pas. »

¹¹³⁷ Averroès, *Kašf*, p. 183 ; Cf. Tonquédec (Joseph de), *op. cit.*, p. 90 : « Un miroir est en effet une surface lisse, transparence mais doublée d'un corps opaque qui arrête les rayons de lumière et de couleur, les « formes », les « espèces » émanées de l'objet et les renvoie dans une direction nouvelle. »

¹¹³⁸ *Faṣl*, § 31.

¹¹³⁹ On a affaire, dira Thémistius, *Par. Met.*, I, 16, traduction par Rémi Brague, à une « substance qui <est> séparée de la substance sensible ».

¹¹⁴⁰ Aristote, *Mét.*, Λ, 1072b20 ; D'après Aristote, *De an.*, I, 2, 405 b 15, traduction par Richard Bodéüs, p. 100 : « Le semblable se connaît par le semblable » (τό ὅμοιον γινώσκεισθαι τῷ ὁμοίῳ). Selon Aristote, *Mét.*, Δ, 9, 1018a15, traduction de Jules Tricot : « *Semblable* se dit des choses affectées, sous tous les rapports, des mêmes attributs ».

¹¹⁴¹ Ibn Bāğğā, *al-rūhāniyyah*, § 149, traduction par Charles Genequand, p. 159.

¹¹⁴² Rudolph (Ulrich), *op. cit.*, p. 99.

aġsam), ou bien font partie des corps », souligne Averroès¹¹⁴³. Il n'y a donc pas de vision oculaire de Dieu, soutient l'auteur, parce qu'« il est impossible que ce qui inhère de la matière à de la matière puisse opérer sur ce qui n'est pas de la matière sinon en tant que cela est la forme sans la matière »¹¹⁴⁴. Une opinion que Ġazālī lui-même a défendue dans certains de ses ouvrages, affirmant que « l'œil [...] est incapable de percevoir les réalités intelligibles »¹¹⁴⁵.

Les sens ne sont en effet préparés qu'à recevoir les objets sensibles. Ce qui n'est dans aucune proportion avec la matière qui leur échappe nécessairement. Aristote explique que pour qu'un objet pâtisse sous l'action d'un autre, il faudrait qu'il existe entre les deux termes une certaine nature commune (*koinê phusis*) selon la puissance d'agir (*prattein*) pour l'un et de pâtir (*paskhein*) pour l'autre. Pour ce qui est des êtres séparés de la matière et des facultés sensibles, il n'y a pas cette relation selon « la puissance qui peut faire et subir »¹¹⁴⁶. Contrairement au sens, l'intellect (*'aql*), et lui seul, « pense et les formes matérielles et les formes séparées »¹¹⁴⁷, parce qu'il n'est « ni un corps ni une forme dans un corps »¹¹⁴⁸. C'est lui qui appréhende en nous « ce qui est imperceptible par les sens (*ġayr maḥsūs*) »¹¹⁴⁹, à savoir l'intelligible qui ne peut être saisi que par l'intelligence. L'intellect est « parenté [...] avec le monde des Intelligences séparées »¹¹⁵⁰ du fait de son immatérialité. Dieu qui est incorporel, en a doté tous les hommes, « de sorte qu'ils soient capables de concevoir, de par leur propre nature, Sa suprême existence »¹¹⁵¹.

¹¹⁴³ Averroès, *Kašf*, IV, 77, traduction par Abdelmajid el Ghannouchi, p. 185 (ʾ ʾ ʾ) ; Cf. Aristote, *De an.*, III, 429b10-15, traduction de Jules Tricot : « C'est [...] par la faculté sensitive que nous jugeons du froid et du chaud, ainsi que des qualités dont la chair est une proportion ». Comme tel, cf. Fārābī, *al-siyāsāt*, traduction par Phillipe Vallat, p. 55, la vision de Dieu ne peut être une perception de l'ordre d'une « sensation », mais un « savoir intellectif ».

¹¹⁴⁴ Averroès, *De beat. an.*, I, § 10, traduction par Marc Geoffroy et Carlos Steel, p. 226.

¹¹⁴⁵ Ġazālī, *Miškāt*, traduction par Roger Deladrière, p. 42.

¹¹⁴⁶ Aristote, *Mét.*, Δ, 1021a15. « Ce qui peut chauffer est relatif (*prós ti*) à ce qui peut être chauffé parce qu'ils ont la puissance et, à l'inverse, ce qui chauffe est relatif (*pros ti* [πρός τι]) à ce qui est chauffé » (*loc. cit.*).

¹¹⁴⁷ Averroès, *Cma in Met.*, III, c. 36, traduction par Alain de Libera, p. 166.

¹¹⁴⁸ *Ibid.*, III, c. 4, p. 56.

¹¹⁴⁹ Averroès, *Kašf*, IV, 64, traduction par Abdelmajid el Ghannouchi, p. 168 (ʾ ʾ ʾ).

¹¹⁵⁰ Fakhry (Majid), *Histoire de la philosophie islamique*, *op. cit.*, p. 318.

¹¹⁵¹ Averroès, *Kašf*, I, 45, traduction par Abdelmajid el Ghannouchi, p. 136.

B. L'interprétation vraie de la vision béatifique

Ce sont les philosophes, et non les théologiens, qu'il faut interroger à propos, parce qu'ils connaissent les formes intelligibles des choses sensibles. Ils ont l'être, et non le sensible lui-même, pour objet de connaissance. « Il nous faut <donc> puiser à pleines mains dans leurs livres »¹¹⁵², dit Averroès. Hommes aptes à connaître le caché, nous aurons accès par eux à la vérité qui se cache derrière le discours de la vision oculaire de Dieu, dont le sens littéral, invalidé par la négation énoncée à la *S. VI*, 103, n'est pas, de toute évidence, celui qu'il faut considérer. L'interprétation vraie, selon le sens figuré, que propose Averroès, en accord avec l'opinion des philosophes, se résume en ces quelques points que nous développerons, à savoir que : 1. La vision de Dieu s'entend de son intellection ; 2. seules les intelligences des sages perçoivent clairement l'essence divine ; 3. Cette vision est une augmentation de savoir.

1. La vision oculaire de Dieu s'entend de son intellection

C'est le mode d'appréhension des substances séparées de la matière. « Les doctes qui concilient la philosophie et la révélation »¹¹⁵³ savent que dans le cas des êtres sans matière, qui sont de purs intelligibles, la vision, qui est semblable à l'intellection sous le rapport de la réceptivité, est dit du type de perception que l'on appelle connaître ou penser. Ainsi, ce que *Le Coran* entend signifier en parlant métaphoriquement de la vision oculaire de Dieu, l'« existant qui ne peut être perçu par les sens »¹¹⁵⁴, c'est la possibilité pour l'homme d'appréhender parfaitement par l'intelligence « l'existence de Dieu de façon vraie »¹¹⁵⁵. De même que la lumière du soleil est parfaitement connue par la vue, de même Dieu, qui est, selon le *Coran*, analogue à la lumière, en ce qu'elle est incorporelle¹¹⁵⁶, est parfaitement connaissable

¹¹⁵² Averroès, *Faṣl*, § 9, traduction par Marc Geoffroy, p. 111.

¹¹⁵³ *Id.*, *Kaṣf*, IV, 71, traduction par Abdelmajid el Ghannouchi, p. 178.

¹¹⁵⁴ *Id.*, *Destructio*, traduction de Taïeb Meriane, p. 373. Une opinion à laquelle devrait nécessairement souscrire Ġazālī, s'il était honnête avec lui-même. Dans le *Miškāt*, p. 79, il affirme en effet que, contrairement à la faculté visuelle, « les pures lumières de l'intellect [...] échappent, elles, aux qualifications de direction, de dimension, de proximité et d'éloignement ».

¹¹⁵⁵ *Id.*, *Kaṣf*, traduction par Abdelmajid el Ghannouchi, p. 134.

¹¹⁵⁶ Cf. Alexandre d'Aphrodise, *In De an.*, p. 133 : « La lumière n'est pas un corps ».

par l'intellect humain, dont le mode de réception est analogue avec celui de la faculté visuelle, ainsi que l'a montré Aristote. Le rapport de Dieu, dont l'intelligibilité a été déjà démontrée, à notre intellect est semblable au rapport à la vue de lumière du soleil à la vue, visible par soi selon l'opinion d'Averroès qui se démarque sur ce point d'Aristote¹¹⁵⁷.

Nous percevons les sensibles visibles par la lumière du soleil, parce qu'elle est elle-même visible. De la même façon, Dieu, qui est « la cause de tous êtres et de la perception même que nous avons »¹¹⁵⁸ est-il pour notre intellect plus connaissable que ce qui est connu par lui. En effet, ainsi que l'explique Averroès dans le *Tahāfut*, « si le sujet connaissant connaît d'une vraie connaissance, ce par quoi le sujet connaissant devient connaissance doit être plus apte à être connaissant, car toute chose qui acquiert un attribut de quelque chose d'autre, cet attribut est plus apte à posséder ce concept acquis. »¹¹⁵⁹ De fait, ajoute Averroès, « ce qui est plus intelligible [en soi], est plus perceptible <pour notre intellect> »¹¹⁶⁰. Toutefois, quoique séparée de la matière, l'intellect par la vertu duquel nous voyons Dieu n'est cependant pas le sujet de cette vision. Il s'agit de l'âme. En effet, c'est « l'âme <qui> est lieu des formes <que nous appréhendons> », comme l'a dit Aristote¹¹⁶¹. Toutefois, « il ne s'agit pas de l'âme entière, mais de l'âme intellectuelle »¹¹⁶², c'est-à-dire l'âme dans sa partie séparée de

¹¹⁵⁷ Aristote a plutôt affirmé que la lumière n'est pas visible par soi, mais par la couleur qu'elle reçoit. Averroès adopte ici la thèse alexandrienne de la visibilité par soi de la lumière, parce qu'elle lui permet, selon l'expression d'Alain de Libera, de dissiper « toute possibilité de doute au sujet de la vision de Dieu dans la vie future », cf. Libera (Alain de), « Pour Averroès », *op. cit.*, p. 23. Ainsi, comme le souligne 'Abdurrahmān Badawī, *Averroès (Ibn Rush)*, *op. cit.*, p. 175, Averroès fut un lecteur critique d'Aristote et non un commentateur passif de ses œuvres, sa « grande dévotion pour le premier Maître ne l'empêchant pas de voir ses erreurs ».

¹¹⁵⁸ Averroès, *Kāsf*, IV, 64, traduction par Abdelmajid el Ghannouchi, p. 168.

¹¹⁵⁹ *Ibid.*, VI, 314, p. 298

¹¹⁶⁰ *Id.*, *Cma in De an.*, III, c. 36, traduction par Alain de Libera, p. 156.

¹¹⁶¹ Aristote, *De an.*, III, 429 a 25, traduction par Richard Bodéüs, p. 223.

¹¹⁶² *Ibid.*, III, 4, 429 a 27-29, p. 223. Le commentaire suivant d'Alexandre d'Aphrodise, *De an.*, éd. Bruns, p. 84, 20-25, 10, traduction par Alain de Libera, *Cma in De an.*, note 128, p. 201-202, est à ce sujet éclairant : « L'intellect n'est en acte aucune, mais est en puissance toutes. N'étant rien en acte avant de penser, quand il conçoit quelque chose il devient ce qu'il conçoit, s'il est vrai que pour lui, penser, c'est posséder la forme pensée. L'intellect matériel est donc une sorte d'aptitude à accueillir les formes, et il ressemble à une tablette non écrite ou, plus exactement, au « non-être-écrit » sera plutôt l'intellect que l'on dit matériel, à savoir l'aptitude à être écrité. Donc, comme dans le cas de la tablette, celle-ci, en qui réside l'aptitude à être écrite, pâtit quand elle reçoit en elle l'écriture, tandis que l'aptitude elle-même ne pâtit en rien quand on la fait passer à l'état (puisque elle n'endemeure pas moins quelque chose qui sert de substrat), de même l'intellect ne pâtit en rien, puisque, à l'évidence, il ne fait pas partie des réalités en acte. Ce n'est

la matière, l'autre partie étant le sens, qui est totalement dépendant des organes corporels. Ainsi, comme pour toutes les formes intelligibles reçues en nos âmes et connues en acte par nous, dans la vision de Dieu, « c'est l'âme qui est le sujet, [...] l'intellect n'est pas le sujet »¹¹⁶³.

2. La négation de la S. VI, 103 s'applique à la foule et aux théologiens

Autant la S. LXXV, 22-23 interdit de nier radicalement la possibilité pour l'homme de connaître Dieu, autant la S. VI, 103 interdit de l'affirmer universellement. Ce qui signifie que dans les deux cas, il existe des hommes pour lesquels l'affirmation de la vision de Dieu, comme sa négation, est vraie. Ces hommes ne sont pas les mêmes. Car, comme l'explique Averroès dans le *Tahāfut al-tahāfut*, s'il est vrai que « < ce qui > est possible [...] a besoin de quelque chose en quoi cette possibilité existe »¹¹⁶⁴, il est également vrai d'affirmer que « la présense (simultanée) de deux contraires dans un seul et même substrat est impossible »¹¹⁶⁵. Comme tel, la vision de Dieu ne concerne que les hommes chez qui existe cette disposition, à l'exclusion des autres hommes. Car, une chose ne peut exister en acte que chez les individus chez « qui < elle > est en puissance »¹¹⁶⁶. Dieu ne peut exister que chez En référence à la théorie d'Averroès sur les énoncés opposés, on a affaire à des propositions particulières subcontraires et non contradictoires, dans la mesure où le concept d'homme est une notion plurielle qui englobe des individus différents quant à ce qu'il leur est possible d'atteindre dans l'ordre intelligible. Dans les deux énoncés, celui de l'affirmation et celui de la négation de la vision de Dieu, la notion d'homme, qui n'est pas « une de tous les points de vue »¹¹⁶⁷, ainsi qu'il en est également du concept d'animal (*ḥayawān*), est employé avec pour vouloir-dire la spécification.

donc pas sans raison ue certains, se fondant sur la puissance de l'intellect, on dit que l'âme était « le lieu des formes », transférant à l'âme tout entière ce qui est propre à sa faculté principale. Mais il faut que l'intellect ne soit pas en acte le lieu des formes – on a montré, en effet, que selon sa nature il ne possède aucune forme -, il ne peut être [leur] lieu qu'en tant qu'il peut [les] recevoir, c'est-à-dire en puissance. »

¹¹⁶³ *Ibid.*, p. 201, note 128.

¹¹⁶⁴ Averroès, *Destructio*, I, 103, traduction par Taïeb Meriane, p. 153.

¹¹⁶⁵ *Ibid.*, I, 103, p. 153.

¹¹⁶⁶ *Id.*, *De beat. an.*, I, § 36, traduction par Marc Geoffroy et Carlos Steel, p. 220.

¹¹⁶⁷ *Id.*, *Cme in De Int.*, § 70, traduction par Ali Bemaklouf et Stéphane Diebler, p. ????

De l'avis d'Averroès, conformément à sa doctrine de la division des hommes selon leurs dispositions intellectuelles innées, seuls les « doctes (*al-'ulamā'*) < peuvent et > [...] observent Dieu par leur intelligence (*al-naẓar ilayh b-l-'aql*) »¹¹⁶⁸. En eux, contrairement au vulgaire et aux théologiens, ainsi que l'ont établi les philosophes, l'intellect, qui est la faculté au moyen de laquelle nous appréhendons ce qui est sans matière, l'emporte sur le sens et l'imagination qui empêchent les hommes du commun d'appréhender les êtres immatériels dans leur existence pure séparée de la matière. D'où, il suit, selon un commentaire de Roger Arnaldez, que l'élite intellectuelle formée par les doctes possède « une foi parfaite »¹¹⁶⁹, en tant qu'ils sont capables d'atteindre Dieu de « la façon dont il existe »¹¹⁷⁰. Et parmi les doctes, qui sont parmi les hommes ceux qui sont capables, en vertu de leurs dispositions innées, de connaître les êtres séparés de la matière, ceux qui connaissent Dieu dans l'absolu « sont ceux qui ont été parfaits dans les sciences théorétique »¹¹⁷¹. Ceux qu'Averroès désigne par l'expression « hommes de science sûre »¹¹⁷², à savoir les anciens. Ces derniers, contrairement aux philosophes plus jeunes, ont sur les choses, du fait de l'âge et de l'expérience accumulée, un jugement sûr. On parvient à cette connaissance absolue du divin au terme d'un long processus, par des exercices répétés et un effort continue, dans la mesure où c'est « la volonté, qui perfectionne [...] < nos > dons naturels »¹¹⁷³, comme l'enseignait Fārābī. En effet, écrit Averroès, les hommes qui sont aptes à connaître les substances séparées, comme ceux qui ont des dispositions naturelles à autre chose, « ne reçoivent la perfection dernière qui est par nature celle de leur genre que par l'habitude »¹¹⁷⁴. Il y a des hommes qui en sont aptes, mais qui pêchent par « fainéantise et par paresse »¹¹⁷⁵. Pour connaître le divin tel qu'il est susceptible de l'être, il faut de l'endurance et de la patience, selon le conseil suivant d'Avempace à l'un de ses frères : « Plonge ton examen jusqu'à ce que tu le voies plus

¹¹⁶⁸ Averroès, *Kašf*, IV, 64, traduction par Abdelmajid el Ghannouchi, p. 168.

¹¹⁶⁹ Arnaldez (Roger), « Ibn Rusd », in *EF*², p. 936.

¹¹⁷⁰ Averroès, *De an. beat.*, § 17, traduction par Marc Geoffroy et Carlos Steel, p. 228.

¹¹⁷¹ *Ibid.*, § 18, p. 228.

¹¹⁷² Arnaldez (Roger), « Ibn Rusd », in *EF*², p. 936.

¹¹⁷³ Fārābī, *al-Sa'āda*, traduction par Olivier Sedeyn et Nassim Lévy, p. 63.

¹¹⁷⁴ Averroès, *De an. beat.*, § 16, traduction par Marc Geoffroy et Carlos Steel, p. 228.

¹¹⁷⁵ *Id.*, *Cma In Mét.*, Livre A, traduction par Karim Kaddour, p. 70.

clairement que le lever du soleil au solstice d'été, car c'est la chose la plus semblable à la lumière »¹¹⁷⁶.

La science parfaite de Dieu, qui est l'être le plus éloigné du sensible, n'est pas à la portée des hommes du commun, parce qu'elle exige un effort intellectuel élevé, consistant à déduire l'essence de Dieu des formes abstraites des matières des choses auxquelles elles sont inhérentes, dans la mesure où le Premier est pour ces substances Principe selon la forme et la fin. Une gymnastique intellectuelle au-dessus des capacités du vulgaire. Même si ce dernier le voulait, il n'y arriverait pas, parce que le sens et l'imagination sont prédominants chez lui, alors que « les sciences divines, [...] < auxquelles appartiennent les substances séparées, > sont éloignées des connaissances [qui relèvent] du point de vue immédiat (*bādi' al-ra'y*) »¹¹⁷⁷ qui est celui du sens. L'Être Premier et les autres existants sans matière relèvent exclusivement « des sciences théorétiques, < qui s'occupent des choses séparées de la matière > »¹¹⁷⁸. Ces sciences procèdent par démonstration. Ce que ne pratiquent ni le vulgaire ni théologien à qui fait défaut la science des syllogismes. Ils sont par conséquent exclus de l'existence séparée de Dieu qui ne « s'appréhende < vraiment que > par la démonstration »¹¹⁷⁹, dans la mesure où, comme le reconnaissent les *mutakallimūn* eux-mêmes, « celui qui perçoit dans le monde visible perçoit au moyen d'une perception, comme le savant sait au moyen d'une science »¹¹⁸⁰. L'existence de Dieu séparée de la matière ne relève point « des méthodes < de connaissances > communes au plus grand nombre (*al-ṭurūq al-muštarakat li-al'akšar*) »¹¹⁸¹, qui s'appliquent aux objets sensibles, non aux substances matérielles connues démonstrativement par inférence. C'est « la voie d'accès à la connaissance < vraie > de Dieu »¹¹⁸² dont l'existence est purement intelligible. Elle n'est à la portée que d'un petit nombre, à savoir les doctes. Ce qui explique que cette existence de Dieu qui ne tombe pas sous les sens, ne soit « reconnue que par les hommes d'une science

¹¹⁷⁶ Ibn Bāğğa, *Ittiṣāl*, § 45, traduction par Charles Genequand, p. 197.

¹¹⁷⁷ Averroès, *Destructio*, traduction de Marc Geoffroy, p. 170.

¹¹⁷⁸ *Id.*, *Cma in De an.*, III, c. 36, traduction par Alain de Libera, p. 168.

¹¹⁷⁹ *Id.*, *Faṣl*, § 31.

¹¹⁸⁰ Ğuwaynī, *al-iršād*, XVIII, 1, p. 171.

¹¹⁸¹ Averroès, *Faṣl*, § 65, traduction de Marc Geoffroy, p. 165.

¹¹⁸² *Id.*, *Kašf*, traduction par Abdelmajid el Ghannouchi, p. 196.

profonde »¹¹⁸³ ; science qui est en défaut chez les hommes du commun, dont la perfection, conformément à leur naturel propre, n'est pas d'ordre théorique, mais pratique.

S'il y a donc restriction de la vision de l'essence de Dieu aux doctes, qui sont seuls à pratiquer les sciences théorétiques, c'est parce que sa vision, qui exige comme dans chaque acte de perception un moyen par lequel le percevant perçoit le perçu, est déterminé par l'acquisition de la science du syllogisme démonstratif qui permet d'extraire l'inconnu du connu. La science de l'essence de Dieu est acquise par inférence, par le moyen de l'examen rationnel des étants par la connaissance des formes qui leur sont inhérentes, du fait que le Premier principe selon la forme de l'existence de ces substances corporelles en tant que ces formes qui leur sont inhérentes existe en lui. Ainsi, contrairement au docte, qui a une parfaite intelligence des choses, le vulgaire voit les choses sans en posséder l'intelligence. Le docte qui en possède la science est aussi celui à qui l'essence de Dieu, artisan du monde, se dévoile, dans la mesure, pour tout ce qui s'apparente aux œuvres d'arts, « la connaissance de l'artisan est d'autant plus parfaite la connaissance des étants »¹¹⁸⁴. Ce qui n'est du ressort que des sages. En effet, en vertu de la science démonstrative qu'ils possèdent, les doctes¹¹⁸⁵ voient les choses telles qu'elles sont vraiment et non tel que le vulgaire (*al-ġumhūr*), figurés par les hommes de la caverne de Platon, privés qu'ils sont de la lumière du soleil de vérité et de la science de l'être, imaginent ou croient qu'ils seraient. Partant, seuls les sages appréhendent aussi parfaitement l'essence de Dieu qu'ils connaissent parfaitement les étants dont il est cause par sa science, qui est aussi son essence.

Du fait de l'analogie de Dieu avec la lumière que tous les animaux ne sont pas capables d'atteindre, les hommes du commun se comptent parmi « les êtres vivants de nature semblable à celle de la chauve-souris »¹¹⁸⁶, privés qu'ils sont de la vision béatifique. C'est la nature de leur intellect prisonnier du sens et de l'imagination qui

¹¹⁸³ Averroès, *Kašf*, traduction par Abdelmajid el Ghannouchi, p. 196. On désignait communément, par cette expression générique d'« homme d'une science profonde », ceux qui, en vertu de leur savoir, étaient aptes à « dépasser les apparences pour pénétrer les significations profondes des choses », cf. Ġazālī, *al-'Ilm*, traduction par Jean Gouraud, p. 140.

¹¹⁸⁴ Averroès, *Faṣl*, § 2, traduction de Marc Geoffroy, p. 103.

¹¹⁸⁵ « Those who [...] see things as they truly are », dit Averroès, *On Plato's Republic*, p. 95.

¹¹⁸⁶ *Id.*, *De an. beat.*, II, § 17, traduction par Marc Geoffroy et Carlos Steel, p. 228.

explique cette privation, de la même manière que « c'est la nature des yeux de la chauve-souris qui fait obstacle à ce qu'elle aperçoive la lumière, bien que la lumière soit par nature visible »¹¹⁸⁷. Il en va de la perception intellectuelle de Dieu comme de la vision oculaire de la lumière. De même que tous les animaux ne perçoivent pas la lumière par la vue, de la même façon tous les hommes ne voient pas Dieu par l'intellect. Son existence séparée de la matière « n'est pas [...] évidente pour la plupart des hommes »¹¹⁸⁸, dit Averroès. Tous sont doués d'intelligence, mais tous ne sont pas naturellement capables d'atteindre les mêmes objets, ainsi que l'ont montré les philosophes. Ce que ne conteste pas Ġazālī, qui affirme « qu'une même chose peut apparaître à un homme et rester cachée à un autre »¹¹⁸⁹. Le rapport à Dieu de « l'intelligence du vulgaire <qui> ne peut jamais se débarrasser de l'imagination »¹¹⁹⁰, est analogue au « rapport des yeux de la chauve-souris à la lumière du jour »¹¹⁹¹ qu'il ne peut saisir¹¹⁹². La situation de ces hommes à l'égard de Dieu, qui est à « l'extrême du vrai »,¹¹⁹³ est analogue à celle de la chauve-souris par rapport au soleil, qui est à l'extrême du visible. Ainsi, si certains hommes sont inaptes à saisir Dieu, parce que incapables de recevoir la perfection de l'intellect agent, « il ne s'ensuit pas que nécessairement cela soit le cas pour tous les hommes dans leur ensemble »¹¹⁹⁴. Par analogie avec les chauves-souris, la négation de la vision de Dieu fait référence à l'« incapacité relative au naturel d'une catégorie d'hommes »¹¹⁹⁵, à savoir la foule. Ce n'est pas Dieu qui est cause de sa non-vision, puisque, comme nous l'avons déjà

¹¹⁸⁷ Averroès, *De an. beat.*, II, § 17, traduction par Marc Geoffroy et Carlos Steel, p. 228.

¹¹⁸⁸ *Id.*, *Kašf*, IV, 67, traduction par Abdelmajid el Ghannouchi, p. 172.

¹¹⁸⁹ Averroès, *Miškāt*, traduction par Roger Deladrière, p. 37.

¹¹⁹⁰ *Id.*, *Kašf*, IV, 77, traduction par Abdelmajid el Ghannouchi, p. 186.

¹¹⁹¹ *Mét.*, A, 993b5-10.

¹¹⁹² Ainsi, pour Averroès, commente Majid Fakhry, *Histoire de la philosophie islamique*, *op. cit.*, p. 318 : « Atteindre ce but qu'est l'excellence intellectuelle, <en quoi consiste la vision de Dieu>, n'est la prérogative que de quelques privilégiés seulement. Les masses ne peuvent qu'une part d'excellence morale en participant à une vie de vertu pratique dont la condition n'est pas la saisie théorique de la vérité, mais plutôt celle de la droiture ou de la rectitude de l'âme dont les conditions ont été définies dans l'Écriture ».

¹¹⁹³ Averroès, *In Met.*, Livre A, traduction par Karim Kaddour, p. 43.

¹¹⁹⁴ *Id.*, *De an. beat.*, I, § 33, traduction par Marc Geoffroy et Carlos Steel, p. 218.

¹¹⁹⁵ Averroès, *Destructio*, § 227, traduction de Roger Arnaldez, « La pensée religieuse d'Averroès. I. La doctrine de la création dans le *Tahāfut* », in *SI*, 7 (1957), 99-114, p. 113. Cf. Ġuwaynī, *al-iršād*, XVIII, 4, traduction par Jean-Dominique Luciani, p. 178 : « Si tout ce qui est perceptible n'est pas perçu, c'est que l'on porte en soi-même un obstacle qui s'oppose à la perception de ce qui est perceptible ».

rappelé, les substances séparées de la matière sont naturellement intelligibles en elles-mêmes. La non-vision de Dieu est « de notre fait »¹¹⁹⁶. Elle est liée au naturel de certains hommes, lesquels sont, comme les autres hommes, doués d'intellect certes, mais incapables de penser les formes radicalement sans matière, soit en raison de leur nature, soit par défaut d'apprentissage.

Ainsi, conformément à l'interprétation vraie de la *S. LXXV*, 22-23, qu'il faut considérer semblablement à la négation de la *S. VI*, 103 comme un énoncé particulier, il ne faut point étendre la perception intellectuelle de Dieu à tous les hommes, de la même manière qu'il ne faut point étendre la vision de la lumière à tous les animaux dotés de la vue. La négation de la vision oculaire de Dieu à la *S. VI*, 103 n'est pas une contradiction, encore moins une négation, de la *S. LXXV*, 22-23. Elle n'est affirmée ni absolument ni universellement. C'est un énoncé particulier. Conformément à la règle dite de la spécification, cette négation s'applique à une catégorie d'individus. En considérant la *S. VI*, 103 dans un sens universel, on irait contre *Le Coran LXXV*, 22-23 qui affirme la visibilité de Dieu. Le discours de la révélation sur la vision de Dieu serait alors vain. Ce qui, de l'avis des Aš'arītes est impossible, puisqu'ils affirment eux-mêmes, sur la base du témoignage du Texte sacré, que « la demande de Moïse < qui exprima le désir de voir Dieu > indique la possibilité de ce qu'il demandait »¹¹⁹⁷. De fait, écrit Ğuwaynī, « comment admettre que Moïse ait demandé à voir ce qu'il savait impossible à l'égard de Dieu, pour le compte de son peuple »¹¹⁹⁸. Ce que confirme l'opinion des philosophes, qui ont démontré que les substances séparées, auxquelles Dieu appartient, étaient « naturellement intelligibles en elles-mêmes »¹¹⁹⁹, la cause de la perception dans l'ordre intelligible étant l'absence de matière. Une nature intelligible qui est encore plus vrai de Dieu, l'Être Premier¹²⁰⁰, car « ce qui possède l'existence la plus accomplie est le plus accompli dans le fait d'être vrai »¹²⁰¹.

L'intention de la *S. VI*, 103 ne peut être de nier universellement la vision de Dieu, alors que le *Coran* le déclare visible, par analogie avec la lumière dont il s'est

¹¹⁹⁶ Averroès, *In Met.*, Livre A, traduction par Karim Kaddour, p. 43.

¹¹⁹⁷ Ğuwaynī, *al-iršād*, XVII, 6, traduction par Jean-Dominique Luciani, p. 185.

¹¹⁹⁸ *Ibid.*, XVII, 6, p. 185.

¹¹⁹⁹ *Ibid.*

¹²⁰⁰ Premier en ce que, disait Avicenne, *al-šifā'*, II, 4, § 343, traduction par Georges Anawati, p. 82, « ce qui n'est pas lui [provient] de son existence ».

¹²⁰¹ Averroès, *In Met.*, Livre A, p. 49 ; cf. *Met.*, A, 993b23-31.

lui-même qualifié dans l'Écriture¹²⁰². La *S. VI*, 103 ne peut non plus vouloir nier de tous les hommes la possibilité de voir Dieu, car si Dieu ne peut être vu d'aucun homme, c'est alors en vain qu'il serait qualifié de lumière. De même, « la nature aurait produit quelque chose en vain »¹²⁰³, si, parmi les hommes qu'elle a dotés de l'intellect, aucun ne pouvait atteindre l'intelligible par excellence. Ce qui est impossible, puisque la sagesse divine serait remise en question. Cette négation, qui est particulière, est affirmée des hommes dont les intelligences ne peuvent s'élever jusqu'aux substances séparées, qui sont de la nature de Dieu. Cela, en raison de leur naturel propre. Ce que ne contestent pas les théologiens, puisqu'ils sont d'accord pour reconnaître que « si tout ce qui est perceptible <en soi> n'est pas perçu, c'est que l'on porte en soi-même un obstacle qui s'oppose à la perception de ce qui est perceptible »¹²⁰⁴. Ainsi, si l'affirmation de la vision de Dieu est vraie pour les hommes dont l'intelligence théorique a été perfectionnée par les sciences spéculatives qui a pour objet les êtres séparés de la matière, la négation ne peut que concerner, selon doctrine rušdienne de la division des hommes selon l'intellect, que les hommes incapables, par nature, d'appréhender par leurs intelligences les êtres séparés, à savoir ceux qui appartiennent au commun. Ainsi, la négation de la *S. VI*, 103, s'applique au vulgaire, parce qu'il ne connaît que les existants dans la matière, tandis qu'aux êtres séparés, qui lui sont inaccessibles, ils substituent des images, « l'analogie n'étant qu'un moyen de connaissance imparfait »¹²⁰⁵.

3. La vision de Dieu c'est l'intellect théorétique parvenu au terme de sa génération

Comme on le sait, par intellect théorétique, Averroès désigne « les intelligibles de l'intellect qui sont acquis »¹²⁰⁶, par opposition avec les principes intellectuels innés à partir dequels nous formons nos jugements. Raison pour laquelle, il qualifie également cet intellect qui est engendré (*ḥādīt*) d'« intellect acquis » (*muktasab*)¹²⁰⁷.

¹²⁰² Cela, les Aš'arītes ne peuvent le contester, puisqu'ils affirment eux-aussi que « la nature de la lumière et son intelligibilité consistent [...] dans le fait d'être apparente pour la perception » (Ġazālī, *Miškāt*, p. 38).

¹²⁰³ Averroès, *De beat. an.*, I, § 33, traduction par Marc Geoffroy et Carlos Steel, p. 218.

¹²⁰⁴ Ġuwaynī, *al-iršād*, XVII, 4, traduction par Jean-Dominique Luciani, p. 178.

¹²⁰⁵ Arnaldez (Roger), « Ibn Rušd », *op. cit.*, p. 941.

¹²⁰⁶ Averroès, *Kašf*, IV, 78, traduction par Abdelmajid el Ghannouchi, p. 186.

¹²⁰⁷ *Id.*, *Cma in De an.*, III, c. 5, traduction Alain de Libera, p. 80.

La réflexion des anciens les a en effet conduits à la conclusion certaine que la « vision béatifique est une augmentation du savoir »¹²⁰⁸, écrit Averroès, parlant de cet « intellect [...] acquis »¹²⁰⁹. Cela, explique-t-il, dans la mesure où « la connaissance parfaite de Dieu n'est acquise qu'après la connaissance de toute la création »¹²¹⁰. Cette conclusion découle du principe que « la connaissance de l'Artisan <al-ma'rifa bi-šan'atihā> est d'autant plus parfaite qu'est parfaite la connaissance des étants <al-ma'rifa bi-l-sāni'> »¹²¹¹ connus dans leur diversité et leur totalité (*bi-asrih*). Il s'ensuit nécessairement que notre « connaissance <rationnelle de Dieu, qui est déterminé par l'excellence de notre connaissance des étants,> s'accroît par la multiplication des objets de pensée dans le monde »¹²¹². Mais cela, et uniquement dans la mesure où, « (l'intellect) les connaît tels qu'ils existent réellement (dans le monde) »¹²¹³. Ainsi, si la vision de Dieu, qui est l'objet de pensée le plus éloigné dont la science est la plus « divine entre les sciences »¹²¹⁴, est accroissement de savoir, c'est parce qu'il est le dernier objet connu dans l'ordre intelligible. Il occupe, en raison de sa suprême perfection, le sommet de la pyramide des êtres. Ceux-ci se hiérarchisent selon le rang et le lieu qu'ils occupent dans l'existence. Averroès écrit à ce sujet

que l'ensemble des étants se divise en trois espèces : premièrement la basse matière et ce qui est généré à partir d'elle, et c'est ce qu'il y a de moins noble par le rang et le lieu [que cela occupe]. Plus éminente par le rang et le lieu est l'espèce des corps sphériques, dont les formes sont toujours fixes et stables dans leurs matières, si bien que « matière » et « forme » se disent par homonymie pour eux et pour les êtres générés à partir de la basse matière. Et, plus éminent encore que cette espèce, il y a un rang suprême et glorieux que l'on nomme le rang des intellects séparés, lesquels sont les formes qui pourvoient en réalité [les êtres] de [leur] perfection, et qui ne résident dans aucun sujet.¹²¹⁵

Avempace enseignait déjà que Dieu appartient aux êtres immatériels dont « la connaissance théorique [...] est au sommet de la physique »¹²¹⁶. Sa vision, qui est

¹²⁰⁸ Averroès, *De an. beat.*, I, § 34, traduction par Marc Geoffroy et Carlos Steel, p. 218.

¹²⁰⁹ *Ibid.*, I, § 35, p. 218.

¹²¹⁰ *Id.*, *Kašf*, V, 101, traduction par Abdelmajid el Ghannouchi, p. 220.

¹²¹¹ *Id.*, *Faṣl*, § 2, traduction par Marc Geoffroy, p. 103.

¹²¹² *Id.*, *Destructio*, III, 258, traduction par Taïeb Meriane, p. 257.

¹²¹³ *Ibid.*

¹²¹⁴ Aristote, *Met.*, A, 2, 982b, traduction par Marie-Paule Duminil et Annick Jaulin, p. 76.

¹²¹⁵ Averroès, *De an. beat.*, I, § 2, traduction par Marc Geoffroy et Carlos Steel, p. 119.

¹²¹⁶ Ibn Bāḡga, *Ittiṣāl*, § 42, traduction par Charles Genequand, p. 196.

intellection, couronne la connaissance parfaite de l'ensemble des étants, à laquelle nous accédons lorsqu'« il ne subsiste en nos croyances aucune erreur »¹²¹⁷. Ce à quoi on accède en matière spéculative par la démonstration. C'est elle qui est garante en ce domaine de certitude, ainsi que nous l'avons déjà souligné. Les doctes, c'est-à-dire ceux parmi les hommes qui sont aptes à connaître les substances sans matière par la spéculation rationnelle sur les étants sensibles dont elles sont causes et principes, ne peuvent en effet atteindre ce degré de croyance parfaite débarrassée de toute erreur si « la disposition de la science <du séparé> existe <en eux> sans ces [vertus] <intellectuelles> »¹²¹⁸ qui adviennent en nous par l'utilisation répétée du syllogisme démonstratif.

La vision de Dieu, connu le dernier dans l'ordre intelligible, après que nous ayons acquis par la spéculation rationnelle conforme aux règles de la démonstration la totalité des étants, est pour l'intellect humain, « la fin ultime du savoir »¹²¹⁹. Cela, dans la mesure où Dieu, qui est l'être le plus éloigné du sensible, représente pour notre âme intellectuelle, selon les propos d'Averroès, « le degré suprême de son ascension »¹²²⁰. En effet, en tant que cause de tous les étants, Dieu est premier dans l'ordre de l'existence. Par contre, en tant qu'il est l'être le plus éloigné du sensible, il est, par sa suprême existence, le dernier à être connu, après tous les autres êtres qui lui sont inférieurs par le rang¹²²¹ et la nature. D'où il suit, d'après Averroès, que la vision de Dieu « advient dans l'intellect théorétique au terme de son achèvement »¹²²², c'est quand il l'intellect possible a atteint le rang de l'intellect agent. Ce qui signifie, selon le commentaire de Jean Jolivet, que la vision de Dieu est réalisée « quand sont

¹²¹⁷ Averroès, *De beat. an.*, I, § 40, traduction par Marc Geoffroy et Carlos Steel, p. 222. Cf. *Id.*, *Destructio*, III, 258, traduction par Taïeb Meriane, p. 257 : « La connaissance s'accroît dans par la multiplication des objets de pensée dans le monde parce qu'il (l'intellect) les connaît tel qu'ils existent réellement réellement (dans le monde) et (ces objets) sont la cause de sa connaissance. »

¹²¹⁸ Ibn Bāğğā, *al-wadā'*, § 65, traduction par Charles Genequand, p. 110

¹²¹⁹ *Ibid.* ; cf. également *Id.*, *Ittişāl*, § 36, traduction par Charles Genequand, p. 194 : « L'homme possède d'abord la forme spirituelle selon les divers rangs de celle-ci, puis entre par elle en contact avec l'intelligible, puis entre en contact par cet intelligible avec cet ultime intellect. Cette progression à partir de la forme spirituelle ressemble donc à une ascension ».

¹²²⁰ Averroès, *De beat. an.*, I, § 1, traduction par Marc Geoffroy et Carlos Steel, p. 119.

¹²²¹ Cf. Fārābī, *al-'aql*, p. 36, au sujet de l'intellection des substances spérées : « Ces formes qui n'ont jamais été dans la une matière, il n'est possible de les intelliger complètement qu'après que les intelligibles <des *naturalia*> sont tous devenus intelligés en acte ou la plupart d'entre eux ».

¹²²² Averroès, *De beat. an.*, I, § 34, traduction par Marc Geoffroy et Carlos Steel, p. 218.

actualisés pour nous tous les intelligibles que l'intellect matériel était potentiellement »¹²²³. Ibn Rušd soutient en effet que Dieu n'est pas connu « initialement (*in primo*) »¹²²⁴. Il ne nous est pas « compréhensible en acte au début, même si la puissance d'intellection est là dès le commencement »¹²²⁵, ainsi que le souligne Ali Benmakhlouf. Platon soutenait déjà que « l'idée du bien <qu'il identifie à Dieu> est perçue la dernière et avec peine »¹²²⁶ et d'autre part, que les hommes parvenus à une parfaite connaissance des étants, dont Dieu est la cause, saisissent également l'essence divine « avec la plus grande netteté »¹²²⁷.

Pour Averroès, Dieu ne nous est connu « ultimement (*in postremo*), <c'est-à-dire> une fois parfaite la génération de <l'intellect théorétique ou spéculatif > »¹²²⁸, qui est l'intellect « propre à chaque individu »¹²²⁹. Cet intellect, qui est théorique est formé des intelligibles qui se trouvent en acte en nous¹²³⁰, est le produit de l'intellect possible et de l'intellect agent, cause de l'intellection en acte des intelligibles. Il est individuel, du fait que la connaissance des intelligibles résulte d'un effort personnel d'abstraction des formes inhérentes à la matière dont les choses sont enveloppées. C'est en ce sens que la vision de Dieu est multipliée par le nombre des individus parvenus à la connaissance de toutes choses. Non pas que l'intellect réceptif par lequel Dieu, qui pour nous une fin intelligible, est vu soit multiple, mais parce la connaissance en acte de tous les étants requise pour cette vision est l'effort de chacun pour acquérir cette « perfection dernière, qui consiste dans les intelligibles (*intellecta*) »¹²³¹, puisque dans son état initial l'intellect possible est assimilable à « une tablette non écrite »¹²³², c'est-à-dire vierge, en puissance de recevoir en acte les intelligibles.

L'essence de Dieu, dont l'existence est purement intelligible, est appréhendé « dès lors que l'homme a intelligé complètement tout l'intelligible de l'univers, et que

¹²²³ Jolivet (Jean), « Averroès (Ibn Rušd) », in *ET*, 1, 513-516, p. 516.

¹²²⁴ Averroès, *Cma in De an.*, III, c. 20, traduction Alain de Libera, p. 119.

¹²²⁵ Benmakhlouf (Ali), *Averroès, op. cit.*, p. 167.

¹²²⁶ Platon, *Rép.*, 517b.

¹²²⁷ *Ibid.*, 518c.

¹²²⁸ Averroès, *Cma in De an.*, III, c. 28, traduction Alain de Libera, p. 119.

¹²²⁹ *Ibid.*, p. 226, note 230.

¹²³⁰ *Ibid.*, III, c. 36, p. 166, appelle aussi l'intellect théorétique « l'intellect qui en nous en acte ».

¹²³¹ *Ibid.*, p. 67.

¹²³² *Ibid.*, p. 65.

le contenu de sa science, est alors, de ce même fait, indentique à l'intellect agent »¹²³³ qui es en acte tous les intelligibles. Aussi représente-t-il pour l'intellect possible « la perfection dernière qui est par nature »¹²³⁴ celle de son genre. Cette connaissance de tous les intelligibles exigée par la connaissance de Dieu est « l'aboutissement [de l'apprentissage des sciences théorétiques] »¹²³⁵, par la connaissance « de [chacune des] sciences théorétiques [prise séparément] »¹²³⁶. Cela, parce qu'il n'est pas possible que cette connaissance de Dieu, qui est subordonnée à celle de tous les autres êtres causés par lui, soit « la science d'un genre unique »¹²³⁷, parce que tous ces existants, qu'il faut connaître afin de parvenir la connaissance de Dieu qui est la dernière dans l'ordre intelligible, « ne forment pas un seul genre »¹²³⁸, et partant il faut tous les connaître pour connaître parfaitement le Dieu qui est leur cause selon la forme et la fin. Comme tel, « son essence est sous un certain rapport tous les étants »¹²³⁹, come le disait Fārābī.

Ce qui explique à la fois la difficulté et l'ampleur de la tâche, mais aussi le fait que ceux qui sont concernés par la vision de Dieu soient « ceux qui ont été parfaits dans les sciences théorétiques »¹²⁴⁰. C'est la « science la plus haute »¹²⁴¹. Dans la vision de Dieu, l'intellect, selon les expressions que nous empruntons à Fārābī, s'élève de la connaissance des objets dans la matière dont le « mode d'être <est> les plus déficient »¹²⁴² à celle de la Cause première radicalement sans matière, qui possède le « mode d'être le plus parfait »¹²⁴³. C'est le savoir, « l'intellection à son plus haut point »¹²⁴⁴, « l'entéléchie ultime »¹²⁴⁵ de l'intellect, « la félicité ultime et la vie dernière »¹²⁴⁶, en raison de « Sa suprême existence »¹²⁴⁷, commente Averroès. Pour

¹²³³ Averroès, *Cma in Met.*, traduction par Alain de Libera, p. 389, note 864.

¹²³⁴ *Id.*, *De an. beat.*, § 16, traduction par Marc Geoffroy et Carlos Steel, p. 228.

¹²³⁵ *Id.*, *Cma in De an.*, III, c. 36, traduction par Alain de Libera, p. 168.

¹²³⁶ *Ibid.*

¹²³⁷ Arnaldez (Roger), « Ibn Rushd », *op. cit.*, p. 941.

¹²³⁸ *Ibid.*

¹²³⁹ Fārābī, *al-siyāsāt*, traduction par Philippe Vallat, p. 17.

¹²⁴⁰ Averroès, *De an. beat.*, § 18, traduction par Marc Geoffroy et Carlos Steel, p. 228.

¹²⁴¹ Aristote, *Met.*, A, 2, 994a5, traduction par Marie-Paule Duminil et Annick Jaulin, p. 116.

¹²⁴² Fārābī, *al-'aql*, traduction par Philippe Vallat, p. 48.

¹²⁴³ *Ibid.*

¹²⁴⁴ Aristote, *Met.*, Λ, 7, 1072b, traduction par Marie-Paule Duminil et Annick Jaulin, p. 393.

¹²⁴⁵ Fārābī, *al-'aql*, traduction par Phillippe Vallat, p. 51.

¹²⁴⁶ *Ibid.*, p. 51.

¹²⁴⁷ Averroès, *Kašf*, traduction par Abdelmajid el Ghannouchi, p. 136.

ce motif, les hommes qui voient Dieu, l'être qui est « au plus haut point objet de science »¹²⁴⁸, sont « ceux arrivés à la perfection dans les sciences théorétiques »¹²⁴⁹.

Si Dieu n'est vu, selon le type de perception qu'on appelle connaître ou penser, que lorsque tous les existants dont il est cause par sa science nous sont connues en acte, cela signifie que l'intellect qui appréhende l'essence divine l'appréhende dans la mesure où il est porté en essence au rang de l'intellect agent qui connaît en acte tous ces existants à l'égard desquels l'intelligence humaine est en puissance. Cette connaissance en acte de tous les étants qu'exige la connaissance de Dieu est l'expression de la parfaite jonction de l'intellect agent avec notre intellect possible, qui ne peut connaître toute chose dans la mesure où il s'est assimilé la forme de cet intellect qui est sa perfection, en tant qu'il est intellect en acte.

Il est manifeste que, quand tous les intelligibles théoriques existent en puissance, dit Averroès, il <l'intellect agent> nous est uni en puissance, que quand tous les intelligibles théoriques existent en nous en acte, il nous est uni en acte et que, quand certains nous sont unis en puissance et d'autres en acte, il nous est uni selon une partie, et selon une autre partie, non. On dit alors que nous tendons vers l'intellection.¹²⁵⁰

Sous le mode de l'union totale de notre intellect avec l'intellect agent, dit Averroès, nous sommes dans un état comparable à celui de l'« homme qui [...] arrive à voir le soleil lui-même, [...] <et par lui> toutes les couleurs qui étaient auparavant visibles en puissance.¹²⁵¹

L'union totale de l'intellect agent séparé avec l'intellect possible est cause de la vision de Dieu, dans la mesure où, souligne Averroès, par assimilation de la forme de cet intellect agent « arrive <dans l'intellect matériel> [...] une réception qui est du genre de réception [propre à] la nature des intellects séparés »¹²⁵². En effet, tout acte de perception exigeant un moyen par lequel le sujet perçoit le perçu, celui par lequel notre intellect voit Dieu, c'est l'intellect agent, qui est séparé. C'est par le biais de cet intellect qui est en acte que les intelligibles meuvent l'intellect matériel qui est une puissance réceptrice, en vertu de quoi, contrairement à l'intellect en agent, il n'a pas

¹²⁴⁸ Aristote, *Met.*, A, 2, 982b, traduction par Marie-Paule Duminil et Annick Jaulin, p. 76.

¹²⁴⁹ *Ibid.*, p. 229.

¹²⁵⁰ *Id.*, *Cma in De an.*, III, c. 36, traduction Alain de Libera, p. 167.

¹²⁵¹ *Id.*, *De an. beat.*, traduction par Marc Geoffroy et Carlos Steel, p. 235.

¹²⁵² *Ibid.*, II, § 19, p. 230.

la puissance de penser par lui-même. Autrement, la vision de Dieu, qui découle de la connaissance de toute la création, est l'expression de l'union totale et parfaite de notre intelligence avec l'intellect agent auquel il est rendu identique¹²⁵³ en connaissant lui-même en acte toutes choses. Cette parfaite jonction des deux intellects, dont le produit est l'intellect théorique constitué des intelligibles acquis, représente la perfection dernière de l'intellect spéculatif, dont le processus d'engendrement est achevé par la pleine actualisation de l'intellect possible, attestée par la connaissance en acte de l'essence de Dieu, le suprême intelligible.

Cette assimilation de la forme de l'intellect agent par l'intellect matériel, qui « ne possède que la seule nature de la possibilité »¹²⁵⁴, se réalise à cause de « la passivité de l'intellect <réceptif matériel> »¹²⁵⁵. C'est cette propriété qui « le rend apte à s'élever à l'intellect actif »¹²⁵⁶, qui est sa « perfection dernière sur le mode [de la cause] formelle et finale »¹²⁵⁷, s'assimilant sa forme, en acquérant comme lui la connaissance en acte de toutes choses. Si cette union, dit Averroès, était impossible comme le pense « al-Fārābī <qui> dit que l'affirmation que nous nous joignons à l'intellect séparé sont des "contes de bonnes femmes" »¹²⁵⁸, l'affirmation coranique selon laquelle Dieu est visible serait fausse. Cela, dans la mesure l'intellect humain, qui est intellect en puissance existant dans la matière et non intellect en acte séparé de celle-ci, il n'est pas possible qu'un tel intellect qui appréhende Dieu, qui est radicalement sans matière, « tienne [cette propriété] de soi-même »¹²⁵⁹, mais « bien de quelque chose d'autre »¹²⁶⁰. Partant, dit Averroès, pour que l'intellect humain réceptif, qui est mêlé à la matière, voit Dieu « il faut donc nécessairement qu'il se mélange à une [chose] en laquelle cette propriété existe ; Et puisqu'il en est ains, il faut donc que cette sorte de réception [qui se produit] dans cet intellect se produise

¹²⁵³ Cette identification de l'intellect possible à l'intellect agent par laquelle nous connaissons toute chose en acte est, comme le disait Fārābī, *al-siyāsāt*, traduction par Philippe Vallat, p. 6, « le rang ultime de la perfection <propre> qu'il appartient à l'homme d'atteindre » en tant qu'animal rationnel.

¹²⁵⁴ Averroès, *De beat. an.*, I, § 13, traduction par Marc Geoffroy et Carlos Steel, p. 204.

¹²⁵⁵ *Ibid.*, I, § 6, p. 202.

¹²⁵⁶ Cathelineau (Pierre-Christophe), « D'un agent qui ne serait pas l'intellect », *op. cit.*, p. 205.

¹²⁵⁷ Averroès, *De an. beat.*, I, § 31, traduction par Marc Geoffroy et Carlos Steel, p. 216.

¹²⁵⁸ *Ibid.*, II, § 19, p. 230.

¹²⁵⁹ *Ibid.*, II, § 21, p. 230.

¹²⁶⁰ *Ibid.*

par de la jonction »¹²⁶¹. Et comme le souligne Jean-Baptiste Brenet, « c'est cette <union> [...], qui fait de l'homme, dans sa coïncidence intellectuelle avec tout intelligible du monde, un être mentalement comparable avec Dieu »¹²⁶². Jamais l'intellect possible ne connaît de son propre fait, mais seulement par l'intellect qui est agent et, en tant qu'il est « appréhensible par l'intellect matériel »¹²⁶³. S'il pense, comme l'ont établi les philosophes, c'est par cet intellect, de la même manière que s'il y a vision en acte c'est à cause de la présence de la lumière.

Parce que la vision de Dieu est subordonnée à la connaissance des étants dans leur totalité, ce qui est l'expression de l'intellect théorique, les hommes parviennent à cette perfection « à l'âge de la vieillesse »¹²⁶⁴, dit Averroès. Cela, parce que « l'intellect augmente avec la vieillesse »¹²⁶⁵. Avempace affirmait que « l'expérience <des personnes avancées en âge> est abondante »¹²⁶⁶. Ils se distinguent des autres hommes par le nombre d'objets connus et la perfection avec laquelle il les connaît. La connaissance de Dieu est chez eux d'autant plus parfaite que l'est leur connaissance des choses. Les hommes avancés en âge, disait Avempace, « sont connus comme les hommes d'expérience et pour cette raison se trompent rarement <sur les choses>, car la jeunesse est plus prompte à se tromper »¹²⁶⁷.

¹²⁶¹ Averroès, *De beat. an.*, II, § 21, traduction par Marc Geoffroy et Carlos Steel, p. 232.

¹²⁶² Brenet (Jean-Baptiste), « S'unir à l'intellect, voir Dieu. Averroès et la doctrine de la jonction au cœur du thomisme », *op. cit.*, p. 19.

¹²⁶³ Averroès, *De beat. an.*, II, § 14, traduction par Marc Geoffroy et Carlos Steel, p. 226.

¹²⁶⁴ *Ibid.*, I, § 39, p. 220.

¹²⁶⁵ Badawi ('Abdurrahman), *Averroès (Ibn Rushd)*, *op. cit.*, p. 103. Un argument philosophique bien connus des théologiens qui le remettaient en question, cf. Ġazālī, *Tahafūt*, q. 18, 8 p, § 1, p. 281 : « Ils ont dit tous les membres du corps perdent la force après enchantement à l'âge de quarante ans. La vue, l'ouïe et l'ensemble des forces physiques. Quant aux forces rationnelles elles se renforcent souvent après ».

¹²⁶⁶ Ibn Bāğğā, *al-rūhāniyyah*, § 72, traduction par Charles Genequand, p. 136.

¹²⁶⁷ *Ibid.* ; cf. Également *ibid.*, § 146, p. 157 : « On approuve chez le vieillard la sûreté du jugement et du conseil, la sagesse et la raison, et, en général, les vertus rationnelles. [...] De même, même l'excellence de la réflexion et la bonne délibération appartiennent à l'âge mûr, et le vieillard doit posséder en acte les fins de manière accomplie. L'âge de la décrépitude est dans l'état de symétrie avec les deux premiers âges, parce que dans les deux premiers, [l'homme] n'est pas encore absolument un homme, mais un homme en devenir, et dans cet âge-ci un homme en décadence. C'est pourquoi il doit posséder la sagesse seulement, et c'est cela qui est digne de lui. »

4. L'au-delà, c'est l'intellect qui pense Dieu en transcendant les limites corporelles

Averroès ne reconnaît de félicité propre à l'homme, en tant qu'animal doué d'intellect, que la béatitude que lui procure en ce monde la connaissance en acte de tous les étants qu'il est appelé par nature à acquérir et qu'il connaît dans leur totalité quand il est parvenu au suprême intelligible sans matière qui est Dieu. La condition pour qu'ils y parviennent, c'est que l'intellect, dont il est pourvu par nature, devienne l'un de ces intellects séparés auxquels appartient Dieu, Première intelligence. Pour cela, l'homme doit s'élever au-dessus de sa « condition naturelle »¹²⁶⁸ qui est corporelle, laquelle s'oppose à l'incorporéité divine. Les philosophes anciens ont établi qu'il n'existait ni immortalité individuelle des âmes ni résurrection des corps. Pour Averroès, conformément à son interprétation d'Aristote, ni le corps ni l'âme, qui en est, selon la forme, le principe du corps en tant qu'il est corps vivant, ne survivent à la mort. Seule est « immortelle »¹²⁶⁹, selon l'opinion de notre auteur, qui l'attribue au philosophe grec, la faculté intellectuelle, du fait qu'elle n'est « ni un corps, ni une faculté existant dans un corps »¹²⁷⁰. Les autres « facultés de l'âme <qui> n'existent qu'avec la matière, [...] <à savoir> la faculté nutritive, la faculté sensitive, la faculté imaginative et la faculté concupiscible » disparaissent avec la mort¹²⁷¹. Raison pour laquelle soutenir « que l'âme tout entière subsiste <après la mort> [...] est impossible »¹²⁷². Il n'y a une fois de plus que « l'intellect [...] <qui> subsiste après la dissolution de l'homme »¹²⁷³. Partant, le terme *ma'ād*, par lequel on désigne l'au-delà, est à pendre dans un sens métaphorique. En effet du moment où, il n'y a rien d'individuel en nous qui soit immortel, « l'homme <singulier> ne doit attendre d'autre récompense que celle qu'il trouve ici-bas dans sa propre perfection »¹²⁷⁴, à savoir celle qui consiste pour l'âme, dont Aristote a selon Averroès nié l'immortalité, à être « parfaite et ennoblie <par l'assimilation de la forme de l'intellect séparé par l'intellect

¹²⁶⁸ Ibn Bāḡḡa, *al-rūhāniyyah*, § 71, traduction par Charles Genequand, p. 136.

¹²⁶⁹ Averroès, *Cma in De an.*, III, c. 5, traduction par Alain de Libera, p. 78.

¹²⁷⁰ *Ibid.*, III, c. 2, p. 52.

¹²⁷¹ *Id.*, *Cma in Met.*, Livre lam-lambda, c. 17, traduction par Aubert Martin, p. 122.

¹²⁷² *Ibid.*, c. 17, p. 122.

¹²⁷³ *Ibid.*

¹²⁷⁴ Renan (Ernest), *Averroès, op. cit.*, p. 165.

possible> [...] de sorte à faire un avec lui »¹²⁷⁵. Cela, en acquérant par ce moyen la connaissance « l'ensemble des existants »¹²⁷⁶ qu'il est destiné à recevoir.

Puisque la connaissance parfaite de Dieu, dont l'existence est séparée de la matière, est réalisée, lorsque l'intellect du docte, affranchi de la faculté sensible et de l'imagination dont le vulgaire, incapable de connaissance abstractive, ne peut se défaire, est devenu l'un d'entre les intellects séparés auquel appartient l'Être Premier, l'au-delà, dont le *Coran* parle au vulgaire en termes d'existence sensible post-mortem, est un « état suprasensible »¹²⁷⁷. C'est l'intellect possible qui connaît Dieu, dont la connaissance vient après le monde physique, en se débarrassant de la sujétion du corps, étant entendu que la matière, qui est l'attribut propre de telles substances, est un obstacle à l'intellection des choses séparées. En effet, écrit Averroès, « la cause pour laquelle l'intellect matériel reçoit les choses séparées est que nulle passion ne l'affecte lors de cette appréhension »¹²⁷⁸. Si les hommes du commun, contrairement à ceux qui pratiquent les sciences spéculatives, n'appréhende pas l'essence divine dans pure existence intelligible, ce n'est pas parce que le Premier, qui est sans matière, n'est pas en soi intelligible. C'est tout simplement parce que notre « nature <corporelle> est un voile qui [nous] sépare [de Dieu]¹²⁷⁹ [...], tout comme c'est la nature matérielle des yeux de la chauve-souris qui fait obstacle à ce que celle-ci voie la lumière, alors que la lumière est visible par nature »¹²⁸⁰. L'intellect qui est apte par

¹²⁷⁵ Averroès, *De beat. an.*, I, § 1, traduction par Marc Geoffroy et Carlos Steel, p. 119.

¹²⁷⁶ *Ibid.*, I, § 2, p. 119.

¹²⁷⁷ *Ibid.*

¹²⁷⁸ Averroès, *De beat. an.*, I, § 29, traduction par Marc Geoffroy et Carlos Steel, p. 216.

¹²⁷⁹ On lit chez Avicenne, *Danèsh*, p. 80, que « le corps empêche l'âme <intellective> d'accomplir son action propre » qui est d'appréhender les intelligibles, notamment les substances sans matière, intelligible en soi.

¹²⁸⁰ Averroès, *De beat. an.*, traduction par p. 229. Cf. al-Fārābī, *Opinions des habitants*, I, 45, p. 56-58 : « en lui-même, il (Dieu) n'est pas difficile à percevoir, puisqu'il est le plus parfait ; mais qu'en raison de la faiblesse de nos intellects à nous et de leur lien avec la matière et le non-être, nous avons des difficultés à le percevoir ; nous nous embarrassons à le concevoir et nous sommes incapables de le percevoir tel qu'il est réellement. Car, son extrême perfection nous éblouit et nous empêche de le concevoir d'une manière complète. Telle la lumière ; elle est la première <chose> visible, la plus parfaite et la plus manifeste ; par elle se font voir les différents <objets> visibles ; elle est la cause les couleurs deviennent visibles. Il s'ensuit que plus elle est forte et accomplie, plus sa perception par la vue est achevée. Mais nous trouvons qu'il n'en est pas ainsi et que plus <la lumière> est intense, plus la perception que nous en avons est faible ; non à cause d'une faiblesse ou d'un défaut en elle, puisqu'elle-même, elle est au plus haut degré d'éclat et de clarté ; mais parce que sa perfection en tant que lumière éblouit la vue et trouble les

nature a appréhendé les réalités séparées doit s'en débarrasser. Aristote parle, en faisant allusion à cette matière, de l'« interférence de l'étranger »¹²⁸¹. Mais une fois que l'intellect a surmonté cet obstacle, les réalités séparées de la matière se dévoile à l'intelligence humaine dans leur pure existence intelligible.

Ainsi, ce que l'on veut signifier en parlant de l'au-delà, c'est que la perfection qui conduit à la vision de Dieu est une « perfection <qui> est à l'opposée de celle du corps »¹²⁸². Cela, parce que « la connaissance de Dieu et de l'ensemble des êtres, est reçue dans l'âme lorsqu'on <est> [...] débarrassé des obstacles passionnels pour se concentrer spirituellement sur l'objet recherché »¹²⁸³. Ce qui est conforme au discours du *Coran* qui enseigne au sujet de l'au-delà, en même temps que les autres religions, « qu'après la mort, les âmes se débarrassent des passions corporelles »¹²⁸⁴. Affecté qu'il est dans son activité par l'union de l'âme avec le corps qui l'empêche de penser parfaitement le séparé, l'intellect possible dont « la substance et la nature <sont pourtant> [...] de penser les choses séparées »¹²⁸⁵ auxquels appartient Dieu, n'y parvient qu'en se soustrayant de l'emprise de la matière qui est constitutive de notre essence. L'union substantielle du corps et de l'âme, dont l'intellect est une puissance, impose en effet à l'intelligence humaine « une limite [...] <qui> le circonscrit et le détermine »¹²⁸⁶, ainsi que souligne Jean Jolivet. Mais, cette limitation n'est qu'accidentelle, car l'intellect matériel récepteur, est par nature « sans mélange pour percevoir toutes choses et les recevoir »¹²⁸⁷. Il lui est donc possible de se soustraire de cet assujettissement de la matière, atteignant par cette séparation, lorsqu'elle est complète, « une activité parfaite »¹²⁸⁸, semblable à celle de l'intellect séparé, après avoir connue « une activité imparfaite [...] par accident »¹²⁸⁹ sous la sujétion du corps.

regards. » Allusion faite sans doute au soleil du monde intelligible de Platon, cf. *Rép.*, VI, 508b-509a.

¹²⁸¹ Aristote, *De an.*, III, 4, 429 a 20, traduction par Richard Bodéüs, p. 222.

¹²⁸² Averroès, *De beat. an.*, I, § 39, traduction par Marc Geoffroy et Carlos Steel, p. 220.

¹²⁸³ *Id.*, *Kašf*, I, 42, traduction par Abdelmajid el Ghannouchi, p. 130.

¹²⁸⁴ *Ibid.*, V, 120, p. 247.

¹²⁸⁵ *Id.*, *Cma in De an.*, III, c. 36, traduction par Alain de Libera, p. 161.

¹²⁸⁶ Jolivet (Jean), « Préface », *op. cit.*, p. 15.

¹²⁸⁷ Averroès, *Cma in De an.*, III, c. 4, traduction par Alain de Libera, p. 54.

¹²⁸⁸ *Ibid.*, III, c. 28, p. 136.

¹²⁸⁹ *Ibid.*, III, c. 28, p. 135.

« Pour quiconque n'a pas atteint ce degré »¹²⁹⁰ de séparation avec le corps, l'essence de Dieu n'apparaît pas clairement. La connaissance de l'Être Premier, qui est radicalement sans matière, exige que l'âme soit totalement purifiée de toute passion. C'est la condition pour recevoir les intelligibles séparés. C'est la raison pour laquelle certains philosophes, dit Averroès, ont pensé que cette perfection ne pouvait être atteinte qu'en menant une vie de « solitaire »¹²⁹¹, coupé du monde. Les intelligences qui voient Dieu en ce monde sont celles des personnes qui sont totalement débarrassées des passions corporelles. « L'accession à cette perfection a lieu de manière naturelle »¹²⁹², dit Averroès. Cela, non pas pendant la période agitée de notre jeunesse, mais plutôt « à l'âge de la vieillesse, après une fréquentation soutenue de la perfection, et [après qu'on] s'est éloigné de la plupart des choses qui paraissaient nécessaire »¹²⁹³. C'est la raison pour laquelle les Anciens ont soutenus que les hommes « parviennent à cette perfection lorsqu'ils s'appêtent à quitter cette existence »¹²⁹⁴. L'âme pleinement en acte, comme l'exige la vision de Dieu, c'est l'âme soustraite de la servitude du corps. L'intellect qui a atteint ce degré de perfection devient sous tous les rapports identiques à l'intellect agent séparé. Il est comme tel resorbé par cet intellect agent avec qui il ne fait plus qu'un lorsqu'il s'est totalement débarrassé des passions corporelles. Une fois que l'intellect matériel a atteint sa perfection dernière en rejoignant cet intellect agent, il disparaît, laissant place au seul intellect séparé. Cela, dit Averroès, parce que « le possible, quand il se réalise en acte, sa possibilité est supprimée »¹²⁹⁵. L'intellect matériel, qui est unis en cette vie aux individus comme une « disposition enracinée dans le corps individuel »¹²⁹⁶ est resorbé dans le second « intellect universel »¹²⁹⁷, qui est l'intellect agent, lorsqu'il s'élève jusqu'à la perfection de celui-ci en se débarrassant des passions. Avempace enseignait déjà que « lorsque la corporéité est retirée [...], il y a pure spiritualité »¹²⁹⁸, l'intellect peut alors voir Dieu et les autres intelligences séparées qui sont sans matière. En effet,

¹²⁹⁰ Averroès, *De beat. an.*, I, § 37, traduction par Marc Geoffroy et Carlos Steel, p. 220.

¹²⁹¹ Averroès, *De beat. an.*, I, § 37, traduction par Marc Geoffroy et Carlos Steel, I, § 39, p. 220.

¹²⁹² *Ibid.*

¹²⁹³ *Ibid.*

¹²⁹⁴ *Ibid.*

¹²⁹⁵ *Id.*, *Kašf*, I, 101, traduction par Abdelmajid el Ghannouchi, p. 132.

¹²⁹⁶ Cathelineau (Pierre-Christophe), « D'un agent qui ne serait pas l'intellect », *op. cit.*, p. 205.

¹²⁹⁷ *Ibid.*

¹²⁹⁸ Ibn Bāğğa, *al-rūhāniyyah*, § 64, traduction par Charles Genequand, p. 134.

c'est en se dépouillant lui-même de toute matière que l'intellect possible devient « divin »¹²⁹⁹, capable d'appréhender l'essence de Dieu, en s'effaçant devant l'intellect.

En ce sens, la mort, qui met fin à toute corporéité, vient définitivement parfaire l'effort personnel d'assimilation de la forme de l'intellect séparée par l'intellect humain exigée par la vision de Dieu, qui est un être sans matière. Elle assure « le seul triomphe [...] <de l'>intellect agent »¹³⁰⁰ qui devient forme en acte pour notre intellect par la suppression de « toute subjectivité »¹³⁰¹, dont le principe est la matière. L'intellect possible, qui « aspire à s'unir »¹³⁰² à l'intellect séparé comme à sa perfection dernière « naturelle »¹³⁰³ et par là à se réaliser pleinement par la connaissance de l'Être Premier radicalement sans matière, qui est au plus haut point objet de connaissance, y est définitivement porté par la dissolution du composé corps-âme, ce en quoi consiste la mort, avec qui « notre individualité disparaît »¹³⁰⁴. Toutefois, l'activité de l'intellect humain, résorbé sous le rapport de cette séparation avec la matière par l'intellect agent unique, continue, « même si quelque individu particulier est absent »¹³⁰⁵. Partant, pour Averroès la notion d'au-delà s'entend sous cet angle de l'activité de la pensée « transcendante aux individus »¹³⁰⁶ enveloppés par la matière, qui est sujette à la corruption. L'activité de l'intellect se prolonge au-delà de la disparition physique des hommes singuliers, en ce sens que, pour Averroès, la mort est « la fin de l'homme »¹³⁰⁷ en tant qu'individu et non de l'espèce humaine, dont l'intellect, réalité à la fois impersonnelle et incorporelle et attribut propre des hommes, continue de mouvoir singulièrement les hommes vivants.

¹²⁹⁹ Fārābī, *al-siyāsāt*, traduction par Philippe Vallat, p. 23.

¹³⁰⁰ Cathelineau (Pierre-Christophe), « D'un agent qui ne serait pas l'intellect », *op. cit.*, p. 206.

¹³⁰¹ *Ibid.*

¹³⁰² Renan (Ernest), *op. cit.* p. 156.

¹³⁰³ Urvoy (Dominique), *Histoire de la pensée arabe et islamique*, *op. cit.*, p. 488.

¹³⁰⁴ Arnaldez (Roger), « Ibn Ruṣḥd », *op. cit.*, p. 943.

¹³⁰⁵ *Ibid.*, p. 77.

¹³⁰⁶ Urvoy (Dominique), *Histoire de la pensée arabe et islamique*, *op. cit.*, p. 479.

¹³⁰⁷ Flasch (Kurt), *Introduction à la philosophie médiévale*, *op. cit.*, p. 143.

En somme, d'après Averroès, il y a bel et bien une vision de Dieu, qui n'est cependant pas oculaire, mais intellectuelle. Dieu n'est pas un corps, pas plus qu'il n'est perceptible par les sens. Et ce qui est incorporel (*mawǧūd laysa bi-ǧism*) ne peut être appréhendé que par l'intellect. Toutefois, tous les hommes, quoique doués de cette faculté intellectuelle, ne sont pas aptes à appréhender les substances séparées dont Dieu fait partie. C'est le cas de la foule, incapable de connaissance spéculative, et des théologiens, dont le raisonnement en matière spéculative est dialectique et non démonstratif. C'est à ces deux catégories d'individus, incapables de connaître les choses telles qu'elles sont susceptibles de l'être, que fait référence la négation de la vision de Dieu énoncée à la S. VI, 103. Tant l'intelligence des hommes du vulgaire que celle des dialecticiens n'appréhendent dans l'absolu l'essence de Dieu, pur intelligible, qui ne peut être connu véritablement, selon l'opinion Averroès, que par démonstration. Car, celle procède, selon des règles rigoureuses, à partir des principes non matériels qui sont de la nature et du genre de l'Être premier, qui est lui-même radicalement sans matière. Ainsi, seules les intelligences des doctes, hommes de la démonstration, connaissent vraiment Dieu, parce qu'ils ne font intervenir dans leur raisonnement aucun principe tiré de la matière, dont la nature est d'être changeante. Cette vision de Dieu, dont le mode d'appréhension est intellectuelle, parce qu'il est être immatériel, est connaissance. Une connaissance qui s'acquiert en dernier, du fait que Dieu occupe le sommet de la pyramide des êtres. Il n'est connu pour cette raison que lorsque avons acquis la science de tous les autres êtres qui sont inférieurs par la nature et le rang. Ceux-ci occupent dans l'existence des degrés différents selon leur proximité ou leur éloignement par rapport au Premier. Ce rang est déterminé par la quantité de matière plus ou moins grande qu'ils contiennent. Partant, la connaissance de Dieu, en quoi consiste l'acte de la vision béatifique, est accroissement de savoir. Ceux qui ont une parfaite connaissance divine sont ceux qui ont acquis la connaissance des tous les étants considérés dans leur diversité. Il s'agit des personnes qui ont atteint la perfection dans les sciences théoriques, qui s'occupent de connaître les choses selon leur essence. En effet, la nature différente des existants, laquelle est déterminée par leur forme, est tel qu'il est impossible qu'ils soient objets d'une science unique, mais de plusieurs sciences. Il faut nécessairement toutes les acquérir parce que Dieu, qui est cause des êtres, est en quelque sorte chacun d'eux, en tant qu'il

est pour eux principe, selon la forme et la fin. À la faveur de la reconquête de l'Espagne musulmane par les chrétiens, les écrits du philosophe andalou passe dans l'occident latin. Certaines des questions dogmatiques qu'il aborde sous un angle philosophique font également débat parmi les théologiens à Paris, à cette seule différence, que dans l'Occident médiéval latin, les théologiens sont d'abord les philosophes, ce qui n'est pas le cas des théologiens musulmans qui lui sont radicalement. Parmi les thèmes abordés dans *Les Sentences* de Pierre Lombard, principal ouvrage au programme des études de théologie, figure celle de la vision de Dieu. Thomas d'aquin, qui a rédigé un commentaire sur cet ouvrage, revient sur la question, prenant position par rapport à Averroès. C'est à la faveur de la reprise de la ville de Tolède aux mains des musulmans¹³⁰⁸ par les chrétiens, que l'Occident latin entre en contact au Moyen-Âge avec les écrits du philosophe arabe¹³⁰⁹ et d'autres penseurs arabes¹³¹⁰. C'est ainsi que « la philosophie <péripatéticienne> arabe [...] <devint> partie intégrante d'une tradition intellectuelle latine <qui se développa> à partir du XIe siècle »¹³¹¹.

¹³⁰⁸ En effet, la péninsule ibérique, anciennement aux mains des musulmans, est reconquise en 1111. Elle tombe aux mains du roi chrétien Alphonse VI le sage. Les écrits des péripatéticiens andalous, accompagnant ceux d'Aristote, font partie du butin de guerre. L'évêque Raymond initie à Tolède un vaste mouvement de traduction des textes, de l'arabe au latin. Les textes d'Averroès, considéré comme le commentateur par excellence d'Averroès, connaissent particulièrement un succès dans le monde latin. Pour un approfondissement du sujet, on se référera à l'étude suivante : Bouygues (Maurice), « Notes sur les philosophes arabes connus des latins au Moyen Âge », in *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, t. IX, fasc. 2 (1923), p. 43-94.

¹³⁰⁹ Les ouvrages d'Averroès sont reçus par vagues successives, cf. Jacques Langhade, « Entre islam et Chrétienté latine : l'œuvre d'Averroès, philosophe, homme de religion et juriste », in *Averroès et l'averroïsme. Un itinéraire historique du haut Atlas à Paris et à Padoue*, sous la direction de André Bazzana *et al.*, Paris, Lyon, 2005, p. 249-262. D'abord au début du XIIIe siècle, grâce aux travaux de Michel Scot. Il traduit : *Le grand Commentaire de la Physique*, le *Grand Commentaire du De Caelo*, le *Commentaire Moyen du De Generatione et corruptione*, le *Commentaire Moyen du quatrième livre des Météores*, le *Grand Commentaire du De anima*, le compendium des *Parva naturalia* et, avec moins de certitude, le *Grand Commentaire de la Métaphysique*. Puis, une deuxième vague de traductions, au milieu du XIIe siècle, réalisées par Hermann l'Allemand. Le corpus ruśdien s'enrichit du *Commentaire Moyen d'Averroès sur la Rhétorique*, de son *Commentaire Moyen de la Poétique* et de son *Commentaire Moyen de l'Éthique à Nicomaque*. Enfin, au XIVe siècle, après Thomas d'Aquin, cf. Pauline Koetschet, *La philosophie arabe. IXe-XIe siècle*, *op. cit.*, p. 30, avec la traduction de *L'incohérence de l'incohérence*, l'*Épître de la conjonction avec l'intellect séparé* et le *Traité de la béatitude*.

¹³¹⁰ Cf. Bouygues (Maurice), « Notes sur les philosophes arabes connus des latins au Moyen Âge », in *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, t. IX, fasc. 2 (1923), 43-94.

¹³¹¹ Koetschet (Pauline), *La philosophie arabe. IXe-XIe siècle*, textes choisis, Paris, Points, coll. « Essais », n° 660, 2011, p. 29. Sur l'influence de la philosophie arabe médiévale sur

l'Occident latin, on lira : Burnett (Charles), *Arabic into latin in the Middle Ages. The Translators and their Intellectual and Social Context*, Londres, Routledge, 2009 ; Steenberghen (Ferdinand van), *Aristote en Occident. Les origines de l'aristotélisme parisien*, Louvain, Institut Supérieur de Philosophie, 1946.

Chapitre III

L'ADHÉSION CRITIQUE DE THOMAS D'AQUIN

À LA DOCTRINE D'AVERRÔÈS SUR LA VISION DE DIEU

L'étude de la philosophie n'est pas destinée à nous faire savoir ce que les hommes ont pensé, mais ce qu'il en est réellement de la vérité.

Thomas d'Aquin, *De Caelo*, lib. 3, lec. 22.

Comme chez les musulmans, il y a chez les chrétiens, au Moyen-Âge, un débat autour de la question de la vision de Dieu (*visio divinae*). Cela, du fait que semblablement au *Coran*, la *Bible* affirme et nie en même temps la possibilité d'une vision oculaire de Dieu dans l'au-delà. Saint Jean, qui en parle dans sa première Épître, dit Thomas, affirme d'une part qu'après la mort « nous verrons Dieu tel qu'il est »¹³¹². Ce sur quoi s'appuie Saint Augustin pour défendre la thèse de la visibilité de Dieu, tout en précisant que les yeux avec lesquels « la nature incorporelle <de Dieu> sera vue »¹³¹³ dans l'au-delà « seront [...] d'une bien autre puissance »¹³¹⁴, puisque Dieu est d'une nature différente de celle des objets corporels auxquels s'applique la

¹³¹² Première Épître de saint Jean III, 2.

¹³¹³ Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, I, q. 12, a. 3, sol. 2, traduction par Jean-Hervé Nicolas, p. 224.

¹³¹⁴ *Ibid.*

perception visuelle. Toutefois, dans le quatrième Évangile qui porte son nom, rapporte Thomas, le même Jean, déclare d'autre part que « personne [...] <n>a jamais vu <Dieu> »¹³¹⁵. Ce qui a conduit Denys d'Alexandrie¹³¹⁶ et Jean Chrysostome¹³¹⁷, deux théologiens des premiers siècles du christianisme, à la négation de toute vision de Dieu. Thomas d'Aquin rapporte à ce propos que :

Chrysostome commentant ces mots (Jn I, 18) : « Dieu, personne ne l'a jamais vu », s'exprime ainsi : « ce qu'est Dieu lui-même, non seulement les prophètes, mais ni les anges mêmes, ni les archanges ne l'ont vu. Car, ce qui est d'une nature créée, comment pourrait-il voir ce qui est incréé ? » À son tour, Denys, parlant de Dieu, écrit : « Ni la sensibilité ne l'atteint, ni l'imagination, ni l'opinion, ni la raison, ni la science. »¹³¹⁸

Pour trancher le débat, Thomas, qui part d'Aristote, pour qui les penseurs médiévaux latins manifestent un intérêt certain à son époque, s'inspire de la solution d'Averroès, dont les commentaires accompagnent les ouvrages du philosophe grec venus de Tolède. Thomas d'Aquin, comme la plupart des enseignants de l'Université de Paris, n'échappe alors point à l'influence du philosophe arabe considéré au Moyen-Âge, dans l'Occident chrétien, « comme « le « Commentateur » d'Aristote par excellence »¹³¹⁹. « Aussi bien Thomas¹³²⁰ [...] que les averroïstes institutionnels s'appuient sur lui, pensent avec lui, y compris quand ils s'appliquent à penser contre lui »¹³²¹. En s'inspirant d'Averroès, dont l'Occident chrétien possède à cette époque tous les ouvrages à l'exception du *Kašf* et du *Fašl* inconnus d'eux, Thomas d'Aquin, dont il ne fait aucun doute qu'il a été en contact avec le *Tractatus Averoyis de perfectione naturali intellectus secundum mentem Philosophi*¹³²² traduit de l'hébreu, s'emploiera à apporter « une réponse aristotélicienne »¹³²³ aux problèmes

¹³¹⁵ Évangile selon Saint Jean I, 18.

¹³¹⁶ Né vers 200, mort en 255.

¹³¹⁷ Né vers 347, mort en 407.

¹³¹⁸ Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, I, q. 12, a. 1, objections, traduction par Jean-Hervé Nicolas, p. 221.

¹³¹⁹ Badawi ('Abdurrahāman), *Averroès (Ibn Rushd), op. cit.*, p. 35.

¹³²⁰ Lire à ce sujet : Gardet (Louis), « Saint Thomas et ses prédécesseurs arabes », in *St Thomas Aquinas. 1274-1974. Commemorative Studies*, I, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto, 1974, p. 419-448.

¹³²¹ Libera (Alain de), « Averroès et l'averroïsme. Un tournant dans la pensée occidentale ? », *op. cit.*, p. 5.

¹³²² Sur l'histoire de ce texte, voir Marc Geoffroy et Carlos Steel, « À la recherche de la Béatitude », in Averroès, *De beat. an.*, traduction par Marc Geoffroy et Carlos Steel, p. 9-129.

¹³²³ Koetschet (Pauline), *La philosophie arabe. IXe-XIe siècle, op. cit.*, p. 27.

théologiques de son temps¹³²⁴. Comme son prédécesseur arabe, Thomas d'Aquin voit dans la philosophie péripatéticienne « un instrument privilégié pour la réflexion théologique »¹³²⁵. Avec Averroès, il opte pour « une alliance de la Raison-Aristote et de la révélation contenue dans l'Écriture pour dire le mystère de Dieu »¹³²⁶. Aristote, le Philosophe, n'a pas traité de la question de la vision de Dieu. Le Commentateur l'a par contre fait. C'est en partant de la théorie de la vision d'Averroès en tant que jonction de l'objet et du sujet que Thomas va élaborer sa propre doctrine de la vision béatifique¹³²⁷. À la suite du philosophe arabe, il postule que :

visionem, tam sensibilem quam intellectualem, duo requiruntur, scilicet virtus visiva, et unio rei visæ cum visu, non enim fit visio in actu, nisi per hoc quod res visa quodammodo est in vidente.¹³²⁸

Ainsi, comme le souligne Jean-Baptiste Brenet, « plus qu'Aristote, omniprésent, c'est Averroès que l'on retrouve au centre des analyses thomassiennes »¹³²⁹. Une dette envers le philosophe arabe que l'auteur signale dans son Commentaire des *Sententiarum* de Pierre Lombard :

Et ideo accipiendus est alius modus, quem etiam quidam philosophi posuerunt, scilicet Alexander et Averroes in 3 De anima (Comm. 36). Cum enim qualibet cognitione sit necessaria aliqua forma, qua res cognoscatur aut videatur ; forma ista qua intellectus perficitur ad videndas substantias separatas, non est quidditas quam intellectus abstrahit a rebus compositis, ut dicebat prima opinio ; neque aliqua impressio relata a substantia separata quae coniungitur intellectui nostro ut forma, ut ipsa sit quod intelligitur, et qua

¹³²⁴ Cf. Arkoun (Mohammed), « Deux médiateurs de la pensée médiévale », *op. cit.*, p. 16 : « Maïmonide pour les juifs, saint Thomas d'Aquin pour les chrétiens (alors tous catholiques) ont repris pour leurs communautés respectives le projet intellectuel d'Averroès : ils ont utilisé les mêmes disciplines philosophiques, les mêmes cadres de pensée, le même appareil conceptuel pour systématiser le donné révélé reçu dans chaque tradition ».

¹³²⁵ Bonino (Serge-Thomas), « Averroès chez les Latins. Vues cavalières sur la réception d'Averroès dans la scolastique latine médiévale », *op. cit.*, p. 24.

¹³²⁶ Michon (Cyrille) *et al.*, « Introduction générale » à Thomas d'Aquin, *Somme contre les Gentils, I. Dieu*, Paris, Flammarion, coll. « GF », n° 1405, 1999, p. 45.

¹³²⁷ Cf. Gilson (Étienne), « Sur la problématique thomiste de la vision béatifique », in *AHDLMA*, 31, 1964, 67-88

Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, I, q. 12, a. 2, rép., traduction par Jean-Hervé Nicolas, p. 223 : « Pour toute vision, aussi bien sensible qu'intelligible, deux conditions sont requises: la faculté de voir, et l'union de la chose vue avec cette faculté. Il n'y a en effet de vision en acte que par le fait que la chose est d'une certaine manière dans le sujet qui la voit. »

¹³²⁹ Brenet (Jean-Baptiste), « S'unir à l'intellect, voir Dieu. Averroès et la doctrine de la jonction au coeur du thomisme », in *Arabic Sciences and Philosophy*, 00 (2011), 1-33, p. 2.

intelligitur. Et quidquid sit de aliis substantiis separatis, tamen istum modum oportet nos accipere in visione Dei per essentiam ».¹³³⁰

Reste que l'intention de Thomas, qui pense que « l'étude de la philosophie n'est pas destinée à nous faire savoir ce que les hommes ont pensé, mais ce qu'il en est réellement de la vérité »¹³³¹, n'est pas tant de copier la solution d'Averroès que de l'examiner de manière critique à partir de ce qu'il considère, de son point de vue, comme la juste interprétation d'Aristote. Dans le présent chapitre, nous abordons la question du rapport Thomas-Averroès sur la vision de Dieu à partir de deux textes principaux du Docteur angélique. Il s'agit, dans l'ordre chronologique de leur rédaction, de la distinction 49, question 2 du *Commentaire des Sentences de Pierre Lombard*, qui fait partie de ses textes de jeunesse, et de la question 12 de la Première partie de la *Summa theologiae*, qui est un écrit de maturité.

I. La doctrine d'Averroès reprise et révisée par Thomas d'Aquin

Que doit le maître parisien au philosophe arabe, pour ce qui concerne sa doctrine de la vision de Dieu ? Nous aborderons la question sous quatre angles, à savoir : la nature de la vision béatifique, ceux qui voient Dieu, comment ils ont accès à cette vision et à quel moment elle se réalise.

A. Chez Thomas comme chez Averroès la vision de Dieu est intellectuelle

Avec Saint Augustin, Thomas soutient contre Jean Chrysostome et Denys d'Alexandrie, qui affirment que Dieu ne peut « être connu d'aucune manière <quasi nullo modo> »¹³³², la thèse de la vision de Dieu dans l'au-delà. Toutefois, comme le

¹³³⁰ Thomas d'Aquin, *In IV Sent.*, d. 49, q. 2, a. 1, sol., traduction par Jacques Ménard, p. 676 : « < Pour ce qui est de vision de Dieu, contrairement à ceux qui pensent que Dieu peut être vue par une espèce intelligible tiré de la matière, il nous faut adopter la solution d'> Alexandre et Averroès, dans Sur l'âme, III. En effet, puisque une chose par laquelle une chose est connue est nécessaire en toute connaissance, la forme par laquelle l'intellect est perfectionné pour voir les substances séparées n'est pas la quiddité que l'intellect abstrait des choses composées [...], ni une empreinte laissée par une substance séparée dans notre intellect [...], mais elle est la substance séparée elle-même, qui unie à notre intellect comme une forme, afin qu'il soit ce qu'il intellige et par quoi il intellige. Quoi qu'il en soit de autres substances séparées, il nous faut cependant adopter ce mode pour la vision de Dieu en son essence, car, quelque que soit la forme reçue par notre intellect, il ne pourrait être mené par elle à l'essence divine. »

¹³³¹ Thomas d'Aquin, *De Caelo*, lib. 3, lec. 22.

¹³³² *Id.*, *Sum. Theol.*, I, q. 12, a. 1, sol. 3, traduction par Jean-Hervé Nicolas, p. 223.

soutenait déjà Averroès, on n'a pas affaire à une vision oculaire. « *Essentia beatitudinis in actu intellectus consistit* »¹³³³, déclare Thomas d'Aquin. Cette thèse est d'Averroès, dont Thomas reprend, pour se justifier, l'argument selon lequel la faculté sensible ne peut aller jusqu'à voir ce qui est non sensible¹³³⁴, car « la connaissance, pour chaque connaissant, est conforme au mode d'être qui convient à sa nature »¹³³⁵. C'est par l'intellect, et lui seul, que nous appréhendons le séparé, ainsi que l'enseignait déjà le philosophe arabe en se fondant sur la doctrine des facultés de l'âme d'Aristote. Il y a en effet dans l'âme humaine, reprend Thomas, à la suite d'Averroès, « deux facultés cognitives. L'une est l'acte d'un organe corporel, <à savoir, le sens, par lequel nous appréhendons les formes matérielles > [...]. L'autre faculté cognitive de l'âme est l'intellect, qui n'est l'acte d'aucun organe corporel [...] <et par la vertu duquel, il nous est possible de connaître> ce qui dépasse le pouvoir des sens »¹³³⁶, à savoir les substances immatérielles. L'une et l'autre faculté sont déterminées par leur nature à recevoir des objets spécifiques. L'âme est ainsi organisée, explique Thomas d'Aquin, parce que « différentes puissances de connaissance sont requises afin de connaître différents objets »¹³³⁷.

Des deux facultés de l'âme, celle dont le mode de réception est de la nature de « Dieu <qui> est incorporel »¹³³⁸, c'est-à-dire « forme pure, sans matérialité »¹³³⁹, c'est l'intellect, comme l'a soutenu Averroès. Tout être est en effet connu par sa forme, selon le mode de réception propre à son genre. Les facultés de réception dont l'homme est pourvu ne reçoivent que les objets qui leur sont appropriés selon la forme. La faculté sensible est, en ce qui la concerne, totalement étrangère aux choses immatérielles¹³⁴⁰. Sa puissance « ne peut s'étendre au-delà des objets corporels »¹³⁴¹. Ainsi, pour Thomas, ainsi que l'enseignait déjà Averroès, Dieu se rapporte à « l'âme

¹³³³ Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, 1a-2ae, q. 3, a. 4, conclusion, traduction par Sertillanges, p. 105 : « L'essence de la béatitude consiste en un acte intellectuel ».

Cf. Thomas d'Aquin, *In IV Sent.*, dist. 49, q. 2, a. 1, sol., traduction par Jacques Ménard, p. 674.

¹³³⁵ *Id.*, *Sum. theol.*, I, q. 12, a. 4, rép., traduction par Jean-Hervé Nicolas, p. 225 : « Cognitum autem est in cognoscente secundum modum cognoscentis ».

¹³³⁶ Thomas d'Aquin, I, q. 12, a. 4, rép., traduction par Jean-Hervé Nicolas, p. 225.

¹³³⁷ *Id.*, *In De an.*, III, 2 (429 b 10), traduction par Jean-Marie Vernier, p. 344.

¹³³⁸ *Id.*, *Contr. gent.*, III, LI, traduction par Réginald Bernier *et al.*, p. 503.

¹³³⁹ Brenet (Jean-Baptiste), Brenet (Jean-Baptiste), « S'unir à l'intellect, voir Dieu. Averroès et la doctrine de la jonction au cœur du thomisme », in *ASP*, 00 (2011), 1-33, p. 26.

¹³⁴⁰ Thomas d'Aquin, *Contr. gent.*, III, LIV, traduction par Réginald Bernier *et al.*, p. 509.

¹³⁴¹ *Cf. Id.*, *Sum. theol.*, I, q. 12, a. 3, rép.

selon la partie intellectuelle »¹³⁴². C'est par cette faculté intellectuelle que l'âme humaine rejoint « l'intelligence <première> séparée »¹³⁴³, pense Thomas avec Averroès. Cela, parce que, comme le soutient ce dernier en partant d'Aristote, l'intellect (*intellectus*) n'est pas une faculté corporelle (*virtus corporalis*), ni l'acte d'un corps (*actus corporis*). Il pense comme le philosophe arabe que « voir Dieu par essence, consistera à le connaître »¹³⁴⁴, d'une connaissance intellectuelle (*intellectualis cognitionis*) et non sensible, parce que « le sens n'est pas proportionné pour connaître quelque chose d'immatériel comme l'intelligence l'est pour connaître n'importe quel être immatériel »¹³⁴⁵.

Pour Thomas, comme pour Averroès dont il épouse les idées, « il est <donc> impossible que Dieu <qui appartient aux réalités spirituelles (*res spirituales*)> soit vu par l'œil corporel, ou par n'importe quel autre sens ou faculté de la partie sensitive »¹³⁴⁶. Partant, il faut nier toute vision oculaire de Dieu. Ce qui est séparé de la matière (*separatus a materia*), « ne peut [...] être, < sous ce mode >, ni vu par les sens ni par l'imagination, mais par le seul intellect »¹³⁴⁷. L'œil est une puissance sensible, qui n'est pas préparé pour recevoir les êtres sans matière, dans la mesure où « toute faculté de ce genre est l'acte d'un organe corporel »¹³⁴⁸. Partant, « il nous est impossible de voir Dieu avec le visage de notre corps »¹³⁴⁹. Ainsi, écrit Thomas d'Aquin :

Quand Job s'écrie : « Dans ma chair, je verrai Dieu mon sauveur », il n'entend pas qu'il doive voir Dieu avec son œil de chair ; mais parce que étant dans sa chair, après la résurrection, il verra Dieu. De même quand il dit : « Maintenant, mon œil te voit », il l'entend de l'œil de l'esprit, comme lorsque l'apôtre écrit aux Ephésiens (1, 17-18) : « Que

¹³⁴² Thomas d'Aquin, *In De an.*, III, 4 (430 a 10), traduction par Jean-Marie Vernier, p. 354.

¹³⁴³ Gilson (Étienne), *Le thomisme*, *op. cit.*, p. 168.

¹³⁴⁴ Brenet (Jean-Baptiste), « S'unir à l'intellect, voir Dieu. Averroès et la doctrine de la jonction au cœur du thomisme », *op. cit.*, p. 5.

¹³⁴⁵ Thomas d'Aquin, *Sum. Theol.*, *Suppl.*, q. 2, a. 1, sol. 7.

¹³⁴⁶ Cf. Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, I, q. 12, a. 3, rép. : « Impossibile est Deum videri sensu visus, vel quocumque alio sensu aut potentia sensitivæ partis ».

¹³⁴⁷ Cf. *Ibid.*

¹³⁴⁸ Cf. *Ibid.* : « Omnis enim potentia huiusmodi est actus corporalis organi ».

¹³⁴⁹ *Id.*, *Contr. gent.*, III, LI, traduction par Réginald Bernier *et al.*, p. 503.

Dieu nous donne un esprit de sagesse, qui vous le fasse vraiment connaître, et qu'il éclaire les yeux de votre cœur. »¹³⁵⁰

Par l'expression « œil de l'esprit (*oculo mentis*) »¹³⁵¹, Thomas entend désigner l'intellect. Reste que, comme on le sait, pour lui, contrairement à l'opinion d'Averroès, cet intellect possible, par lequel l'homme, animal raisonnable, appréhende les espèces intelligibles et qui est « séparé du corps selon l'être »¹³⁵², n'est pas « séparé selon l'être de ce qui agit »¹³⁵³, c'est-à-dire de « l'homme <qui> comprend parfois en puissance, parfois en acte »¹³⁵⁴. Il n'est non plus unique pour tous les hommes. « L'activité de l'intellect qui est de comprendre »¹³⁵⁵ est propre à chacun d'eux. Cet intellect ne peut leur être séparé selon l'être, car on possède nécessairement une forme quand on accomplit « l'activité de cette forme »¹³⁵⁶. Cette « nature <intellectuelle> de l'espèce <humaine> est individuée par la matière »¹³⁵⁷, ce qui fait de la pensée un acte individuel. C'est « cet homme<-ci> qui comprend »¹³⁵⁸, considéré dans son existence corporelle singulière. Pour Thomas, contrairement à l'opinion d'Averroès, l'intellect, qui est sans mélange, « n'est pas une substance séparée »¹³⁵⁹. D'après Aristote, selon les explications de Thomas, « l'intellect est dit en effet « séparé » parce qu'il ne possède pas d'organe comme le sens »¹³⁶⁰.

¹³⁵⁰ Thomas d'Aquin, *Sum. théol.*, q. 12, a. 3, sol. 1, traduction par Jean-Hervé Nicolas, p. 224 : « Ad primum ergo dicendum quod, cum dicitur in carne mea videbo Deum, salvatorem meum, non intelligitur quod oculo carnis sit Deum visurus, sed quod in carne existens, post resurrectionem, visurus sit Deum. Similiter quod dicitur, nunc oculus meus videt te, intelligitur de oculo mentis, sicut Ephes. I dicit apostolus, det vobis spiritum sapientiae in agnitione eius, illuminatos oculos cordis vestri ».

¹³⁵¹ *Ibid.*

¹³⁵² *Id.*, *In De an.*, III, 1, traduction par Jean-Marie Vernier, p. 338.

¹³⁵³ *Ibid.*

¹³⁵⁴ *Ibid.*

¹³⁵⁵ *Ibid.*, III, 2, traduction par Jean-Marie Vernier, p. 342.

¹³⁵⁶ *Id.*, *In De an.*, III, 2, traduction par Jean-Marie Vernier, p. 342. cf. également le commentaire d'Etienne Gilson, *Le thomisme*, *op. cit.*, p. 166, d'après lequel pour Thomas, il faut reconnaître « autant d'intellects agents qu'il y a d'âmes, c'est-à-dire, en fin de compte, autant qu'il y a d'hommes; car ce serait une absurdité que d'attribuer un principe d'opération un et numériquement le même à une multiplicité de sujets divers. Par là se trouvent radicalement éliminées les erreurs qu'entraîne la position d'un intellect agent unique pour tous les hommes : la négation de l'immortalité personnelle par exemple, ou du libre arbitre de la volonté. Voyons quelles sont les fonctions principales de cet intellect ».

¹³⁵⁷ *Ibid.*, III, 2, p. 343.

¹³⁵⁸ *Ibid.*, III, 1, p. 338.

¹³⁵⁹ *Ibid.*, III, 1, p. 340.

¹³⁶⁰ *Ibid.*

B. Les hommes en sont tous capables même si quelques-uns y parviennent

Puisque la vision de Dieu, qui est incorporel, est intellectuelle, Averroès a soutenu que seuls les hommes de science, aptes à s'élever par le raisonnement spéculatif jusqu'aux substances séparées de la matière, étaient capables de voir Dieu. Ce que conteste Thomas qui affirme contradictoirement que tous les hommes, sans exception, ont « la capacité en puissance de voir Dieu en acte »¹³⁶¹. Cela, d'une part, parce qu'ils sont tous doués d'intellect. D'autre part, parce que Dieu, qui est la raison ultime de toute chose et qui a doté l'homme de la faculté intellectuelle pour qu'il les connaisse tous, doit nécessairement être à la portée de toutes les intelligences. Cela, du fait qu'il le « plus connaissable des objets » dans l'ordre intelligible. Cette intelligibilité de l'essence de Dieu, ajoute Thomas, est la condition de la connaissance des autres étants, en tant qu'il en est la cause et le principe leur existence selon la forme et la fin, comme le dit lui-même Averroès, à la suite d'Aristote. Contre l'opinion du philosophe arabe, qui écarte de la vision de Dieu certains hommes, alors qu'ils sont tous, sans exception, doués d'intellects, est contredite par le fait que tout « homme <, sans exception ni restriction,> a le désir naturel, quand il voit un effet, d'en connaître la cause, et c'est de là que naît chez les hommes l'admiration. Si donc l'intelligence de la créature raisonnable ne peut pas rejoindre la cause suprême des choses, un désir de nature demeurera vain »¹³⁶². Or, comme l'a soutenu Averroès lui-même à la suite d'Aristote, il n'est pas possible qu'un désir naturel soit vain, ou encore que la faculté intellectuelle accordée à l'homme, « créature raisonnable <*rationalis creatura*> »¹³⁶³, ne puissent atteindre à un moment sa « perfection dernière <*ultima perfectio*> »¹³⁶⁴, en accédant au la raison dernière de toute chose.

Ainsi, selon Thomas, contre Averroès, parce que « *omnis intellectus naturaliter desiderat divinae substantiae visionem* »¹³⁶⁵, tous les hommes sont concernés par la

¹³⁶¹ Rousselin (Emmanuel), « La vision bienheureuse et l'amour rédempteur eu Christ selon saint Thomas d'Aquin », in *RT*, Avril-Juin 2018, 179-214.

¹³⁶² Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, I, q. 12, a. 1, rép., traduction par Jean-Hervé Nicolas, p. 222 : « Inest enim homini naturale desiderium cognoscendi causam, cum intuetur effectum; et ex hoc admiratio in hominibus consurgit. Si igitur intellectus rationalis creaturæ pertingere non possit ad primam causam rerum, remanebit inane desiderium naturæ. »

¹³⁶³ *Ibid.*

¹³⁶⁴ *Ibid.*

¹³⁶⁵ *Id.*, *Contr. gent.*, L, 3, c. 51.

vision de Dieu, en tant que principe de l'intelligibilité absolue des étants que notre intelligence est en puissance de connaître en acte. Toutes les intelligences sont naturellement ordonnées à la vision de Dieu en qui résident dans leur pure vérité les formes de toutes les choses causées par sa science. C'est par lui que l'intellect en nous, qui désire connaître pleinement toutes choses, absolument parlant, connaît parfaitement les existants dans la plénitude de ce qu'ils sont. Cette vision de Dieu est qui est la perfection du genre de l'homme en tant qu'animal raisonnable, concerne naturellement tous les hommes. Cela est attesté par le témoignage des Écritures¹³⁶⁶, qui affirment que sont capables de Dieu dont ils sont les images (*imago Dei*). Comme tel, l'aptitude à connaître Dieu ne peut-être le privilège de certains hommes à l'exclusion des autres hommes. Tous ont en commun cette ressemblance avec Dieu. C'est donc « l'homme [comme tel qui] est capable de voir Dieu par son intellect, parce qu'il existe entre les deux un rapport de similitude de nature »¹³⁶⁷. En effet, comme l'a déjà établi Averroès à partir d'Aristote, Dieu est une substance intellectuelle, du fait de son existence séparée de la matière. L'homme, qui est également une « créature intellectuelle <lui> ressemble [...] par son intellectualité »¹³⁶⁸. Il n'y a pas d'individu qui soit privé d'intellect, et donc incapable d'appréhender par nature les êtres intelligibles par soi, tel Dieu. Quoique multiplié par le nombre des hommes d'après Thomas, et ce contrairement à Averroès qui affirmait qu'il est « numériquement identique en tous les individus »¹³⁶⁹, cet intellect, irréductible au sens et à l'imagination même lorsqu'il se trouve mêlé à eux, est un *per essentiam*. Sous ce rapport, ce qui est possible par la faculté intellectuelle à un homme l'est pour tous les hommes selon l'essence, contrairement à l'opinion contestée d'Averroès, qui affirmait que le même intellect, considéré du point de vue de la réceptivité, serait, selon le naturel propre à chaque catégorie d'hommes, apte à appréhender l'essence divine chez certains hommes, et chez d'autres, dans l'incapacité absolue de l'atteindre.

Sous le rapport de cet intellect imparti à toute l'espèce humaine, sans discrimination ni restriction aucune, les hommes sont uns par la nature. Tous les

¹³⁶⁶ Cf. *Genèse*, I, 26.

¹³⁶⁷ Cf. Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, IIIa, q. 9, a. 2.

¹³⁶⁸ *Id.*, *Contr. gent.*, III, XXV, p. 443.

¹³⁶⁹ *Id.*, *Sum. theol.*, q. 79, a. 5, sol. 3.

hommes, sans exception, sont par définition et par essence intelligents. Ils possèdent en commun « la raison, [...] <qui est le> bien propre <de l'homme> », ainsi que le souligne Thomas¹³⁷⁰. Aucun homme n'est donc exclu ni par la naissance ni par la nature de la vision de Dieu. Tous ont en commun la faculté « qui est au principe de cette action »¹³⁷¹, à savoir l'intellect. Ainsi, que la vision de Dieu n'ait pas lieu pour tous les hommes, comme l'affirme Averroès, ce qui est aussi l'avis de Thomas d'Aquin, ne signifie pas que tous les hommes n'y sont pas aptes. Il n'y a pas de raison que ce qui est possible en vertu d'une faculté naturelle commune à tous les individus d'une même espèce soit affirmé selon l'essence que de quelques-uns seulement. Si Dieu est intellectuellement perceptible, alors il est intelligible à tous les hommes. Car, « tous les individus de la même espèce ont en commun l'action qui relève de la nature de cette espèce »¹³⁷².

L'intellect, par lequel Dieu est perçu, est un attribut essentiel de l'homme en tant qu'homme. Il entre dans sa définition. Il ne faut donc pas affirmer cette vision d'une catégorie d'hommes, comme s'il y avait deux humanités. Tous les hommes, quels qu'ils soient, tant le docte que le vulgaire, ont accès à la connaissance de Dieu. Thomas ne nie pas que les hommes n'ont pas tous les mêmes capacités, même s'ils sont un par la nature¹³⁷³. Les hommes du commun, qui ne sont pas hommes de science, ont du mal à saisir les « les vérités les mieux démontrées »¹³⁷⁴, pour le motif qu'ils « perçoivent mal ce qu'il y a de concluant dans une démonstration »¹³⁷⁵. Il se trouve cependant que cette différence, qui s'observe notamment sur le plan intellectuel entre le docte et le vulgaire, est comblé par « la sagesse divine <qui> pourvoit à chacun <des êtres> selon la capacité de sa nature »¹³⁷⁶ pour qu'il atteigne comme tous les

¹³⁷⁰ Thomas d'Aquin, *Contr. gent.*, III, c. 34.

¹³⁷¹ *Id.*, *Sum. théol.*, q. 79, a. 5, sol. 3.

¹³⁷² *Ibid.*

¹³⁷³ En effet, dit Thomas d'Aquin, *In De an.*, III, 2 (429 b 10), p. 343 : « la nature de l'espèce est individuée par la matière par conséquent les principes individuants et les accidents qui s'ajoutent à l'individu sont en plus de l'espèce, et pour cette raison, il arrive que sous unique espèce, on trouve une pluralité d'individus qui, bien qu'ils ne diffèrent pas quant à la nature de l'espèce, diffèrent cependant selon les principes individuants ; c'est pourquoi, chez tous les êtres possédant une forme présente dans une matière, l'être et sa matière ne sont pas tout à fait identique : Socrate, en effet, n'est pas son humanité ».

¹³⁷⁴ Gilson (Etienne), *Le thomisme*, *op. cit.*, p. 26.

¹³⁷⁵ *Ibid.*, p. 26.

¹³⁷⁶ Thomas d'Aquin, *Contr. gent.*, I, 5, 1.

autres individus de son espèce, en dépit des différences accidentelles observées, la fin naturelle intelligible à laquelle ils sont tous ordonnés par essence. Ce qui explique, comme le souligne Etienne Gilson, que « certaines vérités soient crues par les ignorants et sues par les savants »¹³⁷⁷. Ainsi, l'écart intellectuel existant entre les hommes de science et ceux qui ne le sont pas est comblé par la révélation, de sorte que ce qu'il est possible de connaître de Dieu par démonstration, ceux qui n'en sont pas aptes l'appréhendent par la révélation.

Par le phénomène de la révélation, à travers laquelle Dieu se donne à connaître aux hommes tel qu'il est, le vulgaire, qui n'est pas homme apte à la démonstration, a sous ce rapport, « part <avec les autres hommes> à la connaissance de Dieu, et cela sans doute ni erreur »¹³⁷⁸. De même, les doctes, que le recours à la démonstration ne préserve pas de l'erreur, puisqu'il arrive qu'« ils enseignent les choses différentes »¹³⁷⁹. C'est par la même révélation, discours de Dieu sur lui-même, et non par la vertu propre de leur intelligence, que ceux qui sont hommes de science atteignent également, à tout point de vue, la certitude concernant Dieu, qui est incréé. C'est par la révélation, auto-communication de Dieu aux hommes, et non par la démonstration, comme le soutenait Averroès, que les doctes savent s'ils sont ou non dans le vrai concernant Dieu. Ils n'en sont assurés que lorsqu'ils reçoivent la confirmation de leurs conclusions démonstratives par la révélation, lumière qui nous vient de Dieu, cause de toute chose. En effet, quel que soit la classe des hommes à laquelle on a affaire, « la clémence divine, dans sa prévoyance, a fait en sorte que la raison doive tenir par la foi même les choses sur lesquelles elle peut enquêter »¹³⁸⁰ ; De sorte « que tous <les hommes, le vulgaire comme le docte> participassent aisément à la connaissance de Dieu, et cela sans avoir à craindre le doute ni l'erreur »¹³⁸¹.

Toutefois, comme pour Averroès, d'après Thomas d'Aquin, la vision en acte de Dieu ne concerne pas tous les hommes. Thomas l'affirme parce que la vision béatifique est, selon le témoignage des Écritures, la récompense réservée aux âmes

¹³⁷⁷ Gilson (Etienne), *Le thomisme*, *op. cit.*, p. 26.

¹³⁷⁸ Thomas d'Aquin, *Contr. gent.*, I, 4, 5.

¹³⁷⁹ *Ibid.*, I, 4, 4, p.

¹³⁸⁰ *Ibid.*, *Contr. gent.*, I, 4, 5.

¹³⁸¹ Gilson (Etienne), *Le thomisme*, *op. cit.*, p. 27.

vertueuses des saints¹³⁸², tandis qu'Averroès l'affirmait en considération de ce que Dieu, qui est immatériel, échapperait par nature aux hommes dont l'intelligence est dominée par le sens et l'imagination. Chez Averroès, ce sont les sages, hommes parvenus au sommet des sciences théorétiques, qui voient Dieu. Et cette vision est un état de béatitude intellectuelle. Chez Thomas, « ce sont les bienheureux <beati> <qui> voient l'essence de Dieu »¹³⁸³ et eux seuls, à l'exclusion des autres hommes. Ils sont tous doués d'intelligence certes, mais tous ne parviennent pas à la vision en acte de Dieu, l'objet le plus connaissable, que l'intellect humain est pourtant en puissance de recevoir par nature. Cet empêchement n'est pas le fait de Dieu, intelligible, en soi, ou de l'intellect, capable de recevoir ce qui est séparé, mais des dispositions individuelles de nos âmes intellectuelles par rapport à Dieu que l'on ne voit que lorsque sa forme est devenue celle de notre âme parvenue à la sainteté en se soustrayant de l'emprise de la chair parfaite par la vertu de la charité¹³⁸⁴, « qui rend d'une certaine manière l'être [...] apte et préparé à recevoir <Dieu> »¹³⁸⁵ dont c'est la nature et l'essence. Une reformulation de la doctrine d'Averroès qui posait, comme condition pour voir, le fait que l'âme s'affranchisse des passions corporelles, accédant, sous le mode de cette séparation, au rang des intellectés séparés au nombre desquels se comptent.

Chez les deux auteurs, la vision béatifique est la pleine actualisation de l'intelligence. Dieu n'est vu que par les bienheureux, qui atteignent par cet acte de perception la plénitude de la vérité. Par analogie avec les sages d'Averroès, les saints côtoient les sommets de la connaissance, cause et raison ultime de toute chose. Sous ce rapport, relativement à Dieu, objet possible de connaissance, les bienheureux de Thomas et les sages d'Averroès représentent la classe la plus parfaite des hommes intellectuellement parlant. La connaissance qu'ils ont de Dieu n'a rien à voir avec la « connaissance de Dieu que possède le commun des hommes »¹³⁸⁶ en ce monde, laquelle est presque naturelle, ainsi que l'explique Thomas d'Aquin. Comparé à la connaissance que le bienheureux possède de l'essence divine dans l'au-delà, la connaissance de Dieu que les vivants ont en cette vie est imparfaite :

¹³⁸² Cf. Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, Ia, q. 73, a. 1.

¹³⁸³ Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, I, q. 1, a. 1, rép., traduction par Jean-Hervé Nicolas, p. 154.

¹³⁸⁴ *Ibid.*, I, q. 2, a. 6, rép., p. 228.

¹³⁸⁵ *Ibid.*

¹³⁸⁶ *Id.*, *Contr. gent.*, III, XXXVIII, traduction par Réginal Bernier *et al.*, p. 465.

Il est en effet une certaine connaissance de Dieu, générique et confuse, qui se rencontre chez presque tous les hommes : soit parce que l'existence de Dieu est connue par elle-même, aussi bien que les autres principes de démonstration, comme plusieurs l'ont pensé, [...] soit que – et cela nous paraît plus vrai, par sa raison naturelle, l'homme puisse atteindre naturellement une certaine connaissance de Dieu. En effet, en face de l'ordre de la nature, comme il n'est pas d'ordre sans ordonnateur, les hommes concluent normalement qu'existe un ordonnateur du monde que nous voyons. Mais quel est cet ordonnateur ? Quelles en sont les qualités ? Est-il unique ? Cette perception commune ne le révèle pas immédiatement.¹³⁸⁷

La connaissance que les bienheureux ont de Dieu par la vision béatifique n'est pas cette connaissance générique imparfaite et sujette à l'erreur du commun des hommes en ce monde. Les bienheureux de Thomas sont dans un état analogue à celui des sages d'Averroès, rendus tel par l'objet qu'ils intelligent, à savoir Dieu, le suprême intelligible. Par l'intellection de Dieu, qu'ils sont seuls à voir, les bienheureux connaissent toutes les autres choses dont il est cause par sa science. Ainsi, par rapport au commun des croyants en ce monde, les bienheureux qui voient immédiatement Dieu dans l'au-delà sont seuls sages, parce que dans la connaissance par la foi, il n'y a pas vision de l'objet :

Dans la connaissance par la foi, l'opération intellectuelle est des plus imparfaites à considérer l'intelligence, bien que du point de vue de son objet elle soit des plus nobles : l'intelligence ne comprend pas en effet ce à quoi, en croyant, elle donne son assentiment. [...]

Celui qui croit donne sans voir son assentiment à ce qu'un autre lui propose : ainsi la connaissance qui appartient à la fois, tient-elle davantage de l'audition que de la vision. [...].

[...] dans la connaissance de foi, l'être connu n'est pas parfaitement présent à l'intelligence : la foi se porte en effet sur ce qui est loi et non sur ce qui est présent.¹³⁸⁸

Les bienheureux de Thomas, comme les sages d'Averroès, n'appartiennent donc pas au commun des hommes. Ce sont des individus à part. Ils ont quelque chose en plus. C'est par la vertu de cette disposition propre qu'ils voient Dieu. Une sorte de

¹³⁸⁷ Thomas d'Aquin, *Contr. gent.*, III, XXXVIII, traduction par Réginal Bernier *et al.*, p. 465.

¹³⁸⁸ *Ibid.*, III, XL, p. 469-470.

forme acquise, par laquelle les bienheureux se singularisent des autres hommes, comme les sages se démarquent de la foule. C'est par cette vertu propre que les bienheureux contemplent Dieu. Thomas parle d'« une nouvelle disposition survenue en <l'homme> »¹³⁸⁹ du fait de la réception de la lumière de gloire (*lumen gloriæ*), par analogie avec l'intellect agent d'Averroès ; intellect par lequel nous pensons le séparé lorsque nous en recevons la forme.

C. Une vision résultant du perfectionnement de l'intellect humain

« Requiritur ergo ad videndum Deum aliqua Dei similitudo ex parte visivæ potentiæ, qua scilicet intellectus sit efficax ad videndum Deum »¹³⁹⁰, écrit Thomas d'Aquin. Une doctrine reprise à Averroès qui affirme que pour voir Dieu, l'intellect humain doit s'élever en essence au rang des intellects séparés dont fait partie Dieu. Pour lui, la vision de Dieu, qui est une substance incorporelle, ne pouvait être l'acte de l'intellect affectée par la matière, mais celle de l'intellect perfectionné par l'assimilation totale de la forme séparée de l'intellect agent. Thomas d'Aquin s'est approprié cette doctrine du perfectionnement de l'intellect humain qui, « par nature »¹³⁹¹, ne peut penser l'essence de Dieu, lequel excède les capacités de notre intelligence. Toutefois, contrairement à Averroès, il ne justifie pas cette incapacité par le fait que l'intellect humain est mêlé à la matière. La raison avancée par Thomas est que du point de vue essentiel, l'intelligence humaine est une intelligence créée, alors que Dieu est un être incréé. Reste que chez Thomas, comme chez Averroès, du point de vue de la forme, l'intellect humain est en défaut par rapport à Dieu qu'il est pourtant en puissance de recevoir, parce qu'il est le plus connaissable dans l'ordre intelligible. Thomas remplace cependant le rapport intellect divin séparé-intellect humain non séparé, par le rapport intellect divini incréé-intellect divin créé. Tout en reprenant à Averroès l'analogie aristotélicienne de la lumière, Thomas substitue à l'intellect agent, de qui l'intellect possible tient, selon la forme, chez son prédécesseur arabe, la

¹³⁸⁹ Thomas d'Aquin, *Contr. gent.*, III, LIII, traduction par Réginal Bernier *et al.*, p. 507.

¹³⁹⁰ *Id.*, *Sum. theol.*, I, q. 12, a. 2, rép.; traduction par Jean-Hervé Nicolas, p. 223 : « Pour voir Dieu [...] est requise, du côté de la faculté de voir, une certaine similitude de Dieu par laquelle l'intellect est capable de voir Dieu », traduction par Jean-Hervé Nicolas, p. 223.

¹³⁹¹ *Ibid.*, I, q. 12, a. 6, rép., p. 228.

perfection en vertu de laquelle il voit Dieu, ce qu'il appelle la « lumière de gloire »¹³⁹². C'est elle « qui établit l'intellect <des bienheureux> dans une certaine déformité », de la même manière que la forme acquise de l'intellect élève en essence l'intellect humain au rang des intellects séparés qui est la nature de Dieu. La lumière de gloire vient accroître la puissance de l'intellect humain, en lui apportant le supplément dont elle a besoin pour atteindre Dieu, fin intelligible par rapport à laquelle il est en défaut de puissance. Cette grâce surnaturelle est nécessaire pour que l'intellect puisse s'élever jusqu'à Dieu, étant entendu que comme l'enseigne Aristote, « la relation de ce qui surpasse à ce qui est surpassé est égale au surpassé plus quelque chose »¹³⁹³.

Ainsi, dans le principe, pour Thomas d'Aquin, comme pour Averroès, l'intellect humain, qui est par nature potentiellement uni à Dieu, fin intelligible, l'appréhende en acte, pour autant qu'il ait acquis, selon la forme, la puissance appropriée à cette fin, « par une disposition qui corresponde »¹³⁹⁴. Pour Averroès, l'intellect matériel recevait cette disposition de l'intellect agent séparé par la forme de laquelle nous pensons les substances séparées, parce qu'il est l'un d'eux. Toutefois, cet intellect séparé, qui est lui-même intelligible en soi, parce qu'immatériel, n'est pas le plus parfait des formes intelligibles « dont la connaissance constitue la perfection de l'intellect »¹³⁹⁵. La véritable perfection de l'intellect matériel, c'est Dieu. Dans les deux cas, de Thomas et d'Averroès, celui de l'intellect agent et de Dieu, l'intellect possible peut acquérir leur perfection au motif qu'elle est une « similitude participée (*participata similitudo ipsius*) »¹³⁹⁶, soit de l'intellect agent ou de Dieu que l'un et l'autre assigne à l'intellect matériel pour perfection dernière.

Ainsi, chez les deux auteurs, l'intellect humain ne possède pas initialement en acte, d'après Averroès, la forme requise pour appréhender l'essence de Dieu que « la vertu naturelle de l'intellect créé ne suffit pas à voir »¹³⁹⁷. Un discours repris par Thomas d'Aquin, qui parle également, à la suite du philosophe arabe, d'un défaut de puissance concernant l'intelligence humaine créée, lequel n'« est pas

¹³⁹² Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, traduction par Jean-Hervé Nicolas I, q. 12, a. 6, rép., p. 228.

¹³⁹³ Aristote, *Met.*, Δ, 1021 a 5, traduction par Marie-Paul Duménil et Annick Jaulin, p. 207.

¹³⁹⁴ *Ibid.*, I, q. 12, a. 5, rép., p. 227.

¹³⁹⁵ *Ibid.*, I, q. 12, a. 8, rép., p. 230.

¹³⁹⁶ *Ibid.*, I, q. 12, a. 2, rép., p. 223.

¹³⁹⁷ *Ibid.*, I, q. 12, a. 5, rép. : « Virtus naturalis intellectus creati non sufficiat ad Dei essentiam videndam ».

proportionnée »¹³⁹⁸ à l'objet de la vision béatifique, à savoir Dieu, être incréé dont la connaissance « dépasse nos capacités naturelles »¹³⁹⁹. En effet par la faculté rationnelle (*virtus rationalis*) qui nous est connaturelle, « l'intellect humain possède [...] une lumière juste suffisante pour acquérir la connaissance des intelligibles auxquels il peut s'élever par le moyen des choses sensibles »¹⁴⁰⁰.

Selon les deux auteurs également, l'intellect qui est en défaut de puissance par rapport son objet, eu égard aux limites dans lesquelles l'enferme le corps dont nous sommes naturellement enveloppés, peut acquérir la perfection nécessaire à la vision de Dieu à qui notre intelligence est naturellement ordonnée. Cette perfection, disait Averroès, est acquise une fois que l'intellect est séparé de la matière, ce qui le rend alors apte à appréhender Dieu à qui, il est sous le rapport de cette séparation, semblable ; ce que nous avons vu dans le chapitre précédent. En se débarrassant en effet totalement de la matière, l'intellect acquiert la forme de l'intellect agent, radicalement séparé de la matière comme Dieu lui-même, ce en quoi consiste d'ailleurs la perfection requise par la nature de cet intellect qui est sans mélange pour recevoir toutes les formes.

Le discours de Thomas d'Aquin au sujet de cette perfection de l'intellect requise à notre intellect pour penser Dieu rejoint celui d'Averroès dans le principe, mais s'en éloigne quant à la manière dont cet intellect y parvient. Ainsi, pour Thomas, semblablement à Averroès, dans l'au-delà, Dieu est vu en acte, pour autant que l'activité de notre intelligence ait été rendue parfaite par l'acquisition de la divine forme de son objet, selon le mode de réception (*ex hoc modo*) appropriée à cette fin. Selon Thomas, cette forme n'est rien d'autre que la forme de Dieu elle-même devenue, pour les intelligences qui le voient, forme en acte. Dans les deux cas, chez Thomas, comme chez Averroès, l'intellect humain est élevé au-dessus des limites que lui impose naturellement l'union de l'âme et du corps, par un principe extérieur, qui lui est distinct, en acquérant d'après Averroès, la perfection de l'intellect agent séparé, et selon l'opinion de Thomas, la perfection de la forme même de Dieu. « Une perfection <qui est, pour l'homme, contrairement à celle de l'intellect agent séparé

¹³⁹⁸ Gervais (Michel), « Nature et grâce chez saint Thomas d'Aquin », in *LTP*, 31, 3 (1975), p. 293-321, p. 295.

¹³⁹⁹ Cauchy (Venant), p. 40. Cf. *De ver.*, q. 14, a. 2 c ; *CG*, III, c. 149.

¹⁴⁰⁰ Gilson (Etienne), *Le thomisme*, *op. cit.*, p. 174.

d'Averroès,[>] infiniment supérieure à celle qu'il peut acquérir par ses propres forces »¹⁴⁰¹, dit Thomas.

Pour le Docteur angélique, en effet, tous les êtres, sont à tous les égards, absolument parlant, d'« une nature inférieure »¹⁴⁰² à Dieu, qui est au-dessus de tous les êtres. Comme tel, « la vertu naturelle de l'intellect créé ne suffit pas à voir l'essence divine »¹⁴⁰³. Pour que l'intellect voit en acte cette essence divine qu'il est en puissance de recevoir du fait de la ressemblance qu'il partage avec lui, « il faut [...] <que> cette vertu en lui soit surdéveloppée (*ex divina gratia superacrescat ei virtus intelligendi*) »¹⁴⁰⁴. Non pas qu'il faille changer la nature de l'intellect humain, qui est d'essence divine. Là n'est pas le problème. Il y a tout simplement que, par rapport à la fin à atteindre, cet intellect « n'est pas pourvu en suffisance », pour parler comme Fārābī¹⁴⁰⁵. Pour la vision de Dieu passe chez l'homme de la puissance à l'acte, il faut « que quelque disposition surnaturelle lui soit surajoutée »¹⁴⁰⁶. Thomas d'Aquin parle plus explicitement de l'advenue en l'homme d'« une puissance telle [...] <que son intelligence> soit proportionnée à la réception de [l'objet] »¹⁴⁰⁷. Et si notre intelligence peut être proportionnée à cette essence divine par Dieu lui-même, objet de la vision béatifique, c'est parce que l'intellect agent, qui est le principe actif de l'âme intellectuelle qui rend intelligibles en acte les formes intelligibles que l'intellect possible est en puissance de recevoir, est « une similitude participée de celui qui est intellect premier »¹⁴⁰⁸, à savoir Dieu, cause de toute intellection. Sous le rapport (*proportio*) de cette « divine ressemblance »¹⁴⁰⁹, il faut admettre que « l'intellect créé peut [...] être proportionné à Dieu pour le connaître », conclut Thomas¹⁴¹⁰. Par cette ressemblance avec Dieu, souligne en effet Jean-Michel Maldamé, « l'intelligence

¹⁴⁰¹ Gervais (Michel), « Nature et grâce chez saint Thomas d'Aquin », *op. cit.*, p. 295.

¹⁴⁰²

¹⁴⁰³

¹⁴⁰⁴ Thomas d'Aquin, *De spir. creat.*, traduction par Jean-Baptiste Brenet, p. 67.

¹⁴⁰⁵ Fārābī, *'aql*, traduction par philippe Vallat, p. 58.

¹⁴⁰⁶ Thomas d'Aquin, *Sum. théol.*, q. 12, a. 5, rép. ; q. 9 ; *In Sent.* IV, d. 49, q. 2, a. 1 ; *Question disputée* De veritate, q. 8, a. 1 ; *Contr. gent.*, III, 51.

¹⁴⁰⁷ *Id.*, *De spir. creat.*, p. 67.

¹⁴⁰⁸

¹⁴⁰⁹ *Ibid.*, *Contr. gent.*, III, LIII, traduction par Réginald Bernier, p. 506.

¹⁴¹⁰ *Id.*, *Sum. théol.*, I, q. 12, a. 1, sol. 4 : « Intellectus creatus proportionatus esse potest ad cognoscendum Deum ».

humaine est ouverte sur l'infini »¹⁴¹¹. L'intellect, dont Dieu est à la fois cause efficiente et cause finale, peut rejoindre l'essence divine, dans la mesure où même si « elle n'est pas l'essence divine elle-même, il reste qu'elle [...] <est> une similitude participée de celui qui est l'intellect premier »¹⁴¹². La perfection dernière de « la créature raisonnable »¹⁴¹³, comme il l'est universellement pour toute chose. La lumière naturelle de la raison de Thomas, qui n'est rien d'autre que l'intellect agent d'Averroès, est, en tant qu'intellect créé, « une certaine lumière intelligible [...] émanant de la première lumière »¹⁴¹⁴. Ce qui explique, d'après Thomas, qu'« il puisse avoir proportion de la créature à Dieu, car elle est avec lui dans la relation d'effet à cause et de puissance à acte. L'intellect créé peut ainsi être proportionné à Dieu pour le connaître »¹⁴¹⁵.

Certains ont estimé que « l'intellect créé ne peut jamais voir l'essence de Dieu »¹⁴¹⁶ ; que l'intellect humain ne pouvait être « adapté à cette vision si haute »¹⁴¹⁷ ; que le fini ne pouvait en aucune manière s'élever jusqu'au fini. Ce que réfute Thomas, qui explique qu'« il peut y avoir proportion de la créature à Dieu, car elle est avec lui dans la relation d'effet à cause et de puissance à acte ». Ainsi que l'explique Étienne Gilson, il y a dépendance des êtres à l'Être premier « dans l'ordre de l'existence, mais aussi de la substantialité et de la causalité »¹⁴¹⁸. De fait, « comme leur pouvoir causal n'est qu'une puissance de leur être, c'est également à Dieu qu'il faudra nécessairement rapporté leur causalité »¹⁴¹⁹. Ce qui fait dire à Thomas que « l'opération intellectuelle relève de l'intelligence du sujet connaissant, mais comme d'une cause seconde. Elle relève de Dieu comme de sa cause première »¹⁴²⁰. Comme tel, « la lumière naturelle de la raison »¹⁴²¹, par la forme de laquelle nous connaissons les choses naturelles, peut être renforcée par Dieu qui est « une certaine participation

¹⁴¹¹ Maldamé (Jean-Michel), « Vision béatifique », in *Dictionnaire critique de la théologie*, sous la direction de Jean-Yves Lacoste, Paris, Puf, 1998, pp. 1233-1235, p. 1234.

¹⁴¹² Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, I, q. 12, a. 2, rép., traduction par Jean-Hervé Nicolas, p.

¹⁴¹³ *Ibid.*, I, q. 12, a. 1, rép., p. 222.

¹⁴¹⁴ *Ibid.*, I, q. 12, a. 2, rép., p. 223.

¹⁴¹⁵ *Ibid.*, I, q. 12, a. 1, sol. 4., p. 223.

¹⁴¹⁶ Thomas d'Aquin, I, q. 12, a. 1, rép., traduction par Jean-Hervé Nicolas, p. 222.

¹⁴¹⁷ *Id.*, *Contr. gent.*, III, LIII, traduction par Réginald Bernier *et al.*, p. 507.

¹⁴¹⁸ Gilson (Étienne), *L'esprit de la philosophie médiévale*, *op. cit.*, p. 134.

¹⁴¹⁹ *Ibid.*

¹⁴²⁰ Thomas d'Aquin, *Som. theol.*, q. 105, a. 3, sol. 1, traduction par Jean-Hervé Nicolas, p. 222.

¹⁴²¹ *Ibid.*, I, q. 12, a. 11, sol. 3, p. 234.

à cette lumière »¹⁴²². En effet, les choses ne sont connues que par leur cause. C'est par Dieu, cause et principe d'intellection de toute chose, que nous « connaissons toutes choses et [...] en jugeons <intellectuellement> », comme nous voyons et jugeons « toutes les choses sensibles "dans le soleil" ». La raison naturelle qui est une certaine participation à la nature divine peut recevoir de Dieu qui est lumière, par analogie avec l'intellect agent d'Aristote, la lumière en surcroît, proportionnellement à la fin intelligible à atteindre par la vision béatifique. En effet, penser est comme sentir, disait Aristote. Sous ce rapport, « <la> lumière est requise pour voir l'essence divine »¹⁴²³, autant que « la lumière corporelle est nécessaire pour voir les choses extérieures »¹⁴²⁴. À la seule différence, qu'une « une trop grande intensité dans les sensibles corrompt les sens »¹⁴²⁵, tandis que pour l'intellect, au fure et à mesure qu'augmente en elle la lumière, il est rendu capable, par « la forme de la lumière reçue »¹⁴²⁶, d'appréhender les « objets intelligibles très élevés »¹⁴²⁷. Autrement, la vue est détruite sous « l'action d'un sensible excessif », proportionnellement à l'excès de la lumière reçue. Inversement, la puissance de l'intellect la lumière augmente proportionnellement à l'accroissement de cette même lumière, parce qu'« il ne possède pas d'organe qui puisse être corrompu par l'excès de son objet propre »¹⁴²⁸. Ainsi, la connaissance que nous avons des choses, « est d'autant plus excellente que la lumière intellectuelle en l'homme est plus forte »¹⁴²⁹. Relativement à Dieu, objet de la vision béatifique, écrit Thomas

Cet accroissement de force intellectuelle, nous l'appelons une illumination de l'intellect [...]. Telle est la lumière dont l'Apocalypse dit : « La clarté de Dieu illuminera » la société des bienheureux qui verront Dieu. Par la vertu de cette lumière, les bienheureux deviennent déiformes, c'est-à-dire semblables à Dieu, selon la 1^{re} épître de S. Jean (3, 2) :

¹⁴²² Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, I, q. 12, a. 11, sol. 3, traduction par Jean-Hervé Nicolas, p. 234.

¹⁴²³ *Ibid.*, I, q. 12, a. 5, sol. 2, p. 227.

¹⁴²⁴ *Ibid.*, I, q. 12, a. 5, sol. 1, p. 227.

¹⁴²⁵ *Ibid.*, I, q. 75, a. 3, sol. 2, p. 656.

¹⁴²⁶ *Id.*, *Contr. gent.*, III, LIII, traduction par Réginald Bernier *et al.*, p. 507.

¹⁴²⁷ *Id.*, *Sum. theol.*, I, q. 75, a. 3, sol. 2, traduction par Jean-Hervé Nicolas, p. 656.

¹⁴²⁸ *Id.*, *In De an.*, III, 1 (429 a 29), traduction par Jean-Marie Vernier, p. 337.

¹⁴²⁹ *Id.*, *Som. theol.*, I, q. 12, a. 1, rép., p. 222.

« Au temps de cette manifestation, nous lui seront semblables, et nous le verrons tel qu'il est.¹⁴³⁰

Thomas appelle cette lumière divine qui « élève l'intelligence de l'ordre naturel à l'ordre surnaturel »¹⁴³¹, « la lumière de gloire (*lumen gloriae*) »¹⁴³². Thomas explique que « par cette lumière, la créature rationnelle devient déforme »¹⁴³³. La philosophie scolastique a adopté le concept de « puissance obédientielle » pour désigner « cette capacité [qui] rend apte à recevoir quelque chose de plus que ce qui est naturellement possible »¹⁴³⁴. L'accroissement de lumière produit dans l'âme « l'acquisition d'une nouvelle disposition »¹⁴³⁵ par Dieu. Ainsi, la vision béatifique n'est pas le fait de la puissance propre de l'intellect qui, en s'unissant par lui-même à l'intellect agent séparé voit Dieu et les autres substances séparées, mais de l'accroissement de ses forces par Dieu lui-même. Elle n'est due « ni à la nature ni au mérite »¹⁴³⁶. Partant, ainsi que l'affirme Venant Cauchy, pour Thomas d'Aquin, « la connaissance de l'objet qui est notre fin ultime surnaturelle ne peut nous venir que de la libéralité divine, car elle dépasse nos capacités naturelles »¹⁴³⁷. En conclusion d'après l'Aquinat, contrairement à la position défendue par Averroès : « l'homme ne peut de lui seul, par les forces naturelles de sa raison, accéder aux réalités séparées »¹⁴³⁸.

¹⁴³⁰ Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, q. 12, a. 5, rép. ; q. 9 ; *In Sent.* IV, d. 49, q. 2, a. 1 ; *Question disputée* De veritate, q. 8, a. 1 ; *Contr. gent.*, III, 51.

¹⁴³¹ Maldamé (Jean-Michel), « Vision béatifique », *op. cit.*, p. 1234.

¹⁴³² Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, I, q. 12, a. 2, rép., traduction par Jean-Hervé Nicolas, p. 223, parle de « perfection de grâce ou de gloire surajoutée ».

¹⁴³³ *Ibid.*, I, 12, a. 85, sol. 3.

¹⁴³⁴ Madalmé (Jean-Michel), « Vision béatifique », *op. cit.*, p. 1234.

¹⁴³⁵ Thomas d'Aquin, *Contr. gent.*, III, LIII, traduction par Réginald Bernier *et al.*, p. 507.

¹⁴³⁶ Ferrer (Luis Lasaria), « Nature et surnaturel », in *Histoire des dogmes, tome 2. L'homme et son salut*, sous la direction de Bernard Sesboüé, Paris, Desclée, 1995, p. 375-413, p. 382.

¹⁴³⁷ Cauchy (Venant), *op. cit.*, p. 40. Cf. *De ver.*, q. 14, a.2 c ; *CG*, III, c. 149.

¹⁴³⁸ Brenet (Jean-Baptiste), « S'unir à l'intellect, voir Dieu. La noétique d'Averroès au cœur de la doctrine de Thomas », *op. cit.*, p. 23.

D. Dieu est connu certes, mais pas par la forme d'un autre intelligible

Averroès a affirmé que pour toute vision, il existe une cause réceptrice, qui est la faculté de voir, une cause motrice, qui est la chose vue en acte, et une cause formelle, qui est le moyen ou la forme par laquelle cette chose est perçue. Une doctrine reprise au philosophe arabe par Thomas d'Aquin, qui est cependant en désaccord avec Ibn Rušd sur ce qui est « cause <de> la vision en acte »¹⁴³⁹ de l'essence divine. Chez Averroès, c'est l'intellect agent séparé qui est cause de cette vision, par assimilation de sa forme séparée par l'intellect possible. Celui-ci acquiert, par cette union, le mode de réception qui est celui des existants sans matière, parmi lesquels se compte Dieu. Ainsi que nous l'avons vu précédemment, Thomas est d'accord avec Averroès sur le principe. « Pour voir l'essence de Dieu une similitude de Dieu est requise pour la faculté de voir »¹⁴⁴⁰, reconnaît-il. Il conteste toutefois que Dieu, dont l'« être [...] n'appartient à aucune <autre> forme »¹⁴⁴¹, qu'elle soit corporelle ou incorporelle, puisse être vu par une espèce intelligible autre que lui-même. De même qu'il y a intellection en acte des formes intelligibles, lorsque celles-ci « informent et [...] font passer à l'acte » l'intellect, pour autant qu'elles sont unies à lui, de la même manière, pour la vision béatifique, « l'essence divine, étant intelligible en acte, s'unit <unitur> à l'intellect créé, le faisant par là même intelligent »¹⁴⁴². Cette union est réalisée grâce à la lumière de gloire qui, comme l'intellect agent d'Averroès, « est un medium non pas dans lequel on voit Dieu, mais sous l'action duquel Dieu est vu. Et cela ne supprime pas la vision immédiate de Dieu »¹⁴⁴³. Toutefois, chez Averroès le medium, qui est l'intellect agent, ne procède pas de Dieu, contrairement à la lumière de gloire. En outre chez Averroès, l'intellect matériel voit Dieu par l'intellect agent séparé qui le perfectionne en lui communiquant sa forme l'élevant en essence au rang de Dieu, qui est l'un des intellects séparés. Il en va tout autrement de la lumière de gloire qui est l'acte même de Dieu, qui par « elle perfectionne l'intellect, accroissant son pouvoir, afin qu'il soit à même de <le> voir »¹⁴⁴⁴. « Par cette lumière, la créature rationnelle

¹⁴³⁹ Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, I, q. 12, a. 2, rép., traduction par Jean-Hervé Nicolas, p. 223.

¹⁴⁴⁰ *Ibid.*, I, q. 12, a. 2, rép., p. 224.

¹⁴⁴¹ *Ibid.*, I, q. 12, a. 2, rép. 2, p. 223

¹⁴⁴² *Ibid.*, I, q. 12, a. 2, sol. 3, p. 224.

¹⁴⁴³ *Ibid.*, I, q. 12, a. 5, sol. 2, p. 227.

¹⁴⁴⁴ *Ibid.*

devient déiforme »¹⁴⁴⁵, ce qui se réalise également avec l'intellect agent, qui est toutefois extérieur à Dieu.

Ainsi, pour Thomas, c'est par la vertu de Dieu lui-même que Dieu est vu par les bienheureux¹⁴⁴⁶, c'est-à-dire « par l'essence divine elle-même en tant qu'elle est unie à leur intellect »¹⁴⁴⁷. En effet, selon Thomas, ainsi que le résume Jean-Baptiste Brenet, s'il est vrai qu'« en toute vision doit intervenir quelque chose par quoi (*aliquid quo*) le voyant voit le vu »¹⁴⁴⁸, il reste que « aucune similitude ne pouvant convenablement représenter Dieu dans un intellect créé »¹⁴⁴⁹, Dieu ne peut être vu que par lui-même. Partant, « la jonction ultime dans laquelle l'intellect matériel s'identifie en essence à l'intellect agent devenu exclusivement sa forme correspond chez Averroès à une forme de déification que l'Aquinat rejette absolument »¹⁴⁵⁰. L'idée rušdienne selon laquelle les substances immatérielles, intelligibles par soi, sont connues par elles-mêmes et non par une espèce intelligible qui leur est distincte, est tout de même conservée. « Dieu, selon Thomas, se joint quasi formellement à l'intellect bienheureux à la manière dont [...] la substance séparée se joint formellement à notre intellect »¹⁴⁵¹. Une union qui, toutefois, n'est pas identification de l'essence divine avec notre intellect, comme dans le cas de l'intellect agent et l'intellect possible qui voit Dieu chez Averroès. Pour Thomas :

Dieu n'est pas proprement dans la vision bienheureuse la forme de l'intellect qui le pense (la *vera forma* substantiellement constitutive de sa matière) ; il se rapporte seulement à lui dans l'ordre de l'intelligible (*in intelligendo*) comme une forme à une matière, si bien que

¹⁴⁴⁵ Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, I, q. 12, a. 5, sol. 3, p. 227.

¹⁴⁴⁶ *Id.*, *In Sent.* IV, d. 49, q. 2, a. 1 ; Question disputée *De Veritate*, q. 8, a. 1 ; *Contr. Gent.*, III, 51 ; *Sum. theol.*, I, q. 12, a. 5 et 9.

¹⁴⁴⁷

¹⁴⁴⁸ Brenet (Jean-Baptiste), « S'unir à l'intellect, voir Dieu. Averroès et la doctrine de la jonction au cœur du thomisme », *op. cit.*, p. 21.

¹⁴⁴⁹ Brenet (Jean-Baptiste), « S'unir à l'intellect, voir Dieu. Averroès et la doctrine de la jonction au cœur du thomisme », *op. cit.*, p. 21. Cette thèse de Dieu qui ne peut être vu que par lui-même, n'est pas sans rappeler Averroès qui excluait le vulgaire de la vision de Dieu parce qu'il n'y avait dans le monde sensible aucune réalité par laquelle il pouvait être adéquatement représenté, de sorte que les hommes du commun parvinrent par ce moyen à une parfaite connaissance de son essence.

¹⁴⁵⁰ Brenet (Jean-Baptiste), « S'unir à l'intellect, voir Dieu. Averroès et la doctrine de la jonction au cœur du thomisme », *op. cit.*, p. 20-21.

¹⁴⁵¹ *Ibid.*, p. 19.

stricte *loquendo*, [...], on devra dire plutôt qu'il est pour elle « comme » une forme, ou littéralement la « quasi forme » (*quasi forma*).¹⁴⁵²

Dieu ne peut être connu par une espèce intelligible distincte de lui-même (*a speciem a se differentem*), parce que aucune d'elle ne lui est ni semblable ni adaptée. En effet, si tout intellect, du fait d'être sans matière pour recevoir toute chose, est « une similitude participée de celui qui est intellect premier », il reste que « la faculté intellectuelle de la créature, [qu'il s'agisse des hommes, ou des anges], n'est pas l'essence divine elle-même »¹⁴⁵³. L'« essence de Dieu [...] n'appartient à aucune forme créée »¹⁴⁵⁴. Partant, nulle intelligence, nulle espèce intelligible ne peut être le principe de l'intelligibilité de l'essence divine ou de sa vision en acte. Toutes les intelligences, sans exception, sont relativement à cette essence divine, d'« une nature inférieure »¹⁴⁵⁵. Autrement, selon un commentaire d'Étienne Gilson, « l'être des choses n'est pas l'être de Dieu »¹⁴⁵⁶. En s'unissant à un intelligible de cette espèce, qui n'est pas Dieu, notre intellect ne peut atteindre son essence, car « l'acte est proportionné à ce dont il est l'acte »¹⁴⁵⁷. Comme tel, l'homme ne peut s'élever à Dieu que par la puissance de Dieu lui-même que rien n'égale¹⁴⁵⁸. L'intellect agent, que Thomas considère plutôt comme une faculté de l'âme et non comme une entité séparée d'elle, et toutes les autres intelligences qui sont certes sans matière, mais qui ne sont pas « l'essence divine », sont, relativement à cette essence, d'« une nature inférieure »¹⁴⁵⁹. Aussi, est-il évident par soi, d'après Thomas, que Dieu n'est

¹⁴⁵² Brenet (Jean-Baptiste), « S'unir à l'intellect, voir Dieu. Averroès et la doctrine de la jonction au cœur du thomisme », *op. cit.*, p. 6.

¹⁴⁵³ Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, I, q. 12, a. 2, rép. ; Cf. *Contr. gent.*, III, 43. Cf. Maldamé (Jean-Michel), « Vision béatifique », in *DCT*, 1233-1235, p. 1234 : « Il n'y a pas de représentation adaptée à l'essence de Dieu, car toute représentation est finie et bornée ».

¹⁴⁵⁴ *Ibid.*, I, q. 12, a. 2, rép.

¹⁴⁵⁵ *Id.*, *Contr. gent.*, III, LII, p. 504 ; cf. également *Sum. theol.*, I, q. 12, a. 2, rép. 1 : « Per similitudines inferioris ordinis rerum nullo modo superiora possunt cognosci » ; traduction par Jean-Hervé Nicolas, p. 223 : « Par des similitudes appartenant à un ordre inférieur on ne peut nullement connaître les choses d'un ordre supérieur. »

¹⁴⁵⁶ Gilson (Étienne), *L'esprit de la philosophie médiévale*, *op. cit.*, p. 135.

¹⁴⁵⁷ Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, I, q. 12, a. 3, rép., traduction par Jean-Hervé Nicolas, p. 224.

¹⁴⁵⁸ Cf. *Id.*, *Contr. gent.*, III, 43 ; *Contr. Gent.*, III, 52. En effet, explique Jean-Michel Maldamé, « Vision béatifique », in *DCT*, sous la direction de Jean-Yves Lacoste, Paris, Puf, 1998, p. 1233-1235, p. 1234 : « Il n'y a pas de représentation adaptée à l'essence de Dieu, car toute représentation est finie et bornée. »

¹⁴⁵⁹ Thomas d'Aquin, *Contr. gent.*, III, LII, traduction par Réginald Bernier *et al.*, p. 504.

intelligible à l'homme que par sa propre essence. En d'autres termes, « quand un intellect créé voit Dieu par essence, l'essence même de Dieu devient la forme intelligible de l'intellect »¹⁴⁶⁰. La vision de Dieu ne peut être actée par un agent qui ne soit de son rang.

Ainsi, « comme en toute vision, doit intervenir quelque chose par quoi (*aliquid quo*) le voyant voit le vu », ainsi que le rappelle Jean-Baptiste Brenet¹⁴⁶¹, dans la vision béatifique, chez Thomas, selon l'opinion d'Averroès, Dieu, qui est un être séparé, est vu par lui-même et non, dans un autre sens, contrairement à Averroès, par assimilation de la forme de l'intellect séparé. Sous le premier rapport, celui de la vision de Dieu que Thomas dit réalisée dans l'intellect des bienheureux par l'essence divine elle-même, le docteur angélique s'est contenté d'aller chercher sa solution dans la noétique d'Averroès « dont fait la clé de sa propre solution »¹⁴⁶². La lumière de l'intellect agent, qui est séparé sans être l'essence divine elle-même, est insuffisante pour voir Dieu. Ce n'est donc pas par sa puissance d'un tel principe que l'homme s'élève par son intellect jusqu'à la vision de Dieu.

La substance divine ne peut être vue intellectuellement grâce à une espèce créée. Pour que l'essence divine soit vue, il faut [...] que l'intellect la voie par cette même essence divine, de sorte qu'en cette vision, l'essence divine soit à la fois ce qui est vu et ce par quoi cela est vu.¹⁴⁶³

Ainsi, contrairement à Averroès, qui explique la vision de Dieu par l'union parfaite de l'intellect humain à l'intellect agent séparé, extérieur à l'homme et numériquement un pour tous, les bienheureux de Thomas, tiennent également d'un principe unique pour tous les hommes, à savoir Dieu, à la fois la faculté de le voir et la forme par laquelle il est vu¹⁴⁶⁴, dans la mesure où « une nature inférieure ne peut atteindre ce qui est propre à une nature supérieure que sous l'action de celle-ci »¹⁴⁶⁵. Dans les deux cas, la vision de Dieu se produit par jonction, car dit Thomas :

¹⁴⁶⁰ Thomas d'Aquin, *Sum. théol.*, Q. 12, a. 5, rép. ; q. 9 ; *In Sent.* IV, d. 49, q. 2, a. 1 ; *Question disputée* De veritate, q. 8, a. 1 ; *Contr. gent.*, III, 51.

¹⁴⁶¹ Brenet (Jean-Baptiste), « S'unir à l'intellect, voir Dieu. Averroès et la doctrine de la jonction au cœur du thomisme », *op. cit.*, p. 21.

¹⁴⁶² *Ibid.*, p. 7.

¹⁴⁶³ Thomas d'Aquin, *Contr. gent.*, III, 51.

¹⁴⁶⁴ Cf. *Id.*, *Sum. theol.*, I, q. 12, a. 2, rép., traduction par Jean-Hervé Nicolas, p. 223.

¹⁴⁶⁵ *Id.*, *Contr. gent.*, III, LII, traduction par Réginald Bernier *et al.*, p. 504.

Pour toute vision, aussi bien sensible qu'intelligible, deux conditions sont requises : la faculté de voir, et l'union de la chose vue avec cette faculté. Il n'y a en effet de vision en acte que par le fait que la chose vue est d'une certaine manière dans le sujet qui la voit.¹⁴⁶⁶

Pour Thomas, comme pour Averroès, « l'intellect possible, qui est seulement en puissance dans l'ordre des réalités intelligibles, ne comprend [...] que par une espèce reçue en lui »¹⁴⁶⁷. Aussi, notre intelligence parvient-elle à la vision de Dieu, qu'elle n'est pas capable d'atteindre par ses ressources naturelles propres, dans la mesure où « quelque chose [...] lui est joint »¹⁴⁶⁸. Ce quelque c'est la forme séparée de l'intellect agent d'après, tandis que Thomas parle de la forme même de Dieu.

Si l'homme peut voir Dieu, c'est par la puissance de Dieu lui-même qui est lumière créée. C'est par lui qu'il en est rendu capable¹⁴⁶⁹. Thomas fonde son opinion sur le Psaume 35, le verset 10 : « Par ta lumière nous voyons la lumière ». Partant, « l'essence divine [...] est à la fois ce qui est vu et ce par quoi elle est vue »¹⁴⁷⁰. Ainsi, dans l'acte de la vision eschatologique, Dieu lui-même joue « le double rôle de moyen et d'objet de la connaissance »¹⁴⁷¹. Il est ici le « principe de la faculté de voir et la chose vue »¹⁴⁷².

Contre Averroès, Thomas réaffirme donc que ce n'est pas par une puissance autre que celle de Dieu que l'homme peut s'élever jusqu'à la vision de l'essence divine, mais par la lumière créée de Dieu lui-même :

La substance divine ne peut être vue intellectuellement grâce à une espèce créée. Pour que l'essence divine soit vue, il faut [...] que l'intellect la voie par cette même essence divine,

¹⁴⁶⁶ Thomas d'Aquin, *Sum. théol.*, I, q. 12, a. 2, rép. : « Ad visionem, tam sensibilem quam intellectualem, duo requiruntur, scilicet virtus visiva, et unio rei visæ cum visu, non enim fit visio in actu, nisi per hoc quod res visa quodammodo est in vidente ».

¹⁴⁶⁷ Thomas d'Aquin, *In De an.*, III, 3, (430 a 2), traduction par Jean-Marie Vernier, p. 352.

¹⁴⁶⁸ *Ibid.*, III, 3 (429 b 26), p. 350.

¹⁴⁶⁹ Thomas d'Aquin, *In Sent.* IV, d. 49, q. 2, a. 1 ; Question disputée *De Veritate*, q. 8, a. 1 ; *Contr. gent.*, III, 51 ; *Sum. theol.*, I, q. 12, a. 5 et 9.

¹⁴⁷⁰ Brenet (Jean-Baptiste), « S'unir à l'intellect, voir Dieu. Averroès et la doctrine de la jonction au coeur du thomisme », *op. cit.*, p. 25.

¹⁴⁷¹ *Ibid.*, p. 5.

¹⁴⁷² Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, I, q. 12, a. 2, rép., traduction par Jean-Hervé Nicolas, p. 223. Comme le dit Jean-Baptiste Brenet, « S'unir à l'intellect, voir Dieu. Averroès et la doctrine de la jonction au coeur du thomisme », *op. cit.*, p. 5, Dieu est ici « ce par quoi il est vu ».

de sorte qu'en cette vision, l'essence divine soit à la fois ce qui est vu et ce par quoi cela est vu.¹⁴⁷³

L'homme n'est donc pas le principe formel de la vision d'un Dieu qui le dépasse par nature. Il n'est pas capable par lui-même de le voir, puisque « le propre de tout agent est d'agir selon sa forme propre »¹⁴⁷⁴. L'intelligence créée de l'homme ne peut ni par une opération propre ni par la forme d'une autre espèce intelligible distincte de Dieu, voir l'essence incréée de Dieu. Ce qui est vraie selon Alexandre et Averroès de toute substance séparée de la matière en tant qu'elle est intelligible par soi et non après abstraction de la matière. Ainsi, pour Thomas qui vient chercher sa solution dans cette doctrine qui est « une thèse noétique alexandrino-averroïste : s'il faut que Dieu soit vu par essence, i.e. s'il faut que son essence séparée soi intelligée, cela signifie que l'essence divine soit elle-même se joindre se joindre comme forme à l'intellect comme forme de l'intellect des bienheureux à la manière dont ces deux philosophes conçoivent qu'une substance séparée n'est pensée qu'en se joignant formellement elle-même à l'intellect qui la saisit »¹⁴⁷⁵. Thomas, ajoute, à titre de commentaire personnel, que la condition créaturelle de l'homme lui impose des limites. Toutefois, ces limites ne sont pas infranchissables. L'homme peut les surmonter. Ses capacités sont extensibles sans que sa nature ne soit modifiée. La puissance que peut acquérir l'homme, dans les limites de ce qui lui autorisée par sa nature, est proportionnelle à la puissance illimitée de Dieu dont il dépend en tout.

La fonction dévolue chez Averroès à l'intellect agent séparé, par lequel nous pensons toute chose, est accomplie chez Thomas par Dieu lui-même. Et c'est précisément parce « qu'il est la cause de toute intellection [comme le soleil est la cause de toute perception visuelle], <que> Dieu est appelé lumière »¹⁴⁷⁶. Dieu est vu et connu par lui-même. C'est une « vision immédiate »¹⁴⁷⁷, sans médiation, contrairement à l'opinion d'Averroès. Chez Thomas, Dieu « est à la fois l'objet de la vision <béatifique> et le moyen par lequel la vision se réalise »¹⁴⁷⁸. Toutefois, à la

¹⁴⁷³ Thomas d'Aquin, *Contr. gent.*, III, 51.

¹⁴⁷⁴ *Ibid.*, III, LII, p. 504.

¹⁴⁷⁵ Brenet (Jean-Baptiste), « S'unir à l'intellect, voir Dieu. Averroès et la doctrine de la jonction au coeur du thomisme », *op. cit.*, p. 5.

¹⁴⁷⁶ Thomas d'Aquin, *Contr. gent.*, III, LIII, traduction par Réginald Bernier *et al.*, p. 507.

¹⁴⁷⁷ *Ibid.*, III, LI, p. 503.

¹⁴⁷⁸ *Ibid.*, III, LI, p. 502.

différence du philosophe de Cordoue, qui ne fait pas de différence entre cette lumière de la vision béatifique et la lumière par laquelle les autres êtres intelligibles sont connus en acte, à savoir l'intellect agent séparé, Thomas les distingue. D'après lui, une chose est en effet la lumière naturelle par laquelle notre intellect connaît « les objets qui lui sont proportionnés »¹⁴⁷⁹, une autre celle surnaturelle par laquelle Dieu est vu et que Thomas appelle « lumière de gloire (*lumen gloriae*) »¹⁴⁸⁰. Le docteur angélique ajoute que le concept de lumière est utilisé ici dans un sens analogique, « non parce qu'à la manière de l'intellect actif elle rend l'objet intelligible en acte, mais parce qu'elle rend l'intelligence actuellement capable en acte »¹⁴⁸¹. La lumière de gloire (*lumen gloriae*) est analogue à l'intellect agent divin d'Averroès, dans la mesure où elle agit semblablement sur l'intelligence humaine en tant que cause formelle de notre connaissance en acte de tous les intelligibles que notre intelligence est en puissance de recevoir, y compris la vision en acte de Dieu par lequel elle les voit tous en acte.

E. Dieu n'est connu pleinement que dans l'au-delà

Pour Averroès qui ne croyait ni à l'immortalité individuelle des âmes ni à la résurrection des corps, la vision parfaite de Dieu consistait dans la connaissance parfaite des êtres dans leur totalité, en tant qu'il est pour eux principes selon la forme et la fin. La position défendue par Thomas est contraire à celle de son prédécesseur arabe. Thomas ne nie pas la possibilité d'une connaissance naturelle de Dieu en ce monde, telle que l'affirme Averroès. Une telle connaissance du Premier agent est possible. Elle est acquise par le raisonnement analogique. Car, dit Thomas, « les effets ont une ressemblance avec leurs causes, puisque *l'agent produit son semblable* »¹⁴⁸². Toutefois, l'Aquinat n'est pas d'accord avec Averroès qui ne parle pas seulement de possibilité de connaître Dieu, mais de le connaître parfaitement. Cela n'est pas possible dit Thomas d'Aquin, pour la simple raison que « la connaissance < de Dieu > obtenue par la raison naturelle < en ce monde > [...] < est formée par > les images qui

¹⁴⁷⁹ Thomas d'Aquin, *Contr. gent.*, III, LIV, traduction par Réginald Bernier *et al.*, p. 509.

¹⁴⁸⁰ *Ibid.*, III, LIII, p. 507.

¹⁴⁸¹ *Ibid.*

¹⁴⁸² *Ibid.*, I, 7.

nous viennent des choses sensibles »¹⁴⁸³. Cette connaissance naturelle, « par des représentations »¹⁴⁸⁴, n'est pas celle de « l'essence de Dieu »¹⁴⁸⁵, mais de ses effets, lesquels « n'égalent pas la vertu de leur cause »¹⁴⁸⁶. C'est une connaissance qu'on peut, selon Averroès, qualifier à proprement parler science, comme le soutient Averroès. On en réalité affaire à un acte de foi, dans la mesure où, souligne Thomas d'Aquin, « la vision <de l'objet> fait <ici> défaut »¹⁴⁸⁷. « Toutefois, poursuit Averroès, puisque les effets dépendent de la cause, nous pouvons être conduits par eux à connaître ici de Dieu qu'il est, et à connaître les attributs qui lui conviennent comme à la cause première »¹⁴⁸⁸. C'est « la connaissance de Dieu par la raison naturelle ». Thomas d'Aquin écrit qu'elle convient « aux bons et aux mauvais »¹⁴⁸⁹. Ce qui n'est pas le cas de la connaissance parfaite de Dieu dans l'au-delà selon son essence. Cette « connaissance de Dieu par essence, étant un effet de la grâce, ne peut appartenir qu'aux bons »¹⁴⁹⁰. La puissance de l'intellect humain, dont la « connaissance naturelle prend son origine dans les sens »¹⁴⁹¹ et ne eut s'étendre au-delà des objets sensibles, est proportionné dans l'au-delà, par la lumière de gloire, à l'objet de la vision béatifique.

F. Un accroissement de savoir pour l'intellect chez les deux auteurs

Pour Thomas d'Aquin, comme pour Averroès, la vision béatifique est science, parce qu'elle est une « vision intellectuelle <, laquelle> concerne les choses qui sont dans l'âme par leur essence comme les intelligibles sont dans l'intellect »¹⁴⁹². C'est ainsi que les êtres sans matière nous sont connus en acte, à la différence avec les substances présentes dans le sujet par leur « représentation »¹⁴⁹³. Pour Thomas d'Aquin, comme chez Averroès, cette science Dieu, connue en monde par ses effets et non en lui-même, est plus ou moins parfaite selon les individus, en fonction du

¹⁴⁸³ Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, I, q. 12, a. 13, rép., traduction par Jean-Hervé Nicolas, p. 235.

¹⁴⁸⁴ *Ibid.*, I, q. 12, a. 9, rép. 3, p. 231

¹⁴⁸⁵ *Ibid.*, I, q. 12, a. 11, sol. 3, p. 234

¹⁴⁸⁶ *Ibid.*, I, q. 12, a. 12, rép., p. 234.

¹⁴⁸⁷ *Ibid.*, I, q. 12, a. 13, sol. 3, traduction par Jean-Hervé Nicolas, p. 235.

¹⁴⁸⁸ *Ibid.*, I, q. 12, a. 12, rép., p. 234.

¹⁴⁸⁹ *Ibid.*, I, q. 12, a. 12, sol. 3, traduction par Jean-Hervé Nicolas, p. 234.

¹⁴⁹⁰ *Ibid.*

¹⁴⁹¹ *Ibid.*, I, q. 12, a. 12, rép., p. 234.

¹⁴⁹² *Ibid.*, I, q. 12, a. 11, sol. 3, p. 235.

¹⁴⁹³ *Ibid.*, I, q. 12, a. 2, rép., p. 223.

nombre d'objets connus en acte par chacun d'eux, pour autant qu'ils nous soient connus selon la vérité, comme le signalait déjà Averroès. « Car, celui qui juge de la chose autrement qu'elle n'est n'en a pas une connaissance vraie »¹⁴⁹⁴. Il suit alors nécessairement selon Thomas, comme le soutien son prédécesseur arabe, que l'enseignait déjà Averroès, ceux parmi les hommes dont la connaissance des choses est plus étendue et plus parfaite, le connaisse « plus pleinement »¹⁴⁹⁵ en cette vie, dit Thomas. Cela, en raison « des effets plus nombreux et plus excellents de sa puissance »¹⁴⁹⁶ qui leur sont connus, contrairement aux autres hommes.

Selon Thomas, ainsi que nous l'avons précédemment vu, cette science de Dieu est parfaite dans l'au-delà, parce qu'il y a vision de l'objet connu. Par la science de l'« essence divine présente à l'esprit, et par laquelle on voit Dieu lui-même »¹⁴⁹⁷ dans l'au-delà, après l'avoir connu par ses effets en ce monde, toutes les autres choses nous sont également connues en lui, en tant que principe de leur existence. Cela, par la vertu de la lumière de gloire « qui établit l'intellect dans une certaine déiformité »¹⁴⁹⁸. Ces choses sont alors connues dans la lumière de Dieu, raison ultime de toutes choses, de la manière la plus parfaite qui soit, dans la mesure où notre « connaissance <des choses> est d'autant plus excellente que la lumière intellectuelle en nous est plus forte »¹⁴⁹⁹. Ainsi, Thomas d'Aquin comprend la vision de Dieu, de la même manière qu'Averroès, également, comme un accroissement de savoir. Cet accroissement est d'une part qualitatif, parce que, par la vision de Dieu, notre intellect, qui rejoint « la cause suprême des choses (*primam causam rerum*) »¹⁵⁰⁰, pense par cette union à Dieu parfaitement toutes les choses qu'il est en puissance dans l'ordre des intelligibles. Il est d'autre part quantitatif, car « toutes choses autres que Dieu sont en Dieu comme des effets sont dans leurs causes, c'est-à-dire virtuellement »¹⁵⁰¹. Ainsi, écrit Thomas, « l'intellect de celui qui voit Dieu est assimilé aux choses qu'il voit, étant uni à

¹⁴⁹⁴ Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, I, q. 12, a. 6, sol. 2.

¹⁴⁹⁵ *Ibid.*, q. 12, a. 13, sol. 1, p. 235.

¹⁴⁹⁶ *Ibid.*, q. 12, a. 13, sol. 1, p. 235.

¹⁴⁹⁷ *Ibid.*, I, q. 12, a. 9, rép., p. 231.

¹⁴⁹⁸ Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, I, q. 12, a. 6, rép., p. 228.

¹⁴⁹⁹ *Ibid.*, I, q. 12, a. 13, sol. 2, traduction par Jean-Hervé Nicolas, p. 235.

¹⁵⁰⁰ *Ibid.*, I, q. 12, a. 1, rép., p. 222.

¹⁵⁰¹ *Ibid.*, I, q. 12, a. 8, rép. : « Omnia autem alia sunt in Deo, sicut effectus sunt virtute in sua causa ».

l'essence divine, dans laquelle préexistent les ressemblances de toutes choses »¹⁵⁰². Il y a accroissement de savoir d'un point de vue à la fois qualitatif et quantitatif. Dans la vision de Dieu, explique en effet le docteur angélique, l'intelligence humaine passe de la connaissance des intelligibles inférieurs, moins parfaits, à un intelligible supérieur, « le plus parfait parmi les intelligible »¹⁵⁰³. L'intellect contemple en Dieu son objet le plus élevé, absolument parlant :

Si beatitudo est hominis operatio, oportet quod sit optima operatio hominis. Optima autem operatio hominis est quae est optimae potentiae respectu optimi objecti. Optima autem potentia est intellectus, cuius optimum objectum bonum est divinum, quod quidem non est objectum practici intellectus, sed speculativi.¹⁵⁰⁴

Par cette vision de Dieu, notre intellect qui s'unit à lui dans l'acte de cette contemplation, pense nécessairement par lui toute chose, dans la mesure où la forme de Dieu est forme en acte de l'intellect possible par lequel « cet homme comprend »¹⁵⁰⁵ « L'espèce intelligible est <effet> une avec l'intellect possible »¹⁵⁰⁶ récepteur quand celui-ci l'assimile. C'est pourquoi Thomas affirme que « quand un intellect créé voit Dieu par essence, l'essence même de Dieu devient la forme intelligible de l'intellect »¹⁵⁰⁷. Il « connaît <alors en acte> toutes les choses »¹⁵⁰⁸, comme Dieu, dont la forme est devenue celle de l'intelligence humaine qui l'appréhende en acte dans la vision béatifique. Cette opinion de Thomas est fondée sur le principe aristotélicien selon lequel en acte, dans les sujet, l'intellect qui pense et l'objet pensé ne font qu'un. Notre intelligence en épouse la forme, acquérant, sous le rapport de cette union, la perfection du pensé. Aussi, par la vision béatifique, les intelligences des bienheureux pensent-elles toute chose, comme Dieu, l'être

¹⁵⁰² Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, I, q. 12, a. 9, rép., p. 231-232.

¹⁵⁰³ *Id.*, *Contr. gent.*, III, XXV, traduction par Réginal Bernier *et al.*, p. 443.

¹⁵⁰⁴ *Id.*, *Sum. Theol.*, 1a-2ae, q. 3, a. 5, conclusion, traduction Antonin-Dalmace Sertillanges, p. 109-110 : « Si la béatitude de l'homme est opération, il faut qu'elle soit son opération la plus parfaite. Or l'opération la plus parfaite est celle de sa faculté la plus élevée s'appliquant au plus élevé de ses objets. [...] La faculté la plus élevée de l'homme est l'intellect, et son objet le plus élevé est le bien divin, objet de l'intellect, non de l'intellect pratique ».

¹⁵⁰⁵ *Id.*, *In De an.*, III, 1 (429 a 24), traduction par Jean-Marie Vernier, p. 338.

¹⁵⁰⁶ *Ibid.*, III, 1 (429 a 24), p. 339.

¹⁵⁰⁷ *Id.*, *Sum. theol.*, q. 12, a. 5, rép.

¹⁵⁰⁸ *Id.*, *Contr. gent.*, III, XXV, traduction par Réginal Bernier *et al.*, p. 443.

souverainement parfait dont ils ont assimilé la forme. Il les pense selon le meilleur mode d'intellection. Comme l'explique en effet Thomas, il y a en effet que :

L'intelligence est [...] apte à connaître non seulement les êtres de la nature, mais ceux encore dépourvus d'être, comme les négations et les privations. [...].

[...] dans la béatitude finale cette connaissance [...] <suit> la vision de la divine essence <cause de tous les êtres>.¹⁵⁰⁹

Les bienheureux, qui contemplent Dieu dans l'au-delà, embrassent par leur intelligence, dont « l'objet propre [...] est le vrai »¹⁵¹⁰, la plénitude de la vérité de toute chose, parce que Dieu « possède l'être d'une manière totale »¹⁵¹¹. Dieu est pour cette intelligence humaine ordonnée au vrai, « ce en quoi se réalise pleinement la notion de son objet »¹⁵¹². Les autres étants possèdent l'être selon un certain aspect, disait Aristote. Aussi, le désir de connaître de l'homme, dont l'intelligence est par nature ordonnée au vrai, pris dans l'absolu, est-il pleinement comblé dans la vision de son essence. Ce sentiment de plénitude ne se produit pas avec la connaissance des êtres créés. Ils ne sont pas l'être absolument parlant. C'est pourquoi, l'intellect de l'homme, qui vise la vérité dans sa plénitude, ne peut se « satisfaire pleinement »¹⁵¹³ de la connaissance des autres étants, car « quidquid ergo habet veritatem participatam, contemplatum non facit intellectum perfectum ultima perfectione »¹⁵¹⁴. Une fois acquise, la connaissance de ces étants, qui ne sont pas l'être même, laisse encore « quelque chose à désirer »¹⁵¹⁵. D'où l'affirmation chez Thomas, comme chez Averroès, du « duplex hominis beatitudo »¹⁵¹⁶, ainsi que le souligne Henri de

¹⁵⁰⁹ Thomas d'Aquin, *Contr. gent.*, III, LIX, traduction par Réginald Bernier *et al.*, p. 519-520.

¹⁵¹⁰ *Id.*, *Sum. Theol.*, 1a-2ae, q. 3, a. 7, conclusion, traduction Antonin-Dalmace Sertillanges, p. 120-121.

¹⁵¹¹ *Id.*, *Contr. gent.*, I, XXVIII, traduction par Cyrille Michon, p. 66.

¹⁵¹² *Id.*, *Sum. Theol.*, 1a-2ae, q. 3, a. 7, sol. 3, traduction Antonin-Dalmace Sertillanges, p. 122-123.

¹⁵¹³ Gilson (Étienne), *Thomisme, op. cit.*, p. 431.

¹⁵¹⁴ Thomas d'Aquin, *Sum. Theol.*, 1a-2ae, q. 3, a. 7, conclusion, traduction Antonin-Dalmace Sertillanges, p. 120-121 : « L'objet qui ne représente qu'une vérité participée ne peut, quand on le contemple, rendre l'intellect parfait d'une ultime perfection ».

¹⁵¹⁵ *Ibid.*

¹⁵¹⁶ *Id.*, *Contr. gent.*, L, I, c. 5 ; L, III, c. 63.

Lubac¹⁵¹⁷. Une « beatitudo imperfecta [...] in hac vita » et une « beatitudo perfecta [...] in caelo »¹⁵¹⁸, dans le prolongement de la précédente.

1. Un accroissement contenu dans les limites de la perfection humaine

L'homme ne possède et ne peut posséder de science que « des objets que l'intellect comprend »¹⁵¹⁹. Par la forme acquise de Dieu, l'intellect, qui est un en acte avec l'objet pensé, pense tout par Dieu, cause de tous les êtres et principe de leur intelligibilité ; mais cela, dans les limites de la perfection qu'il lui est possible de recevoir, selon sa nature propre en tant qu'homme, de ce Dieu qui possède l'être dans la plénitude. Il n'est pas en effet possible à un vase de recevoir plus qu'il ne peut contenir. Ainsi, dans la vision béatifique, l'homme connaît certes par Dieu toute chose, comme le soutient Averroès, mais sans en épuiser la réalité. Il ne lui est pas possible de les connaître, absolument parlant, selon le mode infini de l'essence divine, mais plutôt sous le rapport de « la connaissance qu'il [...] possède <de Dieu> »¹⁵²⁰ par l'acte de la vision de ce Dieu que l'intelligence finie de l'homme ne peut contenir totalement, ainsi que nous le verrons dans la section suivante. En ce monde, comme dans l'au-delà, nous connaissons toute chose conformément au « mode selon lequel [...] <cette> chose possède l'être »¹⁵²¹. En effet écrit Thomas :

De la connaissance d'un principe découle nécessairement celle de tous ses effets dans le seul cas où l'intelligence l'embrasse totalement : on saisit en effet toute la vertu d'un principe, si par lui on connaît tous ses effets. Or par l'essence divine tous les êtres sont connus comme des effets dans leur cause. [Mais] puisque l'intelligence créée ne peut connaître l'essence divine au point de l'embrasser totalement, il ne suit donc qu'en la voyant, elle perçoit tout ce qui est connaissable en elle.¹⁵²²

Ainsi, dans la vision béatifique, l'intellect, parvenu sous ce rapport à la connaissance de Dieu, principe d'intelligibilité de tous les êtres dont il est la cause, connaît toute chose dans la mesure de ce qu'il est possible à l'homme de connaître

¹⁵¹⁷ Cf. Lubac (Henri), « Duplex hominis beatitudo », in *RSR*, 35 (1948), 290-299.

¹⁵¹⁸ Thomas d'Aquin, *Contr. gent.*, L, I, c. 5 ; L, III, c. 63.

¹⁵¹⁹ *Id.*, In *De an.*, III, 2 (429 b 18), traduction par Jean-Marie Vernier, p. 348.

¹⁵²⁰ *Id.*, *Contr. gent.*, III, XXV, traduction par Réginal Bernier *et al.*, p. 443.

¹⁵²¹

¹⁵²² *Ibid.*, III, LVI, p. 513.

dans les limites de la perfection qu'il lui est possible de recevoir selon sa nature. Autrement, l'intelligence humaine contemplant l'essence divine ne peut connaître uniquement en elle que « ce qui ressortit à sa capacité naturelle »¹⁵²³. Il y a, bien entendu, comme le soutient Averroès, accroissement de savoir par le nombre d'objets connus, soutient Thomas. Mais nous les connaissons en Dieu, par l'acte de la vision béatifique, d'une science qui n'est pas absolue, comme cela l'est de Dieu en raison de son unique essence souverainement parfaite.

2. Même dans l'au-delà Dieu n'est pas dans l'absolu de son être

Tout comme Averroès, Thomas d'Aquin parle de la vision béatifique comme d'une « *cognitio perfecta intelligibilis finis* »¹⁵²⁴, à savoir Dieu, dans la mesure où « *res [...] praesentialiter adest* »¹⁵²⁵. Dans l'au-delà, Dieu se donne à voir parfaitement par l'intelligence, de la même manière que le soleil nous apparaît dans une parfaite clarté en ce monde. La vision béatifique est une « connaissance actuelle »¹⁵²⁶ et non une « connaissance habituelle ou en puissance »¹⁵²⁷, comme cela l'est pour nos intelligences en ce monde. Dieu est connu en acte, sans que nous ne possédions cependant de sa divine essence une science absolue. Car, explique Thomas : « la vertu divine, en raison de son infinité, tout comme l'essence divine, ne peut être embrassée totalement par une intelligence créée, [...], et son domaine ne peut davantage être connu »¹⁵²⁸. Ainsi :

Celui qui voit Dieu par son essence voit en lui qu'il existe infiniment et qu'il est infiniment connaissable ; mais ce mode d'infinité n'appartient pas à celui qui connaît, en ce sens que lui-même connaîtrait infiniment.¹⁵²⁹

¹⁵²³ Thomas d'Aquin, *Contr. gent.*, III, LIX, traduction par Réginald Bernier *et al.*, p. 520.

¹⁵²⁴ *Id.*, *Sum. Theol.*, 1a-2ae, q. 4, a. 3, conclusion, traduction Antonin-Dalmace Sertillanges, p. 139-140 : « La vision [de Dieu] [...] est connaissance parfaite de notre fin intelligible ».

¹⁵²⁵ *Ibid.*, 1a-2ae, q. 4, a. 3, sol. 3, p. 141 : « La chose [...] est maintenant présente ».

¹⁵²⁶ *Id.*, *Contr. gent.*, III, XXV, traduction par Réginald Bernier, p. 443.

¹⁵²⁷ *Ibid.*

¹⁵²⁸ *Ibid.*, III, LVI, p. 513.

¹⁵²⁹ *Id.*, *Sum. Theol.*, I, q. 12, a. 7, sol. 3. : « Qui igitur videt Deum per essentiam, videt hoc in eo, quod infinite existit, et infinite cognoscibilis est, sed hic infinitus modus non competit ei, ut scilicet ipse infinite cognoscat ».

L'intelligence créée voit Dieu, mais sans épuiser sa compréhension. Elle « ne saisit pas totalement la divine substance »¹⁵³⁰. Dieu est connu dans l'au-delà comme insaisissable. La nature du divin n'est pas changée par la vision béatifique. Dieu est vu et connu par l'intelligence humaine telle qu'il est, c'est-à-dire en tant que mystère. La vision de l'essence divine par l'homme dans l'au-delà n'« égale [pas] en perfection celle de l'intelligence divine [elle-même] »¹⁵³¹. Il en effet évident par soi, écrit Thomas, que « Nul intellect créé ne peut parvenir à cette manière parfaite de connaître l'essence divine telle qu'elle est connaissable »¹⁵³². Parce qu'il voit en acte Dieu, l'homme le connaît certes dans l'au-delà comme on voit le soleil en ce monde. Mais il ne voit pas l'essence divine « à la mesure même de sa visibilité »¹⁵³³, c'est-à-dire « autant qu'elle est susceptible d'être vue »¹⁵³⁴. Il la voit dans les limites de la perfection qu'il lui est possible, selon sa nature, d'acquérir par cette vision. Dans l'au-delà, l'intellect créé ne connaît pas Dieu tel qu'il « est susceptible d'être connu »¹⁵³⁵, mais plutôt dans les limites notre nature humaine, dans la mesure où, « le connu est dans le connaissant selon son mode à lui »¹⁵³⁶. « Dieu, dont l'être est infini, [...] est [...] infiniment connaissable [...], <mais> nul intellect créé ne peut connaître Dieu infiniment.¹⁵³⁷ Ainsi, dans la vision béatifique, il y a connaissance parfaite de l'essence divine comme l'affirme Averroès, mais non pas au sens où l'intellect épuiserait l'essence de Dieu, quoiqu'il soit pour nous une fin intelligible. De fait, dit

¹⁵³⁰ Thomas d'Aquin, *Contr. gent.*, III, LV, traduction par Réginald Bernier *et al.*, p. 511.

¹⁵³¹ *Ibid.*, III, LV, p. 511.

¹⁵³² *Id.*, *Sum. theol.*, I, q. 12, a. 7, rép. : « Nullus autem intellectus creatus pertingere potest ad illum perfectum modum cognitionis divinæ essentiæ, quo cognoscibilis est » ; *De creat. spirit.*, p. 67 : « Dieu, est un acte infini, puisqu'il possède en lui l'entière plénitude l'être sans restriction à quelque nature générique ou spécifique que ce soit ; aussi faut-il que son être même ne soit pas comme un être introduit dans une nature qui ne serait pas son être, car il serait alors limité à cette nature ». Ainsi, commente Jean-Michel Maldamé, *art. cit.*, p. 1235 : « Dieu est connu comme être infini, mais sa connaissance reste humaine, marquée par la finitude ; elle n'est pas infinie. »

¹⁵³³ *Id.*, *Contr. gent.*, III, LV, Réginald Bernier, p. 511.

¹⁵³⁴ *Ibid.*, III, LV, p. 512.

¹⁵³⁵ *Ibid.*, III, LV, p. 511.

¹⁵³⁶ *Id.*, *Sum. theol.*, I, q. 12, a. 4, rép., traduction par Jean-Hervé Nicolas, p. 225.

¹⁵³⁷ *Ibid.*, I, q. 12, a. 7, rép. : « Deus igitur, cuius esse est infinitum, [...] infinite cognoscibilis est [...]. Nullus autem intellectus creatus potest Deum infinite cognoscere » ; *De creat. spirit.*, p. 67 : « Dieu, est un acte infini, puisqu'il possède en lui l'entière plénitude l'être sans restriction à quelque nature générique ou spécifique que ce soit ; aussi faut-il que son être même ne soit pas comme un être introduit dans une nature qui ne serait pas son être, car il serait alors limité à cette nature ». Ainsi, commente Jean-Michel Maldamé, *art. cit.*, p. 1235 : « Dieu est connu comme être infini, mais sa connaissance reste humaine, marquée par la finitude ; elle n'est pas infinie. »

Thomas, retournant contre Averroès ses propres arguments : « Ce qui est le plus connaissable en soi n'est pas connaissable pour une intelligence que cet intelligible dépasse »¹⁵³⁸. C'est évident que quel que soit les secours divins, il est impossible à l'intelligence humaine de « connaître Dieu aussi parfaitement qu'Il se connaît Lui-même »¹⁵³⁹. Même dans la vie future, le rapport ontologique disproportionné entre le créé et l'incréé demeure.

L'intelligence humaine atteint par la vision béatifique une essence divine qu'elle ne peut cependant contenir (*comprehendere*). En effet, écrit Thomas d'Aquin : « Omne quod comprehenditur a finito, est finitum. Unde hoc modo Deus non potest comprehendere ab aliquo intellectu creato »¹⁵⁴⁰. Thomas reprend ici à son compte la distinction augustinienne entre le « videre quid est » ou « videre per essentiam » et le « comprehendere », au sens de « connaître parfaitement, c'est-à-dire connaître un objet tel qu'il est connaissable »¹⁵⁴¹. Or, « tout ce qui est vu n'est pas pour cela tenu ou possédé », dit Thomas¹⁵⁴². Dieu est vu et connu par l'homme certes. Mais il ne connaît pas Dieu tel que Dieu se connaît lui-même. La connaissance que l'intelligence créée de l'homme peut avoir de Dieu est à la mesure de ses propres limites, selon « qu'il est pénétré par d'une plus grande ou d'une moindre lumière de gloire. <Et> puisque la lumière de gloire, qui est créée, dans quelque intellect créé qu'elle soit reçue, ne peut jamais y être infinie, il est donc impossible qu'un intellect créé connaisse Dieu infiniment. Par suite, est impossible qu'il est de Dieu une connaissance compréhensive »¹⁵⁴³. Thomas donne les explications suivantes :

¹⁵³⁸ Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, q. 12, a. 1, rép., traduction par Jean-Hervé Nicolas, p. 222.

¹⁵³⁹ Cauchy (Venant), p. 87. Cf. *Contr. gent.*, I, 3, 4 : « L'intellect divin a une capacité égale à sa substance, et ainsi il pense parfaitement ce qu'il est ». Voir également Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, Ia, q. 12, a. 7, ad 3.

¹⁵⁴⁰ Thomas d'Aquin, *Sum. Theol.*, 1a-2ae, q. 4, a. 3, sol. 1, traduction Antonin-Dalmace Sertillanges, p. 140 : « Ce qui [peut et] est compris par un être fini est fini, de telle sorte que Dieu, en ce sens, ne peut être compris par l'intellect d'aucune créature » ; Cf. *Ibid.*, *Contr. gent.*, III, LII : « La connaissance propre de toute nature créée est [...] proportionnée à son mode d'être ».

¹⁵⁴¹ Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, I, q. 12, a. 7, rép.

¹⁵⁴² *Ibid.*, I, q. 12, a. 7, sol. 1 : « Non enim, apud nos, omne quod videtur, iam tenetur vel habetur ». En réalité, fait remarquer dans le même Merleau-Ponty, *L'oeil et l'esprit*, *op. cit.*, p. 18 : « Le voyant ne s'approprie pas ce qu'il voit ; il l'approche seulement par le regard ». De fait, voir un objet est une chose. Le connaître est une autre.

¹⁵⁴³ *Ibid.*, I, q. 12, a. 7, rép. : « Intantum enim intellectus creatus divinam essentiam perfectius vel minus perfecte cognoscit, inquantum maiori vel minori lumine gloriae perfunditur. Cum igitur

« Comprendre » a deux sens. L'un, strict et propre, exprimant l'inclusion de l'objet dans le sujet qui le comprend. Ainsi, Dieu n'est compris d'aucune manière, ni par l'intellect ni autrement, car, infini, il ne peut être inclus dans rien de fini, ce qui ferait que quelque chose de fini l'envelopperait infiniment, comme il est infini lui-même. Or c'est en ce sens que nous parlons de comprendre.¹⁵⁴⁴

La connaissance que les bienheureux ont de Dieu est proportionnée à la finitude naturelle de notre humaine condition. Le docteur angélique suit fidèlement la tradition théologique du XIII^e siècle héritée des anciens¹⁵⁴⁵. Ceux-ci défendaient en effet la thèse connue de « l'impénétrabilité du secret divin »¹⁵⁴⁶ :

Quand on dit que Dieu est incompréhensible, on ne veut pas signifier pas signifier que quelque chose de lui ne soit pas vu ; on entend qu'il n'est pas vu aussi parfaitement qu'il est visible.¹⁵⁴⁷

La vision de Dieu n'est pas une possession, mais un état de jouissance en tant que Dieu constitue « la fin ultime de notre désir (*ultimus finis desiderii nostri*) », explique Thomas d'Aquin¹⁵⁴⁸. C'est un état de béatitude. « Les élus [...] voient Dieu ; le voyant, ils le tiennent présent, parce qu'il est en leur pouvoir de le voir sans cesse, et en le tenant ils en jouissent, comme de la fin ultime qui comble le désir », dit

lumen gloriæ creatum, in quocumque intellectu creato receptum, non possit esse infinitum, impossibile est quod aliquis intellectus creatus Deum infinite cognoscat. Unde impossibile est quod Deum comprehendat ».

¹⁵⁴⁴ Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, I, q. 12, a. 7, sol. 1 : « Comprehensio dicitur dupliciter. Uno modo, stricte et proprie, secundum quod aliquid includitur in comprehendente. Et sic nullo modo Deus comprehenditur, nec intellectu nec aliquo alio, quia, cum sit infinitus, nullo finito includi potest, ut aliquid finitum eum infinite capiat, sicut ipse infinite est ».

¹⁵⁴⁵ Sur le sujet, cf. Lubac (Henri de), *Le mystère du surnaturel*, Paris, Aubier, coll. « Théologie », n° 64, 1965, p. 67-70.

¹⁵⁴⁶ Cf. Lubac (Henri de), *Le mystère du surnaturel, op. cit.*, p. 67 : « Aux yeux de ces anciens croyants, l'Essence de la Divinité était un mystère inviolable ; si profondément caché que, même dans un univers régi par la grâce, aucune créature n'en pouvait jamais obtenir la vue directe. Dieu, pensaient-ils, ne serait trouvé, dans la lumière même de l'éternité bienheureuse, qu'en étant cherché toujours ».

¹⁵⁴⁷ Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, I, q. 12, a. 7, sol. 2 : « Quod non propter hoc Deus incomprehensibilis dicitur, quasi aliquid eius sit quod non videatur, sed quia non ita perfecte videtur, sicut visibilis est ».

¹⁵⁴⁸ *Ibid.*, q. 12, a. 7, rép. La vision de Dieu est un désir, explique Alain Contat, « Une clef pour comprendre le désir naturel de voir Dieu (III) », in *RT* 117 (2017), 531-568, p. 548, « parce qu'il se définit comme un mouvement de la volonté vers un objet absent ». C'est cet objet désiré qui meut la volonté, laquelle meut à son tour l'intelligence.

Thomas¹⁵⁴⁹, qui précise qu'il y a une différence entre voir Dieu, ce en quoi consiste notre fin ultime, et le connaître. Voir, c'est atteindre son objet. C'est ce qui se réalise dans la vision béatifique. Par contre, « la connaissance consiste en ce que le connu est dans le connaissant »¹⁵⁵⁰. Ce n'est pas de cela qu'il est ici question, car notre intelligence finie ne peut le contenir absolument parlant. Ainsi, les bienheureux voient Dieu, mais ils ne le possèdent pas intellectuellement. Dieu est connu par cette vision comme insaisissable. Il est connu tel qu'il est, c'est-à-dire en tant que mystère. En effet, « l'essence divine [...] <qui> est intelligible par elle-même »¹⁵⁵¹, l'a déjà souligné Thomas, « excède infiniment toute substance créée »¹⁵⁵². Aussi Thomas conclut-il en ces termes : « [Au sujet de Dieu, nous n'affirmons pas] qu'il ne puisse être connu d'aucune manière, mais seulement qu'il dépasse toute connaissance, c'est-à-dire qu'il ne peut être embrassé par aucun intellect créé »¹⁵⁵³. Il en donne deux principales raisons.

a. Première raison : le mode de connaissance de l'homme est fini

La première raison pour laquelle Dieu n'est pas connu parfaitement dans la vision béatifique, c'est parce qu'il ne peut le recevoir que selon sa forme humaine et selon la forme propre de Dieu. Ainsi, contrairement à l'opinion d'Averroès, dans l'acte vision de Dieu, « les saints [...] connaissent l'infini, mais la connaissance qu'ils en ont n'est pas infini »¹⁵⁵⁴. Autrement, dans l'au-delà, Dieu est vu totalement, tandis qu'il est connu selon le mode de connaissance conforme à la nature finie de l'homme. C'est Dieu lui-même qui est vu, mais sa connaissance en l'homme reste finie et non infinie, dans la mesure où « le mode de connaître dépend du mode d'être du

¹⁵⁴⁹ Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, I, q. 12, a. 7, sol. 1 : « Beati [...] vident ipsum; et videndo, tenent sibi præsentem, in potestate habentes semper eum videre ; et tenentes, fruuntur sicut ultimo fine desiderium implente ».

¹⁵⁵⁰ *Ibid.*, traduction par Jean-Hervé Nicolas, I, q. 12, a. 4, rép., p. 225.

¹⁵⁵¹ *Ibid.*, I, q. 12, a. 5, p. 227.

¹⁵⁵² *Ibid.*, I, II, q. 5, a. 5.

¹⁵⁵³ *Ibid.*, I, q. 12, a. 1, sol. 3 : « Præterea, intellectus creatus non est cognoscitivus nisi existentium, primum enim quod cadit in apprehensione intellectus, est ens. Sed Deus non est existens, sed supra existentia. Ut dicit Dionysius. Ergo non est intelligibilis; sed est supra omnem intellectum ».

¹⁵⁵⁴ Cauchy (Venant), p. 41. Cf. *Comp. theol.*, c. 216 : « Infinite igitur Deus cognoscibilis est. Nulla igitur creatura Deum videndo comprehendere potest ».

connaissant <selon sa forme> »¹⁵⁵⁵. Autrement dit, « tout ce qui est reçu en quelque chose y est reçu sur le mode de <son> récepteur »¹⁵⁵⁶. Thomas s'explique en ces termes :

La connaissance consiste en ce que le connu est dans le connaissant. Or, le connu est dans le connaissant selon son mode à lui. Ainsi, la connaissance, pour chaque connaissant, est conforme au mode d'être qui correspond à sa nature. Donc, si le mode d'existence d'une chose connaissable surpasse le mode d'être que le connaissant tient de sa nature, il faut que la connaissance de cette chose soit au-dessus des facultés naturelles de ce connaissant.¹⁵⁵⁷

Dans l'au-delà, l'homme ne cesse pas d'être homme, avec la finitude qui le caractérise. Ainsi, l'homme ne peut connaître Dieu au-delà des limites dans lesquelles il est naturellement enfermé. « Dieu opère en chaque être selon sa nature propre »¹⁵⁵⁸, dit Thomas d'Aquin, qui ajoute

Dieu, dont l'être est infini, est [...] est infiniment [...] connaissable. Or, nul intellect créé ne peut connaître Dieu infiniment. En effet, un intellect créé connaît l'essence divine plus parfaitement ou moins selon qu'il est pénétré d'une plus parfaitement ou moins selon qu'il est pénétré d'une plus grande ou moins grande lumière de gloire. Puisque, la lumière de gloire, qui est créée, dans quelque intellect créé qu'elle soit reçue, ne peut jamais être

¹⁵⁵⁵ Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, I, q. 12, a. 11, rép. Cf. I, q. 12, a. 4, rép. : « Connaître l'être même subsistant est connaturel au seul intellect divin, et que cette connaissance dépasse les facultés naturelles de tout intellect créé ; parce que nul créature n'est son être, mais à un être participé. Donc l'intellect créé ne peut voir Dieu dans son essence que si Dieu, par sa grâce, s'unit à cet intellect comme intelligible pour lui. »

¹⁵⁵⁶ *Ibid.*, traduction de Jean-Baptiste Brenet, q. 75, a. 5, sol. : « Manifestum est enim quod omne quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis ».

¹⁵⁵⁷ *Ibid.*, I, q. 12, a. 4, rép. : « Cognitio enim contingit secundum quod cognitum est in cognoscente. Cognitum autem est in cognoscente secundum modum cognoscentis. Unde cuiuslibet cognoscentis cognitio est secundum modum suæ naturæ. Si igitur modus essendi alicuius rei cognitæ excedat modum naturæ cognoscentis, oportet quod cognitio illius rei sit supra naturam illius cognoscentis. Est autem multiplex modus essendi rerum. Quædam enim sunt, quorum natura non habet esse nisi in hac materia individuali, et huiusmodi sunt omnia corporalia. »

¹⁵⁵⁸ Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, q. 83, a. 1, sol. 3. Thomas s'inspire ici du célèbre principe avicennien selon lequel toute chose est reçu à la mesure de celui qui le reçoit : « Quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur ». Le principe est connu sous le nom d'analogie de proportionnalité. De Dieu, écrit Avicenne, *Commentaire sur le Livre Lambda*, p. 50, « toute chose reçoit de la dignité de son être ce qui est à la mesure ».

infinie, il est donc impossible qu'un intellect créé connaisse Dieu infiniment. Par suite, est impossible qu'il ait de Dieu une connaissance compréhensive.¹⁵⁵⁹

Partant, commente A. Michel, au sujet de la vision de Dieu dans la vie future chez Thomas d'Aquin :

Les élus connaîtront dans le ciel l'Infini ; ils connaîtront qu'il est infini, sans pourtant le connaître d'une manière infinie.¹⁵⁶⁰

L'homme ne peut saisir Dieu que dans les limites de sa propre nature, jamais au-delà. Il est enfermé dans une nature qui lui impose des limites dont il ne peut s'affranchir. Comme tel, l'intelligence humaine ne peut épuiser le mystère divin ni en ce monde ni dans l'au-delà. L'homme ne peut se dépouiller du mode de connaissance qui lui est propre. Pour quelque opération que ce soit, tout être agit selon sa nature (*omnes agens agit sibi simile*), laquelle n'est pas modifiée par l'objet :

Dieu n'est pas seulement cause des actions en tant qu'il donne la forme, principe d'action, comme l'engendrant qui est dit cause de mouvement des corps lourds et légers ; mais il l'est encore parce qu'il conserve les formes et les vertus des êtres ; ainsi le soleil est cause de la manifestation des couleurs parce qu'il donne et conserve la couleur qui les manifeste.¹⁵⁶¹

Ainsi, dans la vie future, la vision de Dieu épouse nécessairement les limites de notre humaine condition. Il n'y a ni altération ni modification de l'être de l'homme relativement à l'objet de la vision béatifique. Dans l'au-delà, comme dans la vie présente, Dieu ne sera pas plus compréhensible à l'intelligence finie de l'homme¹⁵⁶². Il sera vu certes, mais restera incompris¹⁵⁶³. La vision béatifique ne fait pas de l'homme un Dieu, même si elle lui donne de participer à sa vie. Son mode de connaître aucun changement. C'est une perception intellectuelle selon la forme sensible qui est

¹⁵⁵⁹ Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, q. 12, a. 7, rép.

¹⁵⁶⁰ Michel (Albert), *DTC*, 7, col. 2383 ; cf. col. 2377 : « Pour comprendre, l'intelligence doit être impressionnée par l'objet vers lequel son acte se dirige [...] ; elle [cette impression] n'ajoute rien à la puissance même de comprendre [de l'homme], et ne fait que lui rendre présent l'objet ». Voir également : Côte (Antoine), *L'infinité divine dans la théologie médiévale*, Paris, Vrin, coll. « Études de philosophie médiévale », n° LXXV, 2002.

¹⁵⁶¹ Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, q. 105, a. 5, rép.

¹⁵⁶² *Id.*, *Contr. gent.*, 1. III, c. LV ; cf. *Sum. theol.*, q. 12, a. 7, ad 2.

¹⁵⁶³ Cf. Michel (Albert), *DTC*, tome 7, col. 2383 : « L'essence divine est infiniment intelligible ; l'esprit bienheureux ne peut la saisir que d'une manière finie. Et c'est en cette disproportion que se trouve la conciliation de dogme de la vision et de celui de l'incompréhensibilité divine ».

également celle de l'homme, substance composée d'une âme et d'un corps qu'il retrouve à la résurrection. Ce qui fait conduit Averroès à affirmer que cette vision intellectuelle est parfaite, mais à travers les corps glorifiés des créatures¹⁵⁶⁴ à laquelle son intelligence est proportionnée par nature. Thomas suit en cela la tradition augustinienne :

S. Augustin assimile la vision de Dieu par les yeux glorifiés à la façon dont nous voyons maintenant la vie chez quelqu'un. Or, la vie n'est pas vue par l'œil corporel comme quelque chose qui serait visible par soi-même, mais comme accidentellement perceptible : ce n'est pas par les sens qu'elle est connue, mais en concomitance immédiate avec la sensation, par une autre faculté cognitive. Or, qu'aussitôt perçus par le sens de la vue, des corps fassent que la présence divine soit connue par l'intellect, cela s'explique et par l'acuité de l'intellect, et par le resplendissement de la clarté divine dans les corps renouvelés.¹⁵⁶⁵

Dieu n'est pas directement vu en lui-même, mais dans ses créatures, parce que la clarté de sa présence est rendue plus manifeste et plus visible dans les « corps glorifiés » des créatures ressuscitées. Cette vision de Dieu est opérée par l'« œil de l'esprit » à travers les « corps glorifiés » des êtres ressuscités perçus corporellement par l'« œil de chair ».

¹⁵⁶⁴ Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, I, q. 12, a. 3, sol. 2 : « S. Augustin assimile la vision de Dieu par les yeux glorifiés à la façon dont nous voyons maintenant dans la vie chez quelqu'un. Or, la vie n'est pas vue par l'œil corporel comme quelque chose qui serait visible par soi-même, mais comme accidentellement perceptible : ce n'est par le sens qu'elle est connue, mais, en concomitance immédiate avec la sensation, par une autre faculté cognitive. Or, qu'aussitôt perçus par les sens de la vue, des corps fassent que la présence divine soit connue par l'intellect, cela s'explique et par l'acuité de l'intellect, et par le resplendissement de la clarté divine dans les corps renouvelés. »

¹⁵⁶⁵ *Ibid.*, I, q. 12, a. 3, sol. 2 : « Ex quo patet quod hoc modo intelligit oculos glorificatos Deum visuros, sicut nunc oculi nostri vident alicuius vitam. Vita autem non videtur oculo corporali, sicut per se visibile, sed sicut sensible per accidens, quod quidem a sensu non cognoscitur, sed statim cum sensu ab aliqua alia virtute cognoscitiva. Quod autem statim, visis corporibus, divina præsentia ex eis cognoscatur per intellectum, ex duobus contingit, scilicet ex perspicacitate intellectus; et ex refulgentia divinæ claritatis in corporibus innovatis ».

b. Deuxième raison : rien n'évolue dans l'éternité

Averroès parlait d'un accroissement de savoir relativement aux nombre d'objet connus, mais aussi à Dieu lui-même, connu en acte dans la vision béatifique après avoir été connu démonstrativement à partir des étant en cette vie. D'après Thomas, il n'y a pas une connaissance de Dieu dans l'au-delà qui soit différente de celle actuelle, comme si Dieu devenait dans l'au-delà plus compréhensible qu'il ne l'est à présent. L'être de Dieu n'évolue pas, et partant son rapport à l'homme. Il n'y a pas d'accroissement de connaissance relativement à Dieu. La vision béatifique, dit Thomas d'Aquin, est « un instant qui ne passe ni ne s'écoule »¹⁵⁶⁶.

L'éternité, c'est l'éternel présent. Il n'y a ni avant ni après qui impliquerait chez le sujet de la vision une modification de savoir quant à l'objet perçu intellectuellement. Aucun changement. Rien ne croît, rien ne diminue ni dans le sujet (*in subiecto*) ni dans l'objet de la vision béatifique. Tout est immuable. Sous quelque aspect que l'on considère la vie future, il n'y a pas de progrès à envisager. C'est une félicité immuable¹⁵⁶⁷. Comme tel, il n'induit ni accroissement ni évolution. En effet, selon un commentaire de A. Michel :

De quelque côté qu'on regarde cet acte de vie, soit qu'on le considère en lui-même, soit qu'on en examine le principe et l'objet, on ne trouve rien qui donne l'idée de succession, rien même qui rappelle la possibilité du changement. [...] cet acte [de la vision eschatologique] demeure éternellement identique à lui-même et ne comporte, à proprement parler, pour les élus, aucun progrès dans la connaissance des perfections divines.¹⁵⁶⁸

La vision de Dieu n'est pas un accroissement de savoir, mais « un accroissement du champ de vision »¹⁵⁶⁹.

¹⁵⁶⁶ Thomas d'Aquin, *Cont. Gent.*, 1. III, c. XVI.

¹⁵⁶⁷ *Id.*, *De Trinitate*, 1. XV, c. X VI

¹⁵⁶⁸ Michel (Albert), *DTC*, 7, col. 2390.

¹⁵⁶⁹ *Ibid.*

III. Deux questions soulevées par la thèse de la vision de Dieu d'Averroès

L'ambition d'Averroès de concilier la philosophie et la révélation, ainsi qu'il en est de l'exégèse pratiquée par les doctes, n'a pas que contribué à éclairer les contradictions apparentes du *Coran*. Elle a également suscité des interrogations née de l'exégèse concordiste d'Averroès qui tenait absolument à accorder la lettre du discours révélé et les conclusions démonstratives, sans nécessairement tout justifier.

Ainsi, par fidélité à Aristote, plutôt qu'à la lettre du texte du *Coran*, Averroès a soutenu que la perfection requise pour voir Dieu était d'ordre intellectuel. La raison évoquée était que Dieu, qui est un être séparé de la matière, ne pouvait être atteint par l'homme, dont l'existence est dans la matière, que par la vertu de la faculté intellectuelle qui appréhende les formes séparées en se soustrayant aux passions corporelles. Ce qui fait problème dans cette doctrine d'Averroès, c'est le fait de penser que la perfection requise pour la vision de Dieu n'est pas d'ordre corporel, alors que Dieu est cause par la forme de l'existence matérielle de l'homme à qui Averroès a dénié la vision de Dieu par le regard. S'il est vrai que le Premier est cause, par la forme, de l'existence des êtres qui sont dans la matière, y a-t-il une raison de penser que la matière ne peut pas être perfectionnée pour voir Dieu, alors qu'il est cause de son existence composée, lui « en qui tout l'être préexiste originellement et virtuellement comme en sa première cause »¹⁵⁷⁰ ?

En outre, Averroès assimile au premier moteur d'Aristote, est l'être souverainement parfait qui se connaît, comme l'a fait remarquer Thomas, tel qu'il est susceptible d'être connu. Reste que cet être absolument premier, qui se situe au sommet de la hiérarchie des êtres, surpasse en perfection tous les autres êtres, ainsi qu'il en est de la cause relativement aux êtres causés qui en sont ses effets. Averroès, qui reconnaît lui-même Dieu, d'après le *Coran*, comme l'Être le plus noble, affirme que rien n'égale en perfection l'être premier, unique par son rang et sa suprême existence. Ainsi, si les autres intellects sont d'une nature semblable à l'intellect premier divin, parce qu'ils sont séparés, reste qu'ils possèdent une perfection en-dessous de la sienne. Ce qui est évident par soi absolument parlant en raison du principe coranique de l'unicité absolue de Dieu. La question, que nous-nous posons à

¹⁵⁷⁰ Gilson (Étienne), *op. cit.*, p. 163.

la suite de Thomas d'Aquin, qui fait apparaître la disproportion entre l'intellect premier et les autres intellects, quels qu'ils soient, est celle de savoir, dans l'hypothèse où nous adoptons le point de vue d'Averroès, s'il est possible qu'une espèce intelligible qui possède la forme séparée de Dieu, sans sa perfection, puisse conduire l'intellect humain à la parfaite connaissance d'une essence de Dieu qui lui est supérieur par la nature ? Nous nous limiterons à examiner ces deux préoccupations.

A. Faut-il exclure le sens de la vision de Dieu ?

Dieu, c'est « l'être pris dans sa totalité »¹⁵⁷¹, la cause formelle des existants, d'après Averroès. Si ces étants tiennent de lui leur existence en acte dans la matière, il n'y a pas de raison que cette matière, qu'il est capable de parfaire par la forme ne puisse atteindre quelque perfection que ce soit et qu'on doive seulement concevoir Dieu sous le seul angle intellectuel. Il n'est pas concevable que la matière, que Dieu est capable de parfaire et qu'il parfait en étant cause formelle de l'existence en acte des choses composées, puisse se constituer en obstacle à la vision de Dieu, alors qu'il est principe par la forme de l'existence dans la matière de tous les êtres et de leur genre de réception selon les dispositions qu'il crée dans les êtres dans la matière. Ainsi, si l'on affirme comme Averroès que dans la vision béatifique l'homme n'est comblé qu'intellectuellement, on nie par le fait même qu'il est le Souverain bien de l'homme, qui tient de lui son existence selon la forme. Les êtres dans la matière tiennent leur perfection du Premier. Partant, il n'est pas possible qu'il puisse être parfait par Dieu que sur le plan matériel, comme si ce qu'il était en tant que corps, c'est-à-dire forme dans une matière, n'était pas déterminé par cette cause agente.

Ainsi, il apparaît difficile de concilier l'idée de l'existence de Dieu, de qui tous les êtres tiennent leur existence dans la matière, en tant que cause formelle, et celle d'un homme qui en s'unissant à Dieu dans la vision béatifique, par un acte intellectuel, ne s'accomplirait qu'intellectuellement, comme si la perfection de cet Être et des autres êtres dont l'existence matérielle est déterminée ne lui était pas due. On ne peut réduire la vision de Dieu à la seule perfection de l'intellect, comme si l'existence matérielle en acte du sujet n'était pas le fait de ce même Premier agent par tous les

¹⁵⁷¹ Gilson (Étienne), *Le thomisme*, *op. cit.*, p. 163.

êtres tiennent leur existence déterminée. C'est pourquoi Thomas a soutenu que la vision béatifique consistait dans « la béatitude de l'homme tout entier »¹⁵⁷². La doctrine de la vision de Dieu d'Averroès n'est pas une théorie de la perfection de l'homme, mais de l'intellect, comme si la corporéité n'était pas l'acte du Premier, cause de l'existence formelle des choses. Il y a une unité du sujet dans la vision de Dieu que Thomas d'Aquin voudrais sauvegarder, et que la théorie de la vision de Dieu d'Averroès mettait en péril. Ainsi, pour Thomas, ainsi que le souligne Étienne Gilson :

La béatitude de l'homme n'est pas celle d'une âme totalement séparée du corps. C'est le composé que nous retrouvons jusque dans la gloire du ciel même : *cum enim naturale sit animae corpori iiniri, non potestesse quod perfectio animae naturalem ejus perfectionem excludat*. Avant la béatitude, le corps est le ministre de l'âme et l'instrument des opérations inférieures qui nous en facilitent l'accès; pendant la béatitude, c'est l'âme, au contraire, qui récompense son serviteur, lui confère l'incorruptibilité et le fait participer à son immortelle perfection : *ex healitudine animae fiet redundantia ad corpus, ut et ipsum sua perfectione potiatur*. Unie à ce corps autrefois animal et que sa gloire spiritualise, l'âme n'a donc plus que faire des biens matériels ordonnés ici-bas en vue de notre vie animale; elle n'a même plus besoin d'un autre ami que de son Dieu, qui la conforte de son éternité, de sa vérité et de son amour.¹⁵⁷³

L'idée que Dieu est vu par l'intellect et non par les sens est maintenue, à la seule différence qu'il y a le souci chez Thomas de retrouver l'unité de la personne que la théorie d'Averroès avait ruiné. Il n'y a pas lieu de considérer métaphysiquement la perfection que l'homme peut obtenir de Dieu que sous l'angle de sa vie intellectuelle, à l'exclusion de sa vie sensible sous prétexte qu'il n'est pas lui-même sensible. Comme l'explique en effet Étienne Gilson, « c'est lui qui crée ces natures, donc il peut les parfaire »¹⁵⁷⁴ à tout point de vue. Le corps doit nécessairement participer à la béatitude que procure la vision béatifique en tant que Dieu est connu dans l'au-delà

¹⁵⁷² Gilson (Etienne), *Le thomisme, op. cit.*, p. 228.

¹⁵⁷³ *Ibid.*, p. 227.

¹⁵⁷⁴ *Id.*, *L'Esprit de la philosophie médiévale*, p. 260.

par l'intellect dans ses créatures selon la forme corporelle de l'homme. En effet, comme le souligne Étienne Gilson :

Dieu est une substance purement spirituelle; notre connaissance, au contraire, est celle que peut acquérir un être composé d'une âme et d'un corps. Elle prend nécessairement son origine dans le sens. La science que nous avons de Dieu est donc celle qu'à partir de données sensibles nous pouvons acquérir d'un être purement intelligible.¹⁵⁷⁵

C'est la raison pour laquelle, chez Thomas, contrairement à Averroès, l'âme retrouve le corps après la résurrection, mais il s'agit d'un corps glorifié. L'intellect seul, dit Thomas, ne constitue pas la personne humaine. Il faut le corps et l'âme pour qu'on parle de la personne humaine, tant en ce monde que dans l'au-delà. C'est vrai que Dieu est incorporel. Reste toutefois, qu'entre Dieu et l'homme il y a un rapport de totale dépendance selon la causalité. Que l'homme soit tiré de la matière suppose métaphysiquement que Dieu peut agir sur elle. À la suite d'Avicenne, il convient en effet de distinguer en Dieu « son pouvoir [d'action] et sa nature »¹⁵⁷⁶. La nature de Dieu est unique, tandis que son gouvernement s'étend à toute chose. Qu'elle que soit leur nature, matérielle ou immatériel, du fait qu'elles sont causées par Dieu, « tous les êtres sont par nature quelque chose de divin »¹⁵⁷⁷. Il y a donc un rapport de Dieu à la matière, de Dieu comme créateur ou comme démiurge. L'homme dépend de Dieu selon l'être et l'existence. Il ne s'appartient pas en réalité puisqu'il n'est pas cause par soi de son être. Dieu peut causer des changements. Sous quelque rapport que l'on considère l'homme, corporel ou intellectuel, il se reçoit totalement de Dieu comme sa cause agente. Il faut bien admettre que Dieu puisse affecter à la fois le corps et l'âme, éléments constituant de la personne humaine. Comme intelligence, il est susceptible d'affecter la matière, laquelle n'échappe pas à son action.

Le fait que Dieu soit une intelligence organisatrice capable d'agir sur la matière implique qu'il l'affecte naturellement. Il n'a pas besoin d'exister lui-même dans la matière, à la manière de l'Artisan (*al-ṣāni'*) qui ne possède pas en lui les matières extérieures sur lesquelles il agit. En lui, le vrai, objet de l'intellect, et le beau, objet

¹⁵⁷⁵ Gilson (Étienne), *Le thomisme, op. cit.*, p. 26.

¹⁵⁷⁶ Avicenne, *Com. sur le Livre Lamda*, p. 66.

¹⁵⁷⁷ Aristote, *Eth. Nic.*, IX, 14, 1153 b 32. Cf. *Contr. gent.*, I, 7 : « Les effets ont une ressemblance avec leurs causes, puisque l'agent produit son semblable ».

des sens, sont un sous le rapport du bien. Ils sont convertibles. Ce sont des attributs de l'être. Dieu est cause motrice à la fois agente et finale de tout l'homme, et non d'une partie de l'homme, sans quoi l'homme ne serait pas totalement sa création. Ce qui est dans l'effet n'existe-t-il pas également dans la cause ? Ce que l'intellect considère comme un bien, l'est aussi nécessairement pour le sens, en raison du principe de l'unité et de l'indivisibilité de l'être, un en soi, mais multiples dans ses opérations. Du moment où, la création est une action sur la matière, il n'y a pas de raisons que Dieu ne puisse agir sur les sens.

B. L'homme peut-il s'unir à Dieu autrement que par Dieu lui-même ?

Cette autre question est celle qui surgit à l'esprit quand on croise la doctrine d'Averroès avec celle d'un Thomas d'Aquin qui pense, comme nous l'avons précédemment vu, que Dieu, dont l'essence est « éminemment séparée »¹⁵⁷⁸, ne peut pas être connu par une espèce intelligible autre que cette essence divine elle-même. Pour Averroès, ainsi que nous l'avons vu dans le chapitre précédent, Dieu nous était intelligible par la jonction de notre intelligence avec l'intellect agent séparé par la forme duquel il nous était possible, comme cet intellect lui-même, de penser le séparé ; cela, une fois que nous lui sommes devenions identiques sous tous les rapports. C'est vrai que Dieu et l'intellect agent partage une même nature incorporelle, comme le souligne Averroès. Toutefois, affirmer, comme le fait Averroès, que c'est par la forme de cet intellect agent que l'homme appréhende Dieu, c'est reconnaître à cet intellect, dont l'existence n'est qu'une participation, la même perfection que le premier intellect, qui est, par son rang, d'une nature supérieure aux autres intellects. La nature commune que le premier intellect partage avec les autres intellects se retrouve dans le premier intellect dans son absolue perfection, tandis que les autres intellects ne la possèdent pas entièrement, à la manière du premier intellect. C'est certes une même nature que l'intellect premier partage avec les autres intellects, à la seule différence que ces derniers la possèdent selon une certaine proportion et non dans toutes ses virtualités. Le rapport de l'intellect premier avec les autres intellects est métaphysiquement parlant celle de l'un et du semblable. Les autres intellects sont

¹⁵⁷⁸ Brenet (Jean-Baptiste), « S'unir à l'intellect, voir Dieu. Averroès et la doctrine de la jonction au coeur du thomisme », *op. cit.*, p. 30.

d'une nature semblable au premier intellect, mais ne lui sont pas identiques. Si donc l'intellect agent est, relativement à l'intellect possible, selon la noétique d'Averroès, le parfait pour cet intellect matériel, il reste qu'il « n'est pas le plus parfait absolument »¹⁵⁷⁹. Son « activité causale »¹⁵⁸⁰, par laquelle les intelligibles en puissance sont rendus intelligibles en acte, est une causalité seconde par rapport à celle de l'intellect premier divin qui meut toutes les autres intelligences d'une « causalité créatrice »¹⁵⁸¹.

Si nous adoptons le point de vue d'Averroès selon lequel, c'est par l'intellect agent, qui représente pour lui la perfection dernière de l'intellect possible mêlé à la matière, que nous voyons Dieu, nous serons par la même occasion conduit à reconnaître que cet intellect agent est de la forme de Dieu, alors qu'il est d'un rang inférieur au premier intellect divin. L'intellect agent, qui appartient aux substances séparées, n'a pas la perfection de l'intellect premier pour qu'on puisse prétendre qu'en assimilant sa forme on verrait Dieu. Que la perfection de l'intellect agent puisse passer à l'intellect possible, nul ne le conteste, étant entendu que « tout être peut donner de l'être qu'il a reçu et le faire passer à titre d'effet dans un autre être »¹⁵⁸². Toutefois, La question est de savoir s'il faut reconnaître à cet intellect agent, pour la seule raison qu'il est sans mélange avec la matière, la perfection du premier intellect, qui est l'intelligence la plus parfaite ? À l'évidence, cela nous paraît difficile. Car, par rapport au premier intellect divin, les autres intelligences se situent à des degrés plus ou moins grand de perfection. C'est vrai qu'il existe entre l'intellect agent et le premier intellect divin, sous le rapport de leur commune séparation d'avec la matière, une similitude de nature, mais cela n'implique pas une identité de perfection. Le semblable, ne signifie pas le même. Il n'y a qu'un seul intellect premier, souverainement parfait et cause de tous les autres intellects. Ces autres intellects lui sont nécessairement inférieurs, quel que soit le rang qu'ils occupent dans l'être.

Ainsi perçu, il y a bien évidemment une difficulté à affirmer avec Averroès que le parfait intelligible divin puisse être appréhendé par notre intellect par un intellect agent dont la perfection n'est pas absolument parlant celle de cet intellect premier

¹⁵⁷⁹ Thomas d'Aquin, *Contr. gen.*, III, XXV, traduction par Réginald Bernier *et al.*, p. 443.

¹⁵⁸⁰ Gilson (Étienne), *L'esprit de la philosophie médiévale*, *op. cit.*, p. 150.

¹⁵⁸¹ *Ibid.*, p. 150.

¹⁵⁸² Gilson (Étienne), *L'esprit de la philosophie médiévale*, *op. cit.*, p. 150.

divin, unique par son rang et sa perfection. Et comme « le propre de tout agent est d'agir selon sa forme propre »¹⁵⁸³, ainsi que le dit Thomas d'Aquin, il est bien difficile, pensons-nous également à sa suite, qu'une autre espèce intelligible puisse être le principe formel de la vision de ce Dieu dont il ne possède pas la perfection en acte. Aucune intelligence n'égale le premier intellect en dignité. Il a en effet été établi démonstrativement que Dieu était l'être le plus noble. Partant, aucune intelligence ne peut être le principe de son intelligibilité ou de sa vision en acte, sauf dans le cas où l'intellect premier lui-même lui communiquerait sa souveraine perfection. Car tous les autres intellects sont inférieurs à « l'être en plénitude auquel tous les autres êtres participent »¹⁵⁸⁴. Ainsi, la vision de Dieu ne peut être actée par un agent qui ne soit de son rang, à moins que l'intellect premier ne supplée aux imperfections et aux insuffisances essentielles de l'intellect agent. Comme tel, il faut conclure que Dieu est visible, mais par sa propre essence et non par une autre espèce intelligible, quel qu'elle soit. Toutefois, il faut reconnaître que cette doctrine thomassienne ne va pas sans difficulté, puisque Dieu qui est radicalement sans matière et qui, en théorie, ne peut être vu que par ce qui est tel, est vu par un intellect humain qui continue d'être rattaché à la matière du fait de la résurrection, même si Thomas dit qu'on a plutôt affaire à un transfiguré qu'il qualifie de « corps glorifié ». La question, ainsi que se la pose Jean-Baptiste Brenet est celle de savoir si « ce qu'on refus philosophiquement au rapport au rapport intellect séparé/corps cogitant peut-il être théologiquement accordé au rapport essence divine/intellect béatifié ? »¹⁵⁸⁵. Mais ce à quoi Thomas répond, comme le souligne Jean-Baptiste Brenet, en soulignant que l'intellect de l'homme voit Dieu, il ne l'intelligible pas parce qu'il ne peut le contenir.

¹⁵⁸³ Thomas d'Aquin, *Contr. gen.*, III, LII, traduction par Réginald Bernier *et al.*, p. 504.

¹⁵⁸⁴ Gardeil (Henri-Dominique), *Initiation à la philosophie de saint Thomas d'Aquin, tome 4. Métaphysique*, Paris, 1966, p. 135.

¹⁵⁸⁵ Brenet (Jean-Baptiste), « S'unir à l'intellect, voir Dieu. Averroès et la doctrine de la jonction au coeur du thomisme », *op. cit.*, p. 30.

En conclusion, la doctrine de la vision de Dieu de Thomas d'Aquin est tributaire de celle d'Averroès. Comme le philosophe arabe, Thomas d'Aquin pose que la vision de Dieu est un acte de connaissance, parce que le pouvoir des sens ne s'étend pas au-delà des substances corporelles. Cette vision de Dieu, qui est connaissance de son essence, Thomas la considère également, à la suite d'Averroès, comme une augmentation de savoir, tant sur le plan qualitatif que quantitatif. Sur le plan quantitatif déjà parce que, déjà en ce monde, ceux qui ont une connaissance plus étendue et plus parfaite des choses sensibles, qui sont des effets de Dieu, ont par la raison une connaissance plus parfaite de Dieu, en proportion du nombre d'objets connus, pour autant qu'ils soient dans la vérité. Toutefois, cette connaissance naturelle de Dieu par la raison n'est pas celle de son essence elle-même, mais de ses effets. La parfaite connaissance de Dieu ne peut-être que dans l'au-delà, du fait que cette connaissance de Dieu procède de la vision de Dieu lui-même et non des images formées à partir des objets sensibles causés par lui. La vision de Dieu est en outre accroissement qualitatif du savoir, parce que les bienheureux qui voient Dieu, le voient grâce à la lumière de gloire par laquelle, dans l'au-delà, leur intellect juge toutes choses, les connaissant parfaitement en Dieu comme les effets dans leur cause. Chez les deux auteurs, seuls certains hommes voient Dieu, même si d'après Thomas, contrairement à Averroès tous en sont capables. Ils voient Dieu parce que la lumière de gloire reçue rend leurs intellects déiformes, de la même manière que chez Averroès, l'intellect possible voit Dieu par assimilation de la forme de l'intellect agent séparé qui est de la nature de Dieu, être radicalement sans matière. Toutefois, contrairement à l'intellect agent, la lumière de gloire procède de Dieu. D'où il suit que, pour Thomas, contrairement à son prédécesseur arabe, Dieu est à la fois à la cause formelle et finale de la vision béatifique. Il ne peut être connu par une forme autre que la sienne. Toutes sont d'une nature inférieure à l'essence divine, quoiqu'elles soient semblables à lui radicalement sans matière. En outre, la connaissance consistant dans ce que le connu soit dans le connaissant, la perception de Dieu, que l'intellect fini de l'homme ne peut contenir parce que son essence est infinie, est connaissance parfaite parce que le sujet est face à l'objet, mais elle n'est pas compréhension, parce que son intelligence bornée ne peut embrasser Dieu qui est sans limite. Ainsi, pour Thomas, contrairement aux Élus d'Averroès, les bienheureux atteignent Dieu par la vision béatifique, sans pour autant

connaître son essence telle qu'elle est susceptible de l'être, c'est-à-dire infiniment. Il le connait comme inconnaissable. En effet, l'accroissement de lumière par laquelle notre intelligence est proportionnée à l'objet de la vision béatifique pour l'atteindre ne modifie pas le mode de connaissance et de compréhension de l'homme qui demeure fini, conformément à sa nature propre. Quoiqu'il en soit, au-delà des critiques adressées à Averroès, la doctrine de la vision de Dieu de Thomas d'Aquin est pour une large part tributaire de celle d'Averroès.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Dieu es-il visible ? Le verrons-nous dans l'au-delà ? Telle est la question qui était au centre de notre réflexion. Les efforts des théologiens pour concilier à l'époque d'Averroès les affirmations contradictoires du *Coran* à ce sujet s'étaient soldés par un échec. Pour l'auteur du *Kašf*, ils n'avaient ni les compétences ni les outils appropriés pour aboutir par la spéculation rationnelle à la vérité en ce domaine, leurs raisonnements non démonstratifs ne pouvant conduire en matière théorique qu'à des conclusions incertaines. Tout le contraire des philosophes, fait constater Averroès. Ces derniers atteignent démonstrativement la certitude en toute chose. Parmi ces sages, le choix du philosophe arabe s'est porté sur Aristote, dont il estime que la philosophie se réfère plus qu'aucune autre aux règles de la démonstration, laquelle est seule garante de certitude en matière spéculative. Il estime en outre, qu'en raison de la parfaite connaissance que le philosophe grec a acquis démonstrativement dans le domaine des sciences théoriques, dont relève la spéculation théologique, il est possible d'appréhender avec lui, comme il convient, les dogmes sur lesquels les plus doctes parmi les croyants avaient divergé. En effet, la théologie dogmatique traditionnelle, qui procède ordinairement de manière non démonstrative, s'est révélée incapable, du fait de ses affirmations contradictoires, de conduire les croyants à une connaissance vraie de Dieu, exempte de toute erreur. Aussi, l'examen du problème de la vision de Dieu, rapportée au domaine de la philosophie, qui est la science des causes par laquelle s'acquiert l'intelligence de toutes choses, a-t-elle consisté pour Averroès à déterminer avec Aristote la raison pour laquelle la vision de Dieu, qui est un être un, est affirmé équivoquement de l'homme. Le mot homme, souligne Averroès, étant une expression

plurielle désignant, à l'opposé du concept de Dieu, une diversité d'individus, ceux-ci étant, comme pour toutes les espèces, un par le genre, mais différent par leur naturel propre en lequel réside leur individualité. Ainsi, tous les efforts d'Averroès ont porté dans le cadre de la résolution de cette controverse à la détermination de ce qui était, selon Aristote, la cause, dans la nature de l'homme, de l'actualisation de l'une des deux possibilités, à savoir la vision ou la non vision de Dieu, la nature étant ce qui rend une chose possible ou non à l'égard d'une autre chose.

Tous les musulmans étant d'accord pour reconnaître que *Le Coran* ne contient nulle contradiction, Averroès en a déduit dans un premier temps que le sens littéral des Sourates LXXV, 22-23 et VI, 103 n'était pas celui qu'il fallait considérer, si l'on voulait sauvegarder l'unité du texte. La contradiction existant entre ces deux énoncés pris dans leur sens littéral exigeait alors nécessairement le recours à l'interprétation. Ce qui a consisté pour Averroès à conformer le sens littéral de ces énoncés contradictoires aux conclusions démonstratives toujours certaines des sages, là où les versets coraniques, pris dans leur sens littéral, se trouvaient en désaccord avec le discours des philosophes dépouillé de toute image. Les conclusions tirées de cette exégèse concordiste par Averroès sont les suivantes :

Premièrement : Dieu n'est pas un corps, de même qu'il n'y a point de vision possible de Dieu par le regard, ainsi que l'affirme *Le Coran* à la sourate VI, 103. Les attributs corporels rapportés à Dieu, dont la puissance et l'activité sont infinies, visent à convaincre le vulgaire de la réalité de son existence. Il s'agit d'images suggestives et non d'attributs réels comme l'ont cru à tort les Hanbalites. Averroès a établi à ce propos, avec Aristote, que l'existence de Dieu ne pouvait pas être du genre des substances corporelles. Car, rien de ce qui est fini ne pouvait posséder une puissance infinie. Comme tel, Dieu ne pouvait être qu'incorporel. Ce qui est attesté par *Le Coran* qui a donné comme indice aux doctes l'attribut divin de la lumière. Aristote a écarté la matière de l'existence de l'Être Premier, parce qu'elle est dans le monde physique cause de la corruption des êtres. *Le Coran* lui-même a dénié à Dieu les imperfections telles que la mort, reconnaissant l'éternité comme son attribut propre le plus spécifique.

Deuxièmement : L'existence de Dieu, qui est radicalement sans matière, est du genre des substances séparées qui sont pures intelligibles et intellections. Aristote a

en effet établi que c'est la séparation des êtres d'avec la matière qui était cause de leur intelligibilité par l'intellect. Et partant, que ce qui était radicalement sans matière, à savoir le Premier, était également le plus parfait des intelligibles, comme le soleil est dans le monde physique le plus visible des objets sensibles. Les choses sans matière ne pouvant être appréhendées par une faculté dans la matière, ainsi que l'a également montré Aristote, Averroès soutient avec les Mu'tazilites, contre les Aš'arītes, la thèse de l'impossibilité, selon la raison, d'une vision oculaire de Dieu. Le fait que *Le Coran* parle de cette perception de Dieu comme d'une appréhension visuelle, laquelle est analogue avec l'intellection, qui est le mode de réception propre aux intelligibles, est une métaphore, qui vise également, comme dans le cas de l'existence de Dieu, à convaincre le vulgaire de la réalité de cette possibilité pour l'homme à l'égard de Dieu. Ainsi, contrairement à l'opinion erronée des Aš'arītes qui soutiennent la thèse de la possibilité d'appréhender par le regard ce qui est incorporel, la vision de Dieu doit plutôt s'entendre, avec Aristote, de son intellection. C'est par la faculté intellectuelle, et elle seule, que nous pouvons en effet le percevoir, parce qu'elle est, parmi les facultés de l'âme, celle dont la nature est du genre des substances séparées. Partant, la vision de Dieu, qui est un acte intellectuel, est connaissance et non sensation. Toutefois, l'intellect humain, qui est apte par nature à appréhender en acte les substances incorporelles, a besoin, pour connaître Dieu, qui est radicalement sans matière, d'assimiler la forme de Dieu, qui est du genre des êtres séparés de la matière. Une forme que nous acquérons, selon Averroès, en nous affranchissant des passions corporelles, qui sont, d'après Aristote, un obstacle à la connaissance naturelle des êtres séparés dans leur existence purement intelligible. D'où la conclusion d'Averroès selon laquelle la parfaite connaissance de Dieu ne peut s'acquérir qu'à la vieillesse, parce que, à cette période de la vie, on est moins sujet aux passions qu'on ne l'est pendant les années de jeunesse.

Troisièmement : La séparation de l'intellect humain avec la matière étant exigée pour la parfaite connaissance de Dieu qui est sans matière, sa vision n'est pas possible aux hommes du commun dont les intelligences sont naturellement dominées par le sens et l'imagination. Elle n'est non plus possible aux théologiens dont les principes de raisonnement ne sont pas purement rationnels, parce qu'ils usent de principes matériels tirés de l'expérience sensible, lesquels ne sont pas de la nature des

êtres séparés. Ils sont, partant, inappropriés pour connaître Dieu dont l'essence est pure de toute matière. C'est à ces deux catégories d'hommes que s'appliquent, selon Averroès, la négation de la vision de Dieu dont parle *Le Coran*. Il s'agit en réalité d'une proposition négative particulière et non universelle. Ainsi, contrairement à l'opinion des Mu'tazilites, la Sourate VI, 103 n'est pas affirmée de tous les hommes, mais de quelques-uns seulement, à savoir les théologiens et ceux qui appartiennent à la foule. L'incapacité des seconds, c'est-à-dire les hommes du commun, à connaître Dieu est liée à un défaut de nature. Le rapport de leur intellect à Dieu, le suprême intelligible, étant analogue à la situation de la chauve-souris à l'égard de lumière, le visible par soi. Les autres, à savoir les théologiens, n'appréhendent pas parfaitement l'essence de Dieu parce que leur mode de raisonnement est en défaut par rapport à l'objet visé.

Quatrièmement : La vision de Dieu qui est un acte intellectuel est à comprendre comme un accroissement de savoir. En effet, dit Averroès, le Premier, qui est, d'après Aristote, l'être le plus éloigné, en raison de sa suprême existence reconnue par *Le Coran*, est connu le dernier, après tous les autres êtres. On parvient à la parfaite connaissance de son essence en acquérant la connaissance de tous les autres êtres qui lui sont inférieurs par le rang et la nature, étant entendu que Dieu occupe le sommet de la pyramide des êtres. Ainsi, la connaissance de Dieu croît en excellence en même temps qu'augmente le nombre d'objet connu en acte par notre intelligence, au fur à mesure qu'elle se rapproche de l'Être Premier par la connaissance des êtres inférieurs qui sont ordonnés par rapport à lui selon une certaine hiérarchie. Plus le nombre d'existants connus est donc important, plus parfaite est la connaissance de l'essence de Dieu, est plus parfaite chez un l'individu qui y est parvenu, par rapport à celui dont la connaissance des étants est moins étendue. Dieu est en quelque sorte tous ces êtres dont la connaissance parfaite est requise pour voir parfaitement son essence. Il renferme en effet toutes leurs formes, de la même manière que tous les effets sont contenus dans la cause. Aussi, selon Averroès, ceux qui voient Dieu sont-ils ceux qui ont acquis la perfection dans les différentes sciences, lesquels ont pour objets ces différents êtres. Ainsi, pense Ibn Rušd, la vision de Dieu est le privilège exclusif de ceux qui ont atteint la perfection dans les sciences théorétiques. Elle est le terme de l'ascension de l'âme parvenue à l'objet qui est au plus haut point objet de science à

son égard. Il s'agit donc de l'intellect humain parvenu à sa pleine actualisation par la connaissance en acte de tous les intelligibles qu'il était en puissance de recevoir en acte.

Cinquièmement : Il n'y a ni résurrection des corps ni au-delà ni immortalité individuelle des âmes. En effet, selon Aristote, d'après la compréhension d'Averroès, à la mort, l'âme et le corps, dont il est la forme en tant que corps vivant, disparaissent. Et puisque de ce fait, il n'y a pas pour le composé humain une vie autre que l'existence présente, la vision parfaite de Dieu dont parle *Le Coran*, semblablement à celle du soleil, est pour ce monde. Averroès l'interprète comme la perfection naturelle de l'intellect théorétique parvenu au terme de sa génération. Rendu à ce degré de perfection qui est celui de l'intellect agent séparé, lequel est en acte tous les intelligibles à l'égard desquels l'intellect humain est en puissance, cet intellect est totalement résorbé par l'intellect agent avec lequel il ne fait qu'un sous le rapport de cette connaissance parfaite en acte de toute chose. Une fois totalement assimilée la forme de l'intellect agent par l'intellect possible, il ne subsiste plus que l'intellect agent seul devant lequel s'efface l'intellect possible, une fois que la forme cet intellect agent, qui est sa perfection dernière, est devenue pour lui forme acte.

Thomas d'Aquin qui s'est inspiré d'Averroès pour résoudre également, à partir d'Aristote, le même problème pour lequel les théologiens avaient des avis partagés en milieu chrétien, a formulé quelques objections contre la doctrine de la vision de Dieu d'Averroès qu'il ne juge pas toujours fidèle aux idées d'Aristote. Aussi, quoiqu'inspirée du philosophe arabe, la solution qu'il propose diffère sur certains points de celle de son prédécesseur, selon ce qui lui est apparu comme opinion conforme à la vérité d'après sa propre compréhension d'Aristote. De ce fait, Thomas d'Aquin ne reproduit pas comme telle la doctrine de la vision de Dieu d'Averroès, il se positionne plutôt par rapport à elle, à partir d'une lecture personnelle d'Aristote qu'il oppose à celle de son prédécesseur arabe. Ainsi, avec Averroès et contre lui, Thomas soutient que :

Premièrement : La vision de Dieu est connaissance, parce qu'il est incorporel. Cette vision est naturelle en ce monde et surnaturelle dans l'au-delà. En ce monde, comme l'a soutenu Averroès, elle est plus parfaite chez certains hommes que chez d'autres, selon leur degré de connaissance des êtres, en tant qu'il est leur principe

selon la forme et la fin. Ainsi, Dieu, dont la vision est connaissance, parce qu'il est une substance incorporelle, est mieux connu par ceux dont la connaissance des étants dans leur totalité est plus étendue et plus parfaite, leur connaissance permettant de comprendre par analogie, selon la connaissance que nous en avons, leur cause agente. Ainsi, comme chez Averroès, la connaissance naturelle de Dieu en ce monde augmente, d'après Thomas d'Aquin, en même temps que celle des étants. Toutefois, contrairement à ce que prétendait Averroès, cette connaissance de Dieu ne peut pas être parfaite en ce monde, parce que, dit Thomas, en cette vie, Dieu n'est pas connu en lui-même, mais par ses effets qui sont moins parfaits que leur cause. La connaissance parfaite de Dieu, comme de toute chose, ainsi que l'enseigne Aristote, est celle qui s'accompagne de la vision de l'objet, comme c'est le cas du soleil dans le monde sensible. Cette vision de Dieu nous fait défaut en cette vie. Ainsi, contrairement au philosophe arabe, Thomas d'Aquin soutient la thèse de l'existence d'un au-delà post-mortem. L'intellect qui n'avait de Dieu en ce monde qu'une connaissance par la foi, le connaît parfaitement après cette vie, en tant qu'il nous est présent en acte dans l'au-delà. Cette connaissance de Dieu était chez Averroès le fait de l'intellect agent séparé par lequel advient à l'intellect possible le mode de réception propre aux substances séparées. À cet intellect agent, dont l'existence est certes séparée de la matière comme celle de Dieu, mais inférieure à celle-ci par la nature, Thomas substitue la lumière de gloire, privilège des bienheureux dans l'au-delà. En effet, d'après le Docteur angélique, s'il est vrai que l'intellect agent est d'une nature séparée, comme c'est le cas de Dieu, il demeure qu'elle n'est pas l'essence de Dieu, qui ne peut être appréhendée que par sa propre forme qu'aucun autre être ne possède hors de lui. Ce qui est conforme à l'opinion vraie d'Aristote qui affirme qu'on ne peut saisir une chose par le moyen d'une autre forme qui lui est inférieure par la nature et par le rang. Contrairement à l'intellect agent d'Averroès, la lumière de gloire de Thomas est de l'essence de Dieu. Elle procède de lui. Elle ne lui est pas extérieure comme c'est le cas de l'intellect agent. Ainsi, pour Thomas, contre Averroès, Dieu est connu par lui-même et non par une espèce intelligible autre. Il demeure cependant que chez Thomas, comme chez Averroès, la lumière de gloire, autant que l'intellect agent, vise à rendre l'intelligence humaine déiforme, en lui conférant le mode de réception qui est celui de l'essence divine.

Deuxièmement : Thomas nie la possibilité d'une connaissance absolument parfaite de Dieu, tant en ce monde que dans l'au-delà. En effet, même dans l'au-delà où Dieu nous est présent en acte, l'intelligence humaine qui le voit ne l'appréhende pas dans son essence infinie. Car, comme l'enseigne Aristote, le connu est dans le connaissant selon la forme de celui-ci. Ainsi, Dieu n'est pas connu de l'homme tel qu'il se connaît lui-même, c'est-à-dire infiniment. Il est connu de l'homme dans les limites de son intelligence créée, et, non, contrairement à l'opinion d'Averroès, tel qu'il est susceptible d'être connu, comme le soutient. Il ne saurait en être autrement de la connaissance de Dieu, puisque son essence dépasse infiniment l'intelligence limitée de l'homme. Ainsi, il n'y a pas absolument parlant de parfaite connaissance possible de Dieu par l'intellect de l'homme, lequel est déterminé par la forme de son existence, qui est enfermée dans des limites naturelles. Toutefois, pour Thomas, contrairement Averroès, Dieu est connaissable par toutes les intelligences, en tant qu'il est l'intelligible le plus parfait. Il demeure cependant que chez les deux auteurs, cette vision de Dieu n'est pas chez les hommes le fait de leur nature commune à l'égard de laquelle cette vision est possible, mais l'aboutissement de l'effort personnel de chacun d'eux pour tendre vers cette union. Cette union est atteinte par les bienheureux de Thomas par une vie vertueuse, opposée aux tendances de la chair. Les sages d'Averroès y parviennent semblablement en s'affranchissant des passions corporelles qui empêchent notre âme intellectuelles de saisir les choses séparées dans leur pure existence.

Au-delà de la réception critique de l'œuvre d'Averroès chez les latins et l'infortune qu'a connue sa pensée en terre arabe, Averroès a le mérite d'avoir montré que la forme n'est pas seulement ce qui rend possible l'existence d'une chose. Elle est également ce qui empêche qu'une chose ne se produise, du moment où le sujet, que sa forme détermine à tous égards, ne peut recevoir dans l'ordre intelligible les formes qui sont étrangères à la sienne. Ainsi, que la vision de Dieu, qui est intelligible en soi, puisse être nié à l'homme ne signifie pas que Dieu soit hors d'atteinte, mais tout simplement qu'il faut pour le voir que notre intelligence acquiert le mode de réception qui est celui des formes séparées.

VOCABULAIRE DU KAŠF SUR LA VISION DE DIEU - Lexique arabe-grec-latin-français¹⁵⁸⁶

Arabe	Grec	Latin	Français
‘aql (عقل) pl. ‘uqūl (عقول)	noûs [νοῦς]	intellectus, intelligentia	intellect, raison.
‘ayn [عين] duel. ‘aynayn [عينين]	ophthalmós [ὄφθαλμός]	oculus	œil
adraka [أدرك]	aisthánesthai [αἰσθάνεσθαι]	comprehendere	percevoir, appréhender.
baṣar [بصر], pl. abṣar [أبصار]	ópsis [ὄψις]	visus	vue, regard, yeux (forme pluriel).
baṣara [بصر]	oran [ὄραῖν]	videre	voir
ḍaw’ (ضوء)	phôs [φῶς]	lux, lumen	clarté du jour, lumière autre que Dieu.

¹⁵⁸⁶ Sources : Averroès, *Kašf*, édition arabe établi par Muḥammad ‘Ābid al-Ġābrī, Beyrouth, Markaz Dirāsāt al-Waḥdat al-‘Arabiyya, 1998; Averrois Cordubensis, *Compendia librorum Aristotelis qui Parva naturalia vocantur*, recensuit Aemilia Ledyard Shieds, adjuvante Henrico Blumberg, Cambridge, The Mediaeval Academy of America, 1949, 151-271; Averroès, *Middle Commentary on Aristotle’s De anima*, A Critical Edition of the Arabic Text with English Translation, Notes and Introduction by Alfred Ivry, Provo (Utah), Brigham Young University Press, 2002, 215-261; Garceau (Benoît), *Judicium. Vocabulaire, sources, doctrine de saint Thomas d’Aquin*, Paris, Vrin – Montréal, coll. « Etudes médiévales », n° XX, 1968.

fahima [فهم]	noéô [νοέω]	comprehendere, intelligere	saisir, comprendre, intelliger, se mettre dans l'esprit par les sens, voir.
fahm [فهم] pl. afhām [أفهام]	katalepsis [καταληψις]	comprehensio, apprehensio.	saisie (intellectuelle), compréhension, appréhension, intelligence, entendement.
fiṭra [فطرة] fiṭar [فطر]	hexis [ἕξις]	Dispositio, lumen naturale	disposition naturelle (permanente), lumière naturelle.
ġā'ib (غائب)	anaisthêton [ἀναίσθητον]	invisibilis	invisible (monde-), suprasensible
ġayr maḥsūs [غير محسوس]	anepaisthêtos [ανεπαίσθητος]	imperceptibilis	imperceptible non sensible
ġiha [جهة], pl. ġihāt [جهات]	kateúthunsê [κατεύθυνση]	-	direction
ġism (جسم) pl. aġsām [أجسام]	sôma (σῶμα)	corpus	corps, objet

ğismī [جسمي]	sōmatikós [σωματικός]	corporalis	corporel
ğismiyya [جسمية]	sōmatikós [σωματικός]	corporeitas	corporéité
ğumhūr [جمهور]	plêthos [πληθος]	vulgus, communis	le vulgaire, la masse, la foule, les hommes du commun.
ḥafāfiš [خفافيش]	nycteris [νυχτερίς]	talpas	chauve-souris
ḥisī [حسي], pl. ḥisiyya [حسية]	aisthêtikós [αισθητικός]	sensibilis	sensible (le fait d'être-), sensoriel.
ḥaqq [حق]	alêtheia [αλήθεια]	veritas	vérité
ḥassa [حسن]	aisthánesthai [αισθάνεσθαι]	sentire	sentir
ḥāssa [حاسة] pl. ḥawās [حواس]	aísthêsis [αἴσθησις]	sensus, virtus sensibilis	sens
ḥāṣṣa [خاصة]	philosóphos [φιλόσοφος]	philosophum, beati.	l'élite intellectuelle, les hommes de sciences les gens de la démonstration les philosophes (sages) les élus

			ceux dont les intellects perçoivent Dieu.
ḥayāl [خيال]	phántasma [φάντασμα]	imago	image
ḥuḍūr [حضور]	parousia [παρουσία]	presentia	présence
idrāk [إدراك] pl. idrākāt [إدراكات]	katálēpsis [κατάληψις]	apprehensio, comprehensio, perceptio.	perception, saisie.
‘ilm [علم] pl. ‘ulūm [علوم]	epistēmê [ἐπιστήμη]	scientia speculativa	science spéculative, savoir démonstratif , connaissance théorique (sans finalité pratique).
lawn [لون], pl. alwān [ألوان]	chrōma [χρῶμα]	color	couleur
layl [ليل]	nýchta [νύχτα]	nox	nuit
laysa bi-ḡism [ليس بجسم]	asōmatos [ἀσώματος]	spiritualis	incorporel
kalām (‘ilm al-) [علم ال- / كلام]	theología[θεολογία]	theologia, sacra doctrina.	théologie
mā lā lawn [ما لا لون]	achroun [αχρουν]	sine colore,	incolore

		abscolor	
ma'qūl (معقول) ma'qūlāt (معقولات)	noêton [νοητον]	intellectum, intelligibile	ce qui est intelligé, l'objet pensé, la chose conçue,
	noêtos [νοητος]	intelligibilis	intelligible (-objet)
maḥsūs (محسوس) pl. maḥsūsāt [محسوسات]	aisthêtós [αισθητός]	sensibilis (res-)	sensible (objet-)
	aisthêtón [αισθητόν]	sensibile	senti (objet-)
makān (مكان), pl. amākin [أماكن]	topos [τόπος]	locus	lieu, espace
mar'ī (مرئي) pl. mar'iyyāt [مرئيات]	oratós [όρατός]	visibilis	visible (objet-)
ma'rifa [معرفة]	gnôsis [γνώσις]	cognitio	connaissance (de Dieu), savoir
mawġūd [موجود], pl. mawugūdat [موجودات]	ón [ὄν]	ens	l'être, l'étant, l'existant, le sujet.

mir'āt [مرآة]	kátoptron [κάτοπτρον]	speculum	miroir
mitāl [مثال] pl. muṭul [مثل]	symbolon [σύμβολον]	exemplum	exemple, illustration, symbole, image, parabole.
mubaṣṣar [مبصر]	oratón [όρατόν]	res visa	vu (l'objet-), ce qui est perçu par l'œil.
mudrak [مدرك] pl. mudrakāt [مدركات]	aisthêtón [αισθητόν]	comprehensibile	le perçu, l'appréhendé, l'objet saisi, le senti en général.
mulawwan [ملون]	chrômatistos [χρωματιστός]		coloré (objet-)
muqābil [مقابل]	apénanti [απέναντι]	oppositus	en vis-à-vis l'un de l'autre, face-à, opposé à, contraire.
mutakallim [متكلم] mutakallimūn [متكلمون]	dialéktikoí [διαλεκτικοί]		théologien
mutawassit [متوسط]	metaxú [μεταξύ]	medium, medius	intermédiaire (milieu-), interposé

nafs [نفس] pl. anfus [أنفس]	psychê [ψυχή]	anima	âme
nahār [نهار]	hêméra [ἡμέρα]	dies	jour
naẓar [نظر]	theôría [θεωρία]	speculatio	spéculation, réflexion, examen rationnel, étude, vue de l'esprit, contemplation, regard, vision.
naẓara [نظرة]	theorein [θεωρεῖν] noein [νοεῖν] phronein [φρονεῖν]	intelligere	regarder, observer, raisonner, spéculer, contempler.
naẓarī [نظري]	theôrêtikós [θεωρητικός]	speculativus	théorique, spéculatif, ce qui n'est ni pratique ni poétique.

nūr [نور] pl. anwār [أنوار]	phôs [φῶς]	lux, lucis	lumière (principielle, parlant de Dieu)
quwwa [قوة]	dýnamis [δύναμις]	potentia, virtus	puissance, faculté, aptitude
raʿā [رأى]	oran [ὄραν]	videre	voir
rāʾī [رائي]	aisthêtês [αἰσθητής]	contemplator	le voyant, l'observateur, le sujet percevant.
ruʿya [رؤية]	tò oran [τὸ ὄραν]	visio	vision
šaffāf [شَفَاف]	diaphanês [διαφανής]	diaphanus	diaphane, transparent, translucide.
šāhid [شاهد] pl. šuhūd [شهود]	physis [φύσις]	natura	visible (monde-)
šams [شمس]	hêlios [ἥλιος]	sol	soleil
šāniʿ [صانع]	dêmiourgós [δημιουργός]	artifex	artisan, ouvrier, fabricant.
šināʿa [صناعة]	technê [τέχνη]	ars, artis	art

maṣnū' [مصنوع]		artificiatum	objet fabriqué, œuvre d'art artefact, ce qui n'est pas naturel.
sath [سطح] pl. suṭūh [سطوح]	epipháneia [ἐπιφάνεια]	superficies	surface
šay' [شيء] pl. ašyā' [أشياء]	ti [τὶ]	res, rei	chose, individu concret, être déterminé (qui est ceci ou cela), réalité extra-mentale.
taḥayyala [تخيل]	phantázomai [φαντάζομαι]	imaginare	imaginer
taḥayyul [تخيّل]	phantasía [φαντασία]	virtus ymaginativa	imagination
taṣawwur [تصوّر]	phantasía [φαντασία]	repraesentatio	représentation, conception.
taṣdīq [تصديق]	sunkatáthesis [συνκατάθεσις]	assensus	assentiment intellectuel
ẓulma [ظلمة]	skotos [σκότος]	obscurum	obscurité

BIBLIOGRAPHIE

I. Ouvrages d'Averroès (Ibn Rušd)

Compendia librorum Aristotelis qui Parva naturalia vocantur. – Textum arabicum recensuit et adnotationibus illustravit Henricus Blumberg *et al.* : *Averrois cordubensis compendia librorum aristotelis qui Parva naturalia vocantur*, Cambridge, The Mediaeval academy of America, Publication n° 80, 1972.

———. Translated from the original arabic and the hebrew and latin versions, with notes and introduction by Harry Blumberg : Averroes, *Epitome of Parva Naturalia*, Cambridge, The Mediaeval Academy of America, 1961.

———. Recensuit Aemilia Ledyard Shields, Adjuvante Henrico Blumberg : Averrois cordubensis, *Compendia librorum Aristotelis qui Parva naturalia vocantur*, The Mediaeval Academy of America, Cambridge, 1949.

De animae beatitudine. - Traductions et études par Marc Geoffroy et Carlos Steel : Averroès, *La béatitude de l'âme*, éditions, Paris, Vrin, coll. « Sic et Non », 2001.

Epitome in Aristotelis Metaphysicorum libros. - Edited by Rüdiger Arnzen : Averroes, *On Aristotle's "Metaphysics"*, An Annotated Translation of the So-called "Epitome", Berlin-New York, De Gruyter, coll. coll. « Scientia Graeco-Arabica », volume 5, 2010.

Epitome in physicorum libros. - Edidit Josep Puig : Averroes, *Epitome in physicorum libros*, Madrid, Instituto hispano-arabe de cultura, coll. « Corpus commentariorum Averrois in Aristotelem », Series Arabica, n° XX, 1983.

———. Traducción y estudio Josep Puig : Averroes, *Epístome de física (Filosofía de la naturaleza)*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas – Instituto hispano-arabe de cultura, coll. « Corpus philosophorum medii aevi – Corpus commentariorum Averrois in Aristotelem », voluminis A X X, 1987.

Ġawāmi' siyāsat Aflatūn. - Edited with an introduction, translation and notes by Erwin Rosenthal : *Averroes' Commentary of Plato's Republic*, Cambridge, Cambridge University Press, coll. « Oriental Publications », n° 1, 1969.

Kitāb al-Kashf 'an manāhij al-adilla fī 'aqa'id al-milla wa ta'rīf mā waqa'a fihā bihasb al-ta'wīl min al-shubuh al-muzigha wa-l-bida' al-muzilla. – Étude analytique de l'interprétation rushdienne de l'Écriture Sainte, traduction française

- annotée et lexique arabe-français-anglais-espagnol des termes techniques par Abdelmajid El Gannouchi, ouvrage revu et présenté par Mokdad Arfa-Mensia : Ibn Rushd (Averroès), *La découverte des méthodes démonstratives démonstratives des dogmes religieux et l'exposé des ambiguïtés déviatrices et des innovations déroutantes résultant de l'interprétation de ces dogmes*, Carthage, Académie tunisienne des Sciences, des Lettres et des Arts *Beit al-Hikma*, coll. « Traduction », 2016.
- . Édition de Muḥammad 'Ābid al-Ġabrī, Beyrouth, Markaz Dirāsāt al-Waḥdat al-'Arabiyya, 1998.
- . Translated with foot notes, index and biography by Ibrahim Najjar, with an introduction by Majid Fakhry : *Faith and Reason in Islam. Averroes' Exposition of religious Arguments*, Oxford, Oneworld Publications, coll. « Great islamic writings », 2004².
- . Traduction de Marc Geoffroy, précédée de *Pour Averroès* par Alain de Libera : « Dévoilement des méthodes de démonstration des dogmes de la religion musulmane », in Averroès, *L'islam et la raison. Anthologie de textes juridiques, théologiques et polémiques*, Paris, Flammarion, coll. « GF », n° 1132, 2000, traduction partielle, 95-160.
- La philosophie et la Loi*, édition, traduction et commentaire de l'Abrégé du *Mustaṣfā* par Ziad Bou Akl, Belrin-New York, De Gruyter, coll. « Scientia Graeco-Arabica », Band 14, 2015.
- Tahāfut al-tahāfut*. – Présentation, traduction de l'arabe et notes par Taïeb Meriane : Averroès (Ibn Rušd), *Destruction de la destruction (Tahāfut al-tahāfut)*, Paris, Vrin, coll. « Études musulmanes », n° LIV, 2022.
- Kitāb faṣl al-maqāl fī mā baīn al-šarī'a al-hikma min al-ittiṣāl*. - Translation, with introduction and notes, by Charles Butterworth : Averroës, *The Book of the Decisive Treatise determining the connection between the Law and Wisdom*, and Epistle Dedicatory, Provo (Utah), Bigham Young University Press, 2001.
- . Introduction d'Alain de Libera, texte arabe, traduction inédite, notes et dossier par Marc Geoffroy : Averroès, *Discours décisif*, Paris, Flammarion, coll. « GF », n° 871, 1996.

- . Traduction de Marc Geoffroy, précédée de *Pour Averroès* par Alain de Libera : « L'Incohérence de "L'Incohérence" », in Averroès, *L'islam et la raison. Anthologie de textes juridiques, théologiques et polémiques* Flammarion, coll. « GF », n° 1132, 2000, 161-204.
- . Texte arabe établi par Maurice Bouyges : Averroès, *Tahafot at-tahafot*, Beyrouth, Dar el-Machreq, 1992.
- . Translated from the arabic with notes by Simon van Bergh : *Averroë's Tahafut Al-Tahafut (The Incoherence of the incoherence)*, 2 volumes, 1986.
- Talhīs kitāb al-nafs.* –
- . A critical Edition of the Arabic Text with English Translation, Notes, and Introduction by Alfred Ivry : Averroës, *Middle Commentary on Aristotle's De anima*, Brigham Young University Press, Provo (Utah), 2002.
- Talhīs kitāb al-'ibāra.* - Recensum textis arabicis initiavit Mahmoud Kassem, complevit, revidit et adnotationibus illustravit Charles Butteworth, adjuvante ahmad Haridi : Averrois cordubensis, *In librum Aristotelis Aristotelis De interpretatione*, Cairo, The General Egyptian Book Organization, 1981.
- . Introduction, traduction et notes de Ali Benmakhlouf et Stéphane Diebler : Averroès, *Commentaire moyen sur le De interpretatione*, Paris, Vrin, coll. « Sic et Non », 2000.
- Tafsīr mā ba'd at-ṭabī'a.* – Présentation et traduction de Laurence Bauloye : Averroès, *Grand Commentaire (Tafsīr) de la Métaphysique. Livre Bêta (Bā')*, Paris, Vrin, coll. « Sic et Non », 2002.
- . Texte arabe inédit établi par Maurice Bouyges : Averroès, *Tafsīr mā ba'd at-ṭabī'at*, 4 volumes, Beyrouth, Dar el-Machreq, coll. « Bibliotheca arabica scholasticorum », Série arabe, 1990-1991.
- . Traduit de l'arabe et annoté par Aubert Martin : Averroès, *Grand commentaire de la Métaphysique d'Aristote (Tafsīr mā ba'd at-ṭabī'at). Livre Lambda*, Paris, Les Belles Lettres, Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège, Fascicule CCXXXIV, 1984.
- . Traduction commentée, par Karim Kaddour : Averroès, *Grand commentaire d'Averroès aux Livres Grand Apha, Petit Alpha, Gamma et Epsilon de la*

Métaphysique d'Aristote, Thèse de Doctorat présentée, sous la direction de Rémi Brague, Université Paris 1 Panthéon Sorbonne, 2018.

Tafsīr kitāb al-naḥs. - Translated and with introduction and notes by Richard Taylor, with Thérèse-Anne Druart, subeditor : Averroes (Ibn Rushd), *Long Commentary on the De Anima of Aristotle*, New Haven and London, Yale University Press, 2009.

———. Traduction, introduction et notes par Alain de Libera : Averroès, *L'intelligence et la pensée. Grand commentaire du De anima. Livre III (429a10–435b25)*, Flammarion, coll. « GF », n° 974, 1998².

———. Edited by Stuart Crawford : Averroes, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros*, Cambridge, The Mediaeval academy of America, 1953.

Šarḥ al-samā' wa al-'ālam. - Ex recognitione Francis James Carmody, in lucem edidit Rüdiger Arnzen : Averrois Cordubensis, *Commetum magnum super libro De celo et mundo Aristotelis*, 2 tomus, Leuven, Peeters, coll. « Recherches de Théologie et Philosophie », Bibliotheca 4, 2003.

Talhīṣ kitāb al-ğadal. - Edited by Charles Butterworth and Ahmad Haridi : Averroes, *Middle Commentary on Aristotle's Topics*, , Cairo, The General Egyptian Book Organization, 1979.

Talhīṣ kitāb al-ḥatāba. - Édition critique du texte arabe et traduction française par Maroun Aouad : Averroès (Ibn Rušd), *Commentaire moyen à la Rhétorique d'Aristote*, 3 volumes, Paris, Vrin, coll. « Textes et traditions », n° 5, 2002.

Talhīṣ kitāb al-qiyās. - Critical Edition by Mahmoud Kassem, completed, Revised, and Annotated by Charles Butterworth and Ahmad Haridi : Averroes, *Middle Commentary on Aristotle's Prior Analytics*, , Cairo, The General Egyptian Book Organization, 1983.

Talhīṣ kitāb al-maqūlāt. - Critical Edition by Mahmoud Kassem, completed, Revised, and Annotated by Charles Butterworth and Ahmad Haridi : Averroes, *Middle Commentary on Aristotle's Categories*, Cairo, The General Egyptian Book Organization, 1980.

———. « Averroes' Middle Commentary on the *Categories* », in Averroes, *Middle Commentary on Porphyry's Isagore*, translated from the Hebrew and Latin Versions and on *Aristotle's Categoriae*, translated from the original Arabic and Hebrew and Latin Versions, with notes and introduction by Herbert Davidson, Cambridge, The

Mediaeval Academy of America – The University of California Press, Berkley and Los Angeles, 1969, 29-78.

Talḥīṣ kitāb al-naḥs. - A Critical Edition of the Arabic Text, with English Translation, Notes, and Introduction by Alfred Ivry : Averroës, *Middle Commentary on Aristotle's De Anima*, Provo (Utah), Brigham Young University Press, 2002.

The Epistle on the Possibility of Conjunction with the Active Intellect, with the Commentary of Moses Narboni, A Critical Edition and Annotated Translation by Kalman Bland, New York, The Jewish Theological Seminary of America, Moreshet Series, volume VII, 1982.

II. Sources

Al-Aš'arī, *The Theology of al-Ash'arī*, édition et traduction par Richard McCarthy, Beyrouth, Imprimerie catholique, 1953.

Alexandre d'Aphrodise

De anima liber mantissa. – Traduction et annotations par Richard Dufour : Alexandre d'Aphrodise, *De l'âme II (Mantissa)*, Laval, Presses de l'Université de Laval, 2013.

De intellectu. - Traduction Pierre Moraux : *Alexandre d'Aphrodise. Exégète de la noétique d'Aristote*, Liège-Paris, Faculté de Philosophie et de Lettres, 1942 [Appendice I : « Traduction du *De intellectu* attribué à Alexandre d'Aphrodise », 185-194.

In Aristotelis librum De anima commentarium. Texte grec, introduit, traduit et annoté par Martin Bergeron et Richard Dufour : *De l'âme*, Paris, Vrin, coll. « Textes et commentaires », 2008.

Al-Fārābī (Abū Nasr)

Al-milla. - Texte, traduction et commentaire par Amor Cherni : Abū Nasr al-Fārābī, *La religion*, Paris, Albouraq, coll. « Sagesse musulmanes », 2012.

Kitāb mabādi' Arā' ahl al-madīnah al-fāḍila. – Traduction de l'arabe par Sabri Tahānī : al-Fārābī, *Traité des opinions des habitants de la cité vertueuse*, Paris, Vrin, Coll. « Études musulmanes », n° XXXI, 1990.

- Kitāb taḥṣīl al-sa'āda*. - Traduction de l'arabe par Olivier Sedeyn et Nassim Lévy : al-Fārābī, *De l'obtention du bonheur*, Paris, Allia, 2010.
- Risāla fī-l-'aql*. - Introduction, traduction et commentaires de Philippe Vallat : *Épître sur l'intellect*, suivis de « Onto-noétique. L'intellect et les intellects chez Fārābī », Paris, Les Belles Lettres, coll. « Sagesses médiévales », 2012.
- Kitāb al-siyāsat al-madaniyya*. – Introduction, traduction et commentaires de Philippe Vallat : al-Fārābī, *Le livre du régime politique*, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Sagesses médiévales », 2012.
- Al-Ġazālī (Abū Ḥāmid)
- Al-iqtisād fī l-i'tiqād*. – *Le juste milieu dans la croyance*, introduction et traduction annotée par Hakim Melhem, 1983.
- Al-madmūn bi-hi 'alā ghayri ahli-hi*. - Traduction et annotation par Hassan Boutaleb : *Épître de ce qu'il faut garder à l'abri des gens inaptes*, Paris, Albouraq, 2017.
- Al-munqid min al-dalāl*. - Introduction, annotation et traduction de l'arabe par Hassan Boutaleb : Ġazālī, *La délivrance de l'erreur*, Paris, Albouraq, 2013.
- Kitāb al-'ilm*. - Présentation, traduction et annotation par Jean Gouraud : *Le livre de la science*, Paris, Albouraq, 2009.
- Kitāb qawā'id al-'aqā'id*. - Présentation, traduction et annotation par Jean Gouraud : *Les piliers de la Foi musulmane*, Paris, Albouraq, 2009.
- Miškāt al-anwār*. - Traduction de l'arabe et introduction par Roger Deladrière : *Le Tabernacle des Lumières*, Paris, Seuil, coll. « Sagesse-Points », n° Sa81, 1981.
- Tahāfut al-falāsifa*. – Traduction et notes de Hassan Boutaleb : Al-Ghazālī, *L'Incohérence des philosophes (Tahāfut al-Falāsifa)*, Paris, Albouraq, 2020.
- . Traduction annotée avec étude introductive du livre par Tahar Mahdi : Abū Hamid Al-Ghazālī, *L'incohérence des philosophes*, Saint-Denis, Édilivre, 2015.
- . A parallel English-Arabic text translated, introduced, and annotated by Michael Marmura : *The Incoherence of the Philosophers*, Brigham Young University Press, coll. « Islamic translation series », 1997.
- Al-Qur'ān*. - Essai de traduction de l'arabe annoté et suivi d'une étude exégétique par Jacques Berque : *Le Coran*, Paris, Sindbad, 1990.
- . Traduit de l'arabe par Régis Blachère, Paris, Maisonneuve et Larose, 1980.

- . Traduit de l'arabe par Albin de Kasimirski, chronologie et préface par Mohammed Arkoun : Paris, Flammarion, coll. « GF », n° 237, 1970.
- . Traduction française et notes par Denis Masson : 2 tomes, introduction, Paris, Gallimard, 1967.
- al-Šahrastānī, *Kitāb al-milal wa-l-niḥal*. - Traduction avec introduction et notes par Daniel Gimaret et Guy Monnot : Shahrastani, *Le livre des religions et des sectes*, 2 volumes, Louvain, Peeters – Paris, Unesco, 1986.
- Aristote (Aristū)
- Katēgoriai*. - Présentation et traduction par Michel Crubelier et Cathérine Dalimier : « Catégories », in Aristote, *Organon I-II*, Paris, Flammarion, Coll. « GF », n° 1082, 2007, 100-244.
- . Traduction nouvelle et notes de Jules Tricot : « Catégories », in Aristote, *Organon. I. Catégories - II. De l'interprétation*, Paris, Vrin, Coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », 1977, 1-76.
- Peri hermēnēias*. – Présentation et traduction par Michel Crubelier et Cathérine Dalimier : « Sur l'interprétation », in Aristote, *Catégories, Sur l'interprétation. Organon I-II*, Paris, Flammarion, Coll. « GF », n° 1082, 2007, 257-346.
- . Traduction nouvelle et notes de Jules Tricot : Aristote, « De l'interprétation », in Aristote, *Organon. I. Catégories - II. De l'interprétation*, Paris, Vrin, Coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », 1977, 77-144.
- Topika*. – Traduction par Jacques Brunschwig et Myriam Hecquet : « Topiques », in Aristote, *Organon V-VI*, Paris, Flammarion, Coll. « GF », n° 1545, 2015, 65-278.
- Sophistikoi élégchoi*. – Traduction par Jacques Brunschwig et Myriam Hecquet : « Réfutations sophistiques », in Aristote, *Organon V-VI*, Paris, Flammarion, Coll. « GF », n° 1545, 2015, 279-352.
- Peri Psychês*. – Traduction nouvelle et notes par Jules Tricot : Aristote, *De l'âme*, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », 1995.
- . Traduction inédite, notes et bibliographie par Richard Bodéüs : Aristote, *De l'âme*, Paris, Flammarion, coll. « GF », n° 711, 1993.
- . Traduction et notes de Edmond Barbotin : Aristote, *De l'âme*, texte établi par Antonio Jannone, Paris, Les Belles Lettres, 1989.

- Parva naturalia*. – Traduction inédite, introduction, notes et bibliographie par Pierre-Morel Morel : « De la sensation et de sensibles », in *Petits traités d'histoire naturelle (Parva naturalia)*, Paris, Flammarion, coll. « GF », n° 979, 2000.
- . Traduction de René Mugnier : *Petits traités d'histoire naturelle*, Paris, Les Belles Lettres, 1965, 65-104.
- Physica*. - Traduction française, présentation, notes, bibliographie et index par Pierre Pellegrin : Aristote, *Physique*, Paris, Flammarion, coll. « GF », n° 887, 2002².
- . Traduction de Annick Stevens : Aristote, *La Physique*, introduction de Lambros Couloubaritsis, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », 1999.
- . Texte établi et traduit par Henri Carteron : Aristote, *Physique*, 2 tomes, Paris, Les Belles Lettres, 1986-1990.
- Péri Ouranou*. - Traduction et notes par Jules Tricot : Aristote, *Traité du ciel*, suivi du Pseudo-aristotélicien *Du monde*, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », 1998.
- Êthika Nikomacheia*. - Traduction et présentation par Richard Bodéüs : Aristote, *Éthique à Nicomaque*, Paris, Flammarion, coll. « GF », n° 0947, 2004.
- Ibn Bāğğā ou aṣ-Ṣā'ig (Abū Bakr)
- Kitāb tadbīr al-mutawaḥḥid*. - Traduction par Charles Genequand : « Discours sur la conduite de l'isolé », in Ibn Bāğğā (Avempace), *La conduite de l'isolé et les deux autres épîtres*, texte arabe, introduction, édition critique et commentaire par Charles Genequand, Paris, Vrin, coll. « Textes et Traditions », n° 19, 2010, 121-182.
- Ittiṣāl al-'aql bi-al-insān*. - Traduction par Charles Genequand : « Discours sur la conjonction de l'intellect avec l'homme adressé à l'un de ses frères », in Ibn Bāğğā (Avempace), *La conduite de l'isolé et les deux autres épîtres*, texte arabe, introduction, édition critique et commentaire par Charles Genequand, Paris, Vrin, coll. « Textes et Traditions », n° 19, 2010, 183-203.
- Risāla al-wadā'*. - Traduction par Charles Genequand : « Epître de l'adieu », in Ibn Bāğğā (Avempace), *La conduite de l'isolé et les deux autres épîtres*, texte arabe, introduction, édition critique et commentaire par Charles Genequand, Paris, Vrin, coll. « Textes et Traditions », n° 19, 2010, 89-120.

Ibn Sīnā (Abū Alī)

Commentaire sur le livre lambda de la Métaphysique (chapitre 6-10), édition critique, traduction et notes par Marc Geoffroy *et al.*, Paris, Vrin, coll. « Études musulmanes », n° XLIII, 2014.

Danèsh-Nāma. - Traduction par Mohammed Achena et Henri Massé : Avicenne, *Le livre de la science*, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Science et humanisme », 2007².

Kitāb al-mabdā' wa l-ma'ād. - Traduction française de Yahya Michot : Avicenne, *Livre de la Genèse et du Retour*, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Science et humanisme », 2007.

Kitāb al-'iṣārāt wa l-tanbīhāt. – Traduction française avec introduction et notes par Amélie-Marie Goichon : Avicenne, *Livre des directives et remarques*, Paris, Unesco, commission internationale pour la traduction des chefs-d'œuvre - Vrin, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », 1999.

Kitāb al-ṣifā'. - Introduction, traduction et notes par Georges Anawati : *La métaphysique du Shifā'*, 2 tomes, Paris, Vrin, coll. « Études musulmanes », n° XXI-XXVII, 1978-1985.

Risāla fī al-ḥudūd. – Édité, traduit en français et annoté par Amélie-Marie Goichon : *Livre des définitions*, Caire, Institut français d'archéologie orientale, 1963.

Boèce, *Consolation de la philosophie*, traduit du latin par Colette Lazam, préface de Marc Fumaroli, Paris, Payot-Rivages, coll. « Petite Bibliothèque », n° 58, 2006.

Petri Lombardi, *Libri IV sententiarum. Liber I et II*, Florentiam, Collegii S. Bonaventurae, 1916.

Platon (Aflāṭūn)

Phaidôn. - Texte établi et traduit par Léon Robin : « Phédon », in Platon, *Œuvres complètes*, tome 4, première partie, Paris, Les Belles Lettres, 1978.

Politeía. - Texte grec établi et traduit en français par Émile Chambry, avec introduction d'Auguste Diès : « La République. Livres I-III », in Platon, *Œuvres complètes*, tome 6, Paris, Les Belles Lettres, 2019.

———. Texte établi et traduit par Émile Chambry : « La République. Livres IV – VII », in Platon, *Œuvres complètes*, tome 7, première partie, Paris, Les Belles Lettres, 2015.

Phaidros. - Texte établi par Claudio Moreschini, traduit par Paul Vicaire, introduction de Léon Robin : « Phèdre », in Platon, *Œuvres complètes*, tome 4, troisième partie, Paris, Les Belles Lettres, 1972.

Theaitêtos. - Texte établi et traduit par Auguste Diès : « Théétète », in Platon, *Œuvres complètes*, tome VII – 2e Partie, Paris, Les Belles Lettres, 1976.

Timaios. - Texte traduit par Albert Rivaud : « Timée », in Platon, *Œuvres complètes*, tome X, Paris, Les Belles Lettres, 1925, p. 125-228.

Thomas d'Aquin (Sancti thomae Aquinatis)

« Pars Prima Summae theologiae. A questione I ad quaestionem XLIX », in *Opera omnia*, tomus quartus, Romae, Propaganda Fide, 1888.

———. Traduction par Aimon-Marie Roguet : Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, tome 1, Paris, Cerf, 1994.

« Summa contra gentiles », in *Opera omnia*, tomus decimus tertius, Romae, Riccardi Garroni, 1918.

———. Traduction du latin par Réginald Bernier *et al.* : Thomas d'Aquin, *Somme contre les Gentils*, Paris, Cerf, 1993

———. traduction, présentation et notes par Cyrille Michon : *Somme contre les gentils*, Livre I. Dieu, Paris, Flammarion, coll. « GF », n° 1045, 20002.

De unitate intellectus contra averroistas. - Texte latin, traduction, introduction, bibliographie, chronologie, notes et index par Alain de Libera : Thomas d'Aquin, *L'unité de l'intellect contre les averroïstes*, suivi des *Textes contre Averroès antérieurs à 1270*, Paris, Flammarion, coll. « GF », n° 713, 1994.

In Aristotelis librum De Anima commentarium. - Introduction, traduction et notes par Jean-Marie Vernier : Thomas d'Aquin, *Commentaire du traité De l'âme d'Aristote*, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », 2007.

Commentum in quattuor libros Sententiarum magistri Petri Lombardi. - Translated and Introduced by Katja Krause : Thomas Aquinas, *On seeing God. The Beatific Vision in his Commentary on Peter Lombard's Sentences IV.49.2*, Milwaukee, Marquette University Press, 2020.

———. Traduction et notes par Serge Pronovost : Saint Thomas d'Aquin, *Commentaire des sentences de Pierre Lombard*, édition numérique des oeuvres

completes de saint Thomas d'Aquin, 2018, consulté sur <http://docteurangelique.free.fr>, le 4 juillet 2022.

- . Traduzione a cura della Radazione delle ESD : S. Tommaso d'Aquino, *Commento alle sentenze di Pietro Lombardo, libro quarto : distinzioni 43-50. L'escatologia individuale e generale*, Bologna, Edizioni Studio Domenicano, 2002.
- , Introduction, traduction, notes et tables par Marc Ozilou : Pierre Lombard, *Les Quatre Livres des Sentences*, 4 tomes, Paris, Cerf, coll. « Sagesses chrétiennes », 2014.

III. Études

- Abdou (Mohamed), *Les bases de la certitude chez Averroès*, 2 tomes, Thèse présentée devant l'Université de Paris, le 12 juin 1973.
- Abrahamov (Binyamin), « Ibn Rushd and the Kalām », in *La lumière de l'intellect. La pensée scientifique et philosophique d'Averroès dans son temps*, édité par Ahmad Hasnawi, Leuven, Peeters, 2011, 481-486.
- Adamson (Peter), « Al-Ghāzālī, causality and knowledge », in *Medieval Philosophy*, 9, 1998, 1-7.
- Adamson (Peter), « Al-Ghāzālī, causality and knowledge », in *Medieval Philosophy*, 9 (1998), 1-7.
- Akl (Ziad Bou), « La philosophie comme pratique. Erreur et droit à l'erreur dans la pensée d'Averroès », in *Les études philosophiques*, 2, 162 (2016), 269-282.
- Alami (Ahmed), *L'ontologie modale. Étude sur la théorie des modes d'abū Hašim al-Gubba'i*, Paris, Vrin, coll. « Etudes musulmanes », 2001.
- Allard (Michel), *Le problème des attributs divins dans la doctrine d'Al-Aš'arī et de ses premiers grands disciples*, Beyrouth, imprimerie catholique, 1965.
- Allard (Michel), « Averroès disciple d'aristote et musulman entre la philosophie grecque et le moyen-âge latin », in *Images de Toumliline*, Janvier 1963, 21-38.
- Alon (Ilai), « Al-Ghazālī on Causality », in *Journal of the American Oriental Society*, 109, 4 (1980), 397-405,
- Alonso (Manuel), *Teologia de Averroes. Estudios y documentos*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1947.
- Al-Sāleh (Soubih), *La vie future selon le Coran*, Paris, Vrin, 1971.

- Altmann (Alexander), « Ibn Bājjā on Man's Ultimate Felicity », in *Harry Austryn Wolfson Jubilee Volume on the Occasion of His Seventy-fifth Birthday*, volume 1, edited by Saul Lieberman, Jerusalem, American Academy for Jewish Research, 1965.
- Anca (Vasiliu), « Le mot et le verre. Une définition médiévale du diaphane », in *Journal des savants*, 1 (1994), 135-162.
- Aouad (Maroun), « La critique radicale du témoignage, de la loi positive et du consensus par Averroès », in *Averroès et les averroïsmes juif et latin*, édité par Jean-Baptiste Brenet, Turhout, Brepols, 2007, 161-181.
- Aouad (Maroun), « Définition par Averroès du concept de point de vue immédiat dans la *Commentaire moyen de la Rhétorique* », in *BEO*, 48 (1996), 114-130 et 230-231.
- Arfa-Mensia (Mokdad), « Dogmatics, and Philosophy in Averroes », in *Interpreting Averroes. Critical Essays*, edited by Peter Adamson and Matteo di Giovanni, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, 27-44.
- Arfa-Mensia (Mokdad), « Regard d'Ibn Rushd sur al-Juwaynī. Questions de méthode », in *RSP*, 22 (2012), 199-216.
- Arfa-Mensia (Mokdad), « Regards d'Ibn Rushd sur al-Juwaynī », in *ASP*, 22 (2012), 199-216.
- Arkoun (Mohamed), « Comment lire le Coran », Préface à *Le Coran*, traduit de l'arabe par Albin de Kasimirski, Paris, Flammarion, coll. « GF », n° 237, 1970, 11-36.
- Arkoun (Mohamed), « Deux médiateurs de la pensée médiévale », in *Le Courrier*, Paris, Unesco, septembre 1986, 14-20.
- Arnaldez (Roger), « Idrāk », in *Encyclopédie de l'islam. Nouvelle édition*, tome 3, sous la direction de Bernard Lewis, 1990, 1054-1055.
- Arnaldez (Roger), « Averroès », in *Dictionnaire des philosophes*, sous la direction de Denis Huisman, Paris, Puf, coll. « Quadrige », 2009, 116-124.
- Arnaldez (Roger), « Ibn Rushd », in *Enclopédie de l'islam. Nouvelle édition*, tome 3, sous la direction de Bernard Lewis *et al.*, Paris, Maisonneuve et Larose – Leiden, Brill, 1990, 934-944.
- Arnaldez (Roger), « La théorie de Dieu dans le *Tahāfut* », in *SI*, 8 (1957), 15-28 .

- Arnaldez (Roger), *Averroès. Un rationaliste en islam*, Paris, Balland, 1998.
- Arnaldez (Roger), « Ma'rifa », in *Encyclopédie de l'islam. Nouvelle édition*, tome 6, sous la direction de Clifford Edmund Bosworth, Maisonneuve et Larose – Leiden, Brill, 1991, 553-556.
- Arnaldez (Roger), « Ma'ād », in *Encyclopédie de l'islam. Nouvelle édition*, tome 6, sous la direction de Clifford Edmund Bosworth, Paris, Maisonneuve et Larose – Leiden, Brill, 1991, 899-901.
- Arnaldez (Roger), « La théologie (*kalām*) et la philosophie (*falsafa*) en Islam », in *Communio*, XVI, 5-6 (1991), 99-118.
- Arnaldez (Roger), « Mu'tazilisme », in *Encyclopédie thématique*, tome 7, Paris, Encyclopaedia Universalis, 2004, 491-5497
- Arnaldez (Roger), *Les sciences coraniques. Grammaire, droit, théologie et mystique*, Paris, Vrin, 2005.
- Aubenque (Pierre), *Études aristotéliennes. Métaphysique et théologie*, Paris, Vrin, 1985.
- Badawī ('Abdurrahmān), « Philosophie et théologie de l'islam à l'époque classique », in *La philosophie médiévale. Du Ier au XVe siècle*, sous la direction de François Chatelet, Paris, Hachette, 1972, 120-144.
- Badawī ('Abdurrahmān), *Histoire de la philosophie en islam*, 2 tome, Paris, Vrin, coll. « Études de philosophie médiévale », n° LX, 1972.
- Badawī ('Abdurrahmān), « Averroès face au texte qu'il commente », in *Averroès (Ibn Rushd)*, Paris, Vrin, coll. « Études de philosophie médiévale », n° LX bis, Appendice I, 1998, 145-175.
- Badawī ('Abdurrahmān), *Averroès (Ibn Rushd)*, Paris, Vrin, coll. « Études de philosophie médiévale », n° LX bis, 1998.
- Baffioni (Carmela), « Les commentaires d'Averroès sur Aristote », in *Studi filosofici*, 1998, 7-23.
- Barnes (Jonathan), « Philosophie et dialectique », in *Repenser avec Aristote*, Études réunies sous la direction de Mohammed Allal Sinaceur, Toulouse, Erès, 1991, 107-16.
- Bataillon (Louis-Jacques), « Problèmes philosophiques dans les œuvres théologiques », in *L'enseignement des disciplines à la Faculté des arts (Paris et Oxford, XIIIe-*

- XIVe siècle*), édité par Olga Weijers et Louis Holtz, Brepols, Turnhout, 1997, 445-453.
- Bauloye (Laurence), « Physique et métaphysique chez Averroès », in *La lumière de l'intellect. La pensée scientifique et philosophique d'Averroès dans son temps*, édité par Ahmed Hasnawi, Leuven, Peeters, **année**, 359-367.
- Bausani (Alexandro), « Averroè. Filosofia e religione », in *Il Contributo*, 6 (1982), 21-33.
- Bazán (Bernado Carlos), « *Intellectum speculativum*. Averroes, Thomas Aquinas and Siger of Brabant on the Intelligible Object », in *Journal of the History of Philosophy*, 38 (1981), 425-446.
- Bazán (Bernado Carlos), « La noética de Averroes (1126-1198) », in *Philosophia*, 38 (1972), 19-49.
- Bazán (Bernardo Carlos), « La réconciliation de la foi et de la raison est-elle possible pour des aristotéliens radicaux ? », in *Dialogue*, 19 (1979), 235-254.
- Bekir (Ahmed), *Histoire de l'école malikite en Orient jusqu'à la fin du Moyen Age*, Tunis, UGTT, 1962.
- Bello (Lysa), *The medieval Islamic Controversy between Philosophy and Orthodoxy. Ijmā' and Ta'wīl in conflict between al-Ghazālī and Ibn Rushd*, Leiden, Brill, 1989.
- Benkheira (Hocine), « L'élaboration du droit. Les subtilités de l'"ijtihad" » », in *Le Point référence*, novembre - décembre 2015, 44-45.
- Benmakhlouf (Ali), « Averroès. La cohérence de la vérité », in *Sciences humaines*, mai-juin 2010, ?????.
- Benmakhlouf (Ali), *Averroès*, Paris, Perrin – Les Belles Lettres, coll. « Tempus - Philo », n° 287, 2009.
- Benmakhlouf (Ali), *Le vocabulaire d'Averroès*, Paris, Ellipses, coll. « Vocabulaire de... », 2007.
- Benmakhlouf (Ali), *Philosophes à Bagdad au Xe siècle*, Paris, Points, coll. « Essais », n° 578, 2007.
- Benmakhlouf (Ali) et Diebler (Stéphane), « Introduction », in *Averroès, Commentaire moyen sur le De interpretatione*, introduction, traduction et notes de Ali Benmakhlouf et Stéphane Diebler, Paris, Vrin, coll. « Sic et Non », 2000.

- Benmakhlouf (Ali), « Averroès et les propositions indéfinies », in *Théories de la phrase et de la proposition. De platon à Averroès*, textes édités par Philippe Büttgen et al., Paris, Presse de l'École normale supérieure, 1999, 269-279.
- Benslama (Fethi), « La décision d'Averroès », in *Le colloque de Cordoue, 8, 9 et 10 mai 1992. Ibn Rochd, Maïmonide, saint Thomas ou la filiation entre foi et raison*, Castelnau-le-Lez, Climats, 1994, 65-84.
- Bernard (Marie), « Idjma' », in *Encyclopédie de l'islam. Nouvelle édition établie avec le concours des principaux orientalistes*, tome 3, sous la direction de Bernard Lewis, Paris, Maisonneuve et Larose – Leiden, Brill, 1990, 1048-1051
- Berti (Enrico), « Y a-t-il une théologie d'Aristote ? », in *Les philosophes et la question de Dieu*, sous la direction de Luc Langlois, Paris, Puf, 2006, 55-71.
- Berti (Enrico), *Dialectique, Physique et Métaphysique. Études sur Aristote*, Louvain-la-Neuve, Peeters, 2008.
- Bertini (Lidia), « Lafz/Ma'nā dans le débat entre logique et grammaire », in *Logic in classical Islamic culture*, edited by Gustave von Grunebaum, Wiesbaden, 1970, 51-83.
- Blachère (Régis), *Le Coran*, Paris, Puf, coll. « Que sais-je ? », n° 1245, 1975.
- Black (Deborah), « Averroes », in *Dictionary of Literary Biography 115. Medieval Philosophers*, Detroit, Gale Research, 1992, 68-79.
- Black (Deborah), « Conjunction and the Identity of Knower and Known in Averroes » *American Catholic Philosophical Quarterly*, 73, 1 (1999), p. 159–184.
- Bodéüs (Richard), *Aristote et la théologie des vivants immortels*, Paris, Les Belles Lettres - Montréal, Bellarmin, 1992.
- Boer (Tjitze de) et Hans Daiber, « Naẓar », in *Encyclopédie de l'islam. Nouvelle édition*, tome 7, sous la direction de Clifford Edmund Bosworth, Maisonneuve et Larose – Leyde, Brill, 1993, 1052-1054.
- Boer (Tjitze de), « Djism », in *Encyclopédie de l'islam. Nouvelle édition*, tome 2, sous la direction de Bernard Lewis, Paris, Maisonneuve et Larose – Leyde, Brill, 1977, 567-569.
- Boer (Tjitze de), « Nūr 2 », in *Encyclopédie de l'islam. Nouvelle édition*, tome 8, sous la direction de Clifford Edmund Bosworth, Leiden, Brill, 1995, 125-126.

- Bonan (Ronald) *et al.*, *Les figures d'Averroès*, CRDP de l'Académie d'Aix-Marseille, 2009.
- Bonino (Serge-Thomas), « Averroès chez les Latins. Vues cavalières sur la réception d'Averroès dans la scolastique latine médiévale », in *Horizons Maghrébins*, 40 (1999), 21-32.
- Bou Akl (Ziad), « Introduction » à *La philosophie et la Loi*, édition, traduction et commentaire de l'Abrégé du *Mustaşfā*, Berlin – New York, De Gruyter, coll. « Scientia Graeco-Arabica », n° 14, 2015, 3-114.
- Bouamrane (Cheikh), « Ibn Rushd, commentateur d'Averroès », in *Penser avec Aristote*, Etudes réunies sous la direction de Mohammed Sinaceur, Toulouse, Erès, 1991, 767-770, 769-770.
- Bouhafa (Ferial), « Averroes' Corrective Philosophy of Law, Philosopher of Islam », in *Interpreting Averroes. Critical Essays*, edited by Peter Adamson and Matteo di Giovanni, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, 64-80.
- Bourouiba (Rachid), « La doctrine almohade », in *ROMM*, 13, 1 (1973), 141-158.
- Bouyges (Maurice), « Inventaire des textes arabes d'Averroès », in *MUSJ*, 8 (1922), 3-54.
- Bouyges (Maurice), « Notes sur les philosophes arabes connus des latins au Moyen Âge », in *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, 10, 2 (1923), 43-94.
- Brague (Rémi), « Averroès et la République », in *Images de Platon et lectures de ses œuvres. Les interprétations de Platon à travers les siècles*, édité par Ada Neschke-Hentschke, Louvain, coll. « Bibliothèque philosophiques de Louvain », n° 48, 1997, ????
- Brenet (Jean-Baptiste), « S'unir à l'intellect, voir Dieu. Averroès et la doctrine de la jonction au cœur du thomisme », in *ASP*, 2011, 1-33.
- Brenet (Jean-Baptiste), « Averroès et l'intellect matériel diaphane. Remarques sur une analogie variable », in *RTPM*, 85, 2 (2018), 268-284 (disponible en ligne : www.academia.edu).
- Brenet (Jean-Baptiste), « Du corporel au spirituel. Averroès et la question d'un sens agent », in *FZPhTh*, 61 (2014), 19-42.
- Brenet (Jean-Baptiste), « Falsafa et interprétation coranique. L'exemple de la vie future chez Averroès et Avicenne », in *Compréhension et interprétation*, édités par

- Éric Castagne et Patrick Wotling, Reims, Presses Universitaires de Reims, 2015, 123-141.
- Brenet (Jean-Baptiste), « L'intellect agent, la lumière, l'*hexis*. Averroès lecteur d'Aristote et d'Alexandre d'Aphrodise », in *REAM*, 18-19 (2020-2021), 431-452.
- Brenet (Jean-Baptiste), « Vision béatifique et séparation de l'intellect au début du XIVe siècle. Pour Averroès ou contre Thomas d'Aquin ? », in *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 53, 1, 2 (2006), 310-342.
- Brenet (Jean-Baptiste), 2015. « Alexandre d'Aphrodise ou le matérialiste malgré lui. La question de l'engendrement de l'intellect revue et corrigée par Averroès », in *Averroes' Natural Philosophy and its Reception in the Latin West*, édité par Paul Bakker, Leuven, Leuven University Press, p. 37-67.
- Brenet (Jean-Baptiste), *Averroès, l'inquiétant*, Paris, Les Belles Lettres, 2015.
- Broadie (Richard), « Que fait le premier moteur d'Aristote ? », in *Revue philosophique*, 118 (1993), 375-411.
- Brunschvig (Robert), « Averroès juriste », in *Études d'orientalisme à la mémoire de Lévi-Pronvinçal*, tome 1, Paris, Maisonneuve et Larose, 1962, 3-62.
- Brunschvig (Robert), « Sur la doctrine du Mahdi Ibn Tūmart », in *Arabica*, 2, 2 (1955), 137-149.
- Brunschwig (Jacques), 1999. « Homonymie et contradiction dans la dialectique aristotélicienne », in *Théories de la phrase et de la proposition de Platon à Averroès*, textes édités par Philippe Büttgen *et al.*, Paris, Presse de l'École normale supérieure, 1999,
- Brunshvicg (Georges), « Pour ou contre la logique grecque chez les théologiens-juristes de l'Islam. Ibn Hazm, al-Ghazali et Ibn Taymiyya », in *Oriente e Occidente nel medioevo*, Rome, 1971, 185-227.
- Burnet (Régis), « Du miroir au face-à-face. Voir comme Dieu voit dans le Nouveau Testament », in *Pallas*, 92 (2013), 257-270.
- Burrell (David), « Saint Thomas Aquinas and islam », in *Modern Theology*, 20, 1 (2004), 71-87.

- Butterworth (Charles), « Averroes and the Opinions Common to All Philosophical Investigations, or : what No One Can Ignore », in *Averroes and the Aritotelian Heritage*, edited by Carmela Baffioni, Napoli, Guida, 2004, 11-21.
- Butterworth (Charles), « L'art de la dialectique selon Averroès », in *Mu'tamar Ibn Rochd*, Alger, 1983.
- Butterworth (Charles), « La valeur philosophique des commentaires d'Averroès », in *Multiple Averroes. Actes du colloque international organisé à l'occasion du 850^e anniversaire de la naissance d'Averroès, Paris 20-23 septembre 1976*, Paris, 1978, 117-126.
- Butterworth (Charles), « Religion et philosophie dans la pensée d'Averroès », in *École pratique des hautes études. Section des sciences religieuses*, 86 (1977), 387-389.
- Cahen (Claude), « changeante portée sociale de quelques doctrines religieuses », in *L'élaboration de l'islam. Colloque de Strasbourg, 12-14 juin 1959*, Paris, Puf, 1961, 5-22.
- Cahen (Claude), *Introduction à l'histoire du monde musulman médiéval. VIIe – XVe siècle*, Paris, Maisonneuve, 1982.
- Calmard (Jean), « Mudjtahid », in *Encyclopédie de l'islma*, tome 7, sous la direction de Clifford Edmund Bosworth, Paris, Maisonneuve et Larose – Leyde, Brill , 1993, 298-306.
- Calmard (Jen), « Mudjtahid », in *Encyclopédie de l'islam. Nouvelle édition*, tome 8, sous la direction de Clifford Edmond Bosworth, Paris, Maisonneuve et Larose – Leiden, Brill, 1993, 298-306.
- Campanini (Massimo), « Averroes's hermeneutics of the Qur'ān » in *Averroès et les averroïsmes latins et juifs, actes du Colloques International de Paris (Paris, 16-18 juin 2005)*, édités par Jean-Baptiste Brenet, Paris, Brepols, coll. « Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales -Textes et études du Moyen Âge », n° 40, 2007, 193-213.
- Campanini (Massimo), *L'intelligenza della fede. Filosofia e religione in Averroè e nell'averroismo*, a cura di Massimo Campanini, Perluigi Lubrina Editore, Bergame, 1989.
- Canova (Barbara), « Aristote et le Coran dans le *Kitāb al-kašf 'an manāhiğ al-adilla* d'Averroès » in *Averroès et les averroïsmes latins et juifs. Actes du Colloques*

- International de Paris (Paris, 16-18 juin 2005)*, édités par Jean-Baptiste Brenet, Paris, Brepols, coll. « Fédération Internationale des Instituts d'Etudes Médiévales-Textes et études du Moyen Âge », n° 40, 2007, 193-213.
- Canova (Barbara), « Le rôle des sources grecques dans le *Kitāb al-Kašf 'an manāhiğ al-adilla* d'Averroès », in *Annali di Ca' Foscari*, n°XLI-3, Serie orientale, n° 37, année, 41-63.
- Cantin (Stanislas), « L'intelligence selon Averroès », in *LTP*, 4, 2 (1984), ????
- Cantin (Stanislas), « L'objet des sens externes dans la conception aristotélicienne de la sensation », in *LTP*, 1, 1 (1959), 9-31.
- Cantin (Stanislas), « L'âme et ses puissances selon Aristote », in *LTP*, 2 (1946), 184-205.
- Caspar (Robert), « Ghazālī », in *Dictionnaire des religions. A-K*, tome 1, sous la direction de Paul Poupard, Paris, Puf, coll. « Quadrige-Dicos-poche », 2007, pages
- Caspar (Robert), « Théologie musulmane (*kalām*) », in *Dictionnaire des religions. L-Z*, Volume 2, sous la direction de Paul Poupard, Paris, Puf, coll. « Quadrige-Dicos poche », 2007, 2012-2014.
- Cassin (Barbara) *et al.*, « Sens », in *Vocabulaire européen des philosophies*, sous la direction de Barbara Cassin, Paris, Seuil-Le Robert, 2004, 1133-1151.
- Cathelineau (Pierre-Christophe), « D'un agent qui ne serait pas intellect », in *Le colloque de Cordoue, 8, 9 et 10 mai 1992. Ibn Rochd, Maïmonide, saint Thomas ou la filiation entre foi et raison*, Castelnau-le-Lez, Climats, 1994, 202-212.
- CCourtès (Huguette), « La symbolique du miroir et la tradition platonicienne », in *Bulletin de l'académie des sciences et lettres de Montpellier*, 38 (2008), 181-193.
Consulté en ligne sur <https://ww.ac-scineces-lettres-montpellier>, le 9 juin 2022.
- Cerami (Critina), « Averroes' Natural Philosophy as Science of Nature », in *Interpreting Averroes. Critical Essays*, edited by Peter Adamson and Matteo di Giovanni, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, 177-197.
- Cerami (Critina), « Corps et continuité. Remarques sur la "nouvelle" physique d'Averroès », in *ASP*, 21 (2011), 199-318.

- Cerami (Cristina), « La substance première d'Averroès entre logique et ontologie », in *Aristotle's Categories in Byzantine, Arabic and Latin Traditions*, édité par Sten Ebbesen *et. al.*, *Scientia Danica*, Series « Humanistica », 8, 5 (année), 87-138.
- Cerami (Cristina), « Puissance et acte chez Averroès. Entre ontologie et théologie », in *Chôra*, 18, 19 (2020-202), 407-429.
- Cerami (Cristina), « Signe physique, signe métaphysique. Averroès contre Avicenne sur le statut épistémologique des sciences de l'être », in *Nature et sagesse. Les rapports entre physique et métaphysique dans la tradition aristotélicienne*, recueil de textes en hommage à Pierre Pellegrin, édité par Cristina Cerami, Louvain-la-Neuve, Peeters, 2014, 429-473.
- Cerami (Cristina), « Thomas d'Aquin lecteur critique du Grand commentaire d'Averroès à *Phys. I, 1* », in *ASP*, 19 (2009.), 189-223.
- Chenu (Marie-Dominique), « Orthodoxie et hérésie. Le point de vue du théologien », in *Annales. Economies, sociétés et civilisations*, 1 (1963), 75-80.
- Chenu (Marie-Dominique), *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1974.
- Chisholm (Roderick), *Perceiving. A Philosophical Study*, Ithaca, Cornell University Press, 1957.
- Christopoulou (Vassiliki-Piyi), « L'image, entre simulacre et vérité », in *Imaginaire et inconscient*, 2, 24 (2014), 35-46.
- Clément (Jean-François), « Le voile de Dieu », in *Horizons Maghrébins*, 25-26 (1994), 132-141.
- Contat (Alain), « Une clef pour comprendre le désir naturel de voir Dieu (III) », in *RT*, 117 (2017), 531-568.
- Contenson (Pierre-Marie de), « Avicennisme et vision de Dieu au début du XIIIe siècle », in *AHDLMA*, 26 (1959), 29-97.
- Corbin (Henry), *Histoire de la philosophie islamique*, volume 1, Paris, Gallimard, coll. « Folio-Essais », n° 39, 1986.
- Corte (Marcel de), « La définition aristotélicienne de l'âme », in *RT*, 45 (1939), 440-508.

- Couillaud (Louis-Marie), « Les corps glorieux d'après l'enseignement de saint Thomas d'Aquin dans la *Somme contre les Gentils* (Lib. IV, cap. 79-97) », in *RT*, 119 (2019), 247-298.
- Crubellier (Michel) et Berti (Enrico), « Aristote et l'inférence au moyen des signes », in *Oriens-Occidens*, 3 (2000), 5-24.
- Cruz-Hernandez (Miguel), « Les limites de l'aristotélisme d'Ibn Rushd », in *Multiple Averroès. Actes du colloque international organisé à l'occasion du 850e anniversaire de la naissance d'Averroès, Paris, 20-23 septembre 1976*, sous la direction de Jean Jolivet *et al.*, Paris, Les Belles Lettres, 1978, 129-155.
- Dagonet (François), *Philosophie de l'image*, Paris, Vrin, coll. « Problèmes et controverses », 1984.
- Daiber (Hans), « Ru'yā 2 », in *Encyclopédie de l'islam. Nouvelle édition*, tome 8, sous la direction de Clifford Edmond Bosworth, Leiden, Brill, 1995, 666-668.
- David (Pascal), « Lumière », in *Vocabulaire européen des philosophies*, sous la direction de Barbara Cassin, Paris, Seuil-Le Robert, 2004, 742-746.
- Davidson (Herbert), « Averroes on the Active Intellect as a Cause of Existence », in *Viator*, 18 (1987), 191-225.
- Davidson (Herbert), « Averroes on the Material Intellect », in *Viator*, 17 (1986), 91-137.
- De Haan (Daniel), « Aquinas on Perceiving, Thinking, Understanding, and Cognizing individuals », in *Medieval Perceptual Puzzles. Theories of Sense Perception in the 13th and 14th Centuries*, Leiden – Boston, Brill, coll. « Investigating Medieval Philosophy », n° 13, 2020, 238-268.
- De Libera (Alain), « Intellectus », in *Vocabulaire européen des philosophies*, sous la direction de Barbara Cassin, Paris, Seuil-Le Robert, 2004, 600-607.
- De Libera (Alain), « Introduction » à Averroès, *L'intelligence et la pensée. Grand commentaire du De anima*, traduction, introduction et notes Alain de Libera, Paris, Flammarion, coll. « GF », n° 974, 1998, p. 3-83.
- De Libera (Alain), « Introduction » à Averroès, *Le livre du discours décisif*, traduction inédite, notes et dossier par Marc Geoffroy, Paris, Flammarion, coll. « GF », n° 871, 1996, 3-83.

- De Libera (Alain), « Pour Averroès », in Averroès, *L'islam et la raison. Anthologie de textes juridiques, théologiques et polémiques*, traduction de Marc Geoffroy, Paris, Flammarion, coll. « GF », n° 1132, 2000, 9-76.
- De Libera (Alain), *La Philosophie médiévale*, Paris, Puf, coll. « Premier Cycle », n° 1, 1993.
- De Libera (Alain), *Penser au Moyen-Âge*, Paris, Seuil, coll. « Essais », n° 329, 1991.
- De Tonquédec (Joseph), *Questions de cosmologie et de physique chez Aristote et saint Thomas. Le système du monde, les théories de la lumière et de la couleur, la théorie de la mesure*, Paris, Vrin, 1950.
- Dejughat (Yann), « Le voyage d'Occident et de l'Orient des lettrés d'al-Andalus. Genèse et affirmation d'une culture du voyage (Ve-VIIIe/XIe-XIIIe siècle) », in *Mélanges de Casa de Velázquez*, 41, 2 (2011), 288-292.
- Delorme (Jean), *Les grandes dates du Moyen Âge*, Paris, Puf, coll. « Que sais-je ? »,
- Destrée (Pierre), « Physique et métaphysique chez Aristote », in *RPL*, 90, 4 (1992), 422-444.
- Di Martino (Carla), « Lumière, couleurs et transparence chez Alexandre d'Aprodisie », in *Actes du Congrès Lumière et Vision dans les sciences et les arts de l'Antiquité au XVII^e siècle (Paris, juin 2016)*, textes réunis par Danielle Jacquart et Michel Hochmann, Paris, Droz, 263-271.
- Dom cappuyns (Maïeul), « Note sur le problème de la vision béatifique au IXe siècle », in *RTAM*, 1 (1929), 98-107.
- Dondaine (Hyacinthe-François), « L'objet et le « medium » de la vision béatifique chez les théologiens du XIIIe siècle », in *RATM*, 19 (1952), 60-130.98-107
- Druart (Thérèse-Anne), « Averroès. The Commentator and the Commentators », in *Aristotle in Late Antiquity*, édité par Lawrence Scherenk, Wanshigton, D. C., Catholic University of America Press, 1994, 184-202.
- El shakankiri (Mohamed), « Loi divine, loi humaine et droit dans l'histoire juridique de l'islam », in *Revue internationale de droit comparé*, 33, 3 (1981), 767-786.
- Elamrani-Jamal (Abdelali), « La proposition assertorique (de inesse) selon Averroès », in Philippe Büttgen *et al.*, *Théories de la phrase et de la proposition de Platon à Averroès*, Paris, 1999, 249-267.

- Elamrani-Jamal (Abdelali), « Averroès le commentateur d'Aristote », in *Penser avec Aristote*, Études réunies sous la direction de Mohammed Allal Sinaceur, Toulouse, Erès, 1991, 643-651.
- Elders (Leo), « Averroès et saint Thomas d'Aquin », in *Doctor communis*, 45, 1-2 (1992), p. 46-56.
- Elders (Leo), « La méthode en exégèse biblique d'après St. Thomas d'Aquin », in *Divus Thomas*, 93, 3-4 (1990), 357-376.
- Elders (Leo), « S. Thomas d'Aquin et Aristote », in *Revue thomiste*, 88, 3 (1988), 357-376.
- Elders (Leo), *La théologie philosophique de Saint Thomas d'Aquin*, Paris, Téqui, coll. « Croire et savoir », n° 22, 1995.
- Elders (Leo), *Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs*, Paris, Institut Catholique de Paris, 2015.
- El-Gannouchi (Abdelmajid), « Distinction et relation des discours philosophique et religieux chez Ibn Rushd. *Fasl al-maqāl* ou la double vérité », in *Averroes (1126-1198) oder der Triumph des Rationalismus. Internationales Symposium anlässlich des 800. Todestages des islamischen Philosophen*, Heidelberg, 7-11 Oktober 1998, sous la direction de Raig Georges Khoury, Heidelberg, Winter, 2002, 139-147.
- El-Gannouchi (Abdelmajid), « L'interprétation de l'Écriture sainte et la démonstration des dogmes religieux selon Averroès », introduction à *La découverte des méthodes démonstratives démonstratives des dogmes religieux et l'exposé des ambiguïtés déviantes et des innovations déroutantes résultant de l'interprétation de ces dogmes*, étude analytique de l'interprétation rushdienne de l'Écriture Sainte, traduction française annotée et lexique arabe-français-anglais-espagnol des termes techniques par Abdelmajid El Gannouchi, ouvrage revu et présenté par Mokdad Arfa-Mensia, Carthage, Académie tunisiennes des Sciences, des Lettres et des Arts *Beit al-Hikma*, coll. « Traduction », 2016, 15-95.
- El-Gannouchi (Abdelmajid), « la rationalisme religieux d'Averroès », in *L'action* du 31 mars 1967, 3.
- El-Gannouchi (Abdelmajid), « La *falsafa* face aux pouvoirs religieux et politique de l'époque classique », in *Actes du colloque « Défi à la philosophie, défi de la*

- philosophie* », Tunis du 11-17 avril 1988, Université de Tunis, Centre et de recherches économiques et sociales, 1989, 170-201.
- Endress (Gerhard), « Le projet d'Averroès. Constitution, réception et édition du corpus des œuvres d'Ibn Rušd », Préface à Averroès (Ibn Rušd), *Destruction de la destruction* (Tahāfut al-tahāfut), Présentation, traduction de l'arabe et notes par Taïeb Meriane, Paris, Vrin, coll. « Études musulmanes », n° LIV, 2022, 9-48.
- Endress (Gerhard), « Averroes' *De Caelo*. Ibn Rushd's Cosmology in His Commentaries on Aristotle's *On the Heavens* », in *ASP*, 5 (1995), 9-49.
- Ess (Joseph van), *Prémices de la théologie musulmane*, Paris, Albin Michel, coll. « Chaire de l'I.M.A. », 2002.
- Ess (Joseph van), *Une lecture à rebours de l'histoire du Mu'tazilisme*, Paris, Geuthner, 1984.
- et al.*, *Études de théologie et de philosophie arabo-musulmane à l'époque classique*, Londres, 1980.
- Everson (Stephen), *Aristotle on perception*, Oxford, Clarendon Press, 1997.
- Fabro (Cornelio), *Participation et causalité chez Thomas d'Aquin*, Louvain-Paris, Béatrice- Nauwelaerts, 1961.
- Fahd (Toufic), « Ru'yā 1 », in *Encyclopédie de l'islam. Nouvelle édition*, tome 8, sous la direction de Clifford Edmond Bosworth, Leiden, Brill, 1995, 664-666.
- Faizi (Nauman), « Averroes on the Relationship between Philosophy and Scripture. A Conditional Hierarchy », in *JSR*, 15, 1 (2016), pages
- Fakhry (Majid), « Philosophy and scripture in the theology Averroes », in *Mediaeval studies*, 30 (1968), 78-89.
- Fakhry (Majid), *Averroes. His Life, Works, and Influence*, Oxford, Oneworld, 2006.
- Fakhry (Majid), *Histoire de la philosophie islamique*, traduit de l'anglais par Marwan Nasr, Paris, Cerf, coll. « Patrimoines-Islam », 1989.
- Fakhry (Majid), *Histoire de la philosophie islamique*, traduction de l'anglais par Marwan Nasr, Paris, Cerf, coll. « Patrimoines de l'islam », 1989.
- Flasch (Kurt), *Introduction à la philosophie médiévale*, traduit de l'allemand par J. de Bourgnknecht, Préface de Ruedi Imbach et François-Xavier Putallaz, Paris, Cerf-Fribourg, Editions Universitaires de Fribourg, coll. « Vertigia », n° 8, 1992.

- Forjet (Jacques), « De l'influence de la philosophie arabe sur la philosophie scolastique », in *RPL*, 4 (1894), 385-410.
- Fraenkel (Carlos), « Philosophy and exegesis in al-Fârâbî, Averroes, and Maimonides », in *LTP*, 64, 1 (2008), 105-125.
- Frank (Richard), *Beings and Their Attributes. The Teaching of the Basrian School of the Mu'tazila in the Classical Period*, Albany, State University of New York Press, 1978.
- Frank (Richard), *The Aš'arîte Ontology*, tome 1, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.
- Frank (Richard), « Attribute, Attribution, and Being. Three Islamic Views », in *Philosophies of Existence Ancient and Medieval*, New York, Fordham University Press, 1982, 258-278.
- Frede (Michael), « La théorie aristotélicienne de l'intellect agent », in *Corps et âme. Sur la De anima d'Aristote*, études dirigées par Gilbert Romeyer-Dherbey, études réunies par Cristina Viano, Paris, vrin, 1996, 377-390.
- Gabus (Jean-Paul), *Critique du discours théologique*, Neuchâtel, Delachaux, 1977.
- Garceau (Benoît), *Judicium. Vocabulaire, sources, doctrine de saint Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin – Montréal, coll. « Études médiévales », n° XX, 1968.
- Gardeil (Ambroise), *Le donné révélé et la théologie*, Paris, Cerf, 1933.
- Gardet (Louis) et Anawati (Georges), *Introduction à la théologie musulmane. Essai de théologie comparée*, Paris, Vrin, coll. « Études de théologie musulmane », n° XXXVII, 2013.
- Gardet (Louis), « Falsafa », in *Panorama de la pensée islamique*, Paris, Sindbad, 1984, 97-119.
- Gardet (Louis), « L'originalité d'Ibn Rochd », in *Mu'tamar Ibn Rochd*, Alger, 1953, 361-370.
- Gardet (Louis), *La pensée religieuse d'Avicenne (Ibn Sīnā)*, Paris, Vrin, coll. « Études de philosophie médiévale », n° XLI, 1951.
- Gardet (Louis), *Les grands problèmes de la théologie musulmane. Essai de théologie comparée*, Paris, Vrin, coll. « Etudes musulmanes », n° IX, 1967.

- Gardet (Louis), « Hayūla » in *Encyclopédie de l'islam. Nouvelle édition*, tome 3, sous la direction de Bernard Lewis, Paris, Maisonneuve et Larose – Leiden, Brill, 1990, 338-340.
- Gardet (Louis), « Logique grammaticale », in *Panorama de la pensée islamique*, Paris, Sindbad, 1984, 58-84.
- Gardet (Louis), « Saint Thomas et ses prédécesseurs arabes », in *St Thomas Aquinas. 1274-1974. Commemorative Studies*, tome 1, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto, 1974, 419-448.
- Gariépy (Benoît), « De l'utilité des erreurs », in *LTP*, 19, 1 (1963), 179-205.
- Garzaniti (Justine), « Vrai, faux, persuasion et vraisemblance. Dialectique et rhétorique chez Aristote », in *RPL*, 105, 3 (2007), 311-332.
- Gätje (Helmut), « Averroës als Aristoteleskommentator », in *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 114, 1 (1964), 59-65.
- Gaudefroy-Demombynes (Maurice), *Les institutions musulmanes*, Paris, Flammarion, 1905.
- Gaullio (Catherine), « Controverses et orthodoxies », in *Le Point référence*, Paris, Flammarion, 1905.
- Gauthier (Léon), *Ibn Rochd (Averroës)*, Paris, Puf, coll. « Les grands philosophes », 1948.
- Geffré (Claude), « La théologie comme science herméneutique », in Mattei (Jean-François, sous la dir. de), *Encycopédie philosophique universelle, volume 4. Le discours philosophique*, Paris, Puf, 1998, 1858-1873.
- Geoffroy (Eric), « Vision et songe », in *Dictionnaire du Coran*, sous la direction de Mohammad Ali Amir-Moezzi, Paris, Robert Laffont, 2007, 917-920.
- Geoffroy (Marc), « Averroës sur l'intellect comme cause agent et cause formelle, et la question de la "jonction" », in *Averroës et les averroïsmes juif et latin*, édité par Jean-Baptiste Brenet, Turhout, Brepols, 2007, 77-110.
- Geoffroy (Marc) et steel (Carlos), « À la recherche de la béatitude », in Averroës, *La béatitude de l'âme*, éditions, traductions et études par Marc Geoffroy et Carlos Steel, Paris, Vrin, coll. « Sic et Non », 2001, 9-81.

- Geoffroy (Marc), « Ibn Rušd et la théologie almohadiste. Une version inconnue du *Kitāb al-kašf 'an manāhiğ al-adilla* dans deux manuscrits d'Istanbul », in *Medioevo*, 26 (2001), 327-351.
- Geoffroy (Marc), « Ibn Tūmart et l'idéologie almohade », in Averroès, *Discours décisif*, introduction par Alain de Libera, traduction inédite, notes et dossier par Marc Geoffroy, Paris, Flammarion, coll. « GF », n° 871, 1996, 87-96.
- Geoffroy (Marc), « L'almohadisme théologique d'Averroès (Ibn Rušd) », in *AHDLMA*, 66, 1999, 7-49.
- Geoffroy (Marc), propos de l'almohadisme d'Averroès. L'anthropomorphisme (*tağsim*) dans la seconde version du *Kitāb al-kašf 'an manāhiğ al-adilla* », in *Los Almohades. Problemas y perspectivas*, sous la direction de Patrice Cressier et al., volume 2, Madrid, CSIC, 2005, 853-894.
- Gilliot (Claude), *Exégèse, langue et théologie en Islam. L'exégèse coranique de Tabari*, Paris, 1990.
- Gilson (Étienne), « Sur la problématique thomiste de la vision béatifique », in *AHDLMA*, 31 (1964), 67-88.
- Gilson (Étienne), *Dieu et les philosophes*, Préface de Remi Brague, Fontgombault, Petrus a Stella, 2013.
- Gilson (Étienne), *Le philosophe et la théologie*, Paris, Athème Fayard, coll. « Le Signe »,
- Gilson (Étienne), *Le thomisme. Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, coll. « Études médiévales », n° I, 1975.
- Gimaret (Daniel) et al., *Études de théologie et de philosophie arabo-musulmane à l'époque classique*, Londres, 1986.
- Gimaret (Daniel), « Şifa 2 », *Encyclopédie de l'islam. Nouvelle édition*, tome 9, sous la direction de Clifford Edmund Bosworth, Leiden, Brill, 1998, 573-574.
- Gimaret (Daniel), « Deux dits de Muhammad (Mahomet) sur les «jambes» de Dieu », in *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 140^e année, 1 (1996), 9-18.
- Gimaret (Daniel), « Mu'tazila », in *Encyclopédie de l'islam. Nouvelle édition*, tome 8, sous la direction de Clifford Edmund Bosworth et al., Paris, Maisonneuve et Larose – Leiden, Brill, 1993, 785-795.

- Gimaret (Daniel), « Ru'yat Allāh », in *Encyclopédie de l'islam. Nouvelle édition établie avec le concours des principaux orientalistes*, tome 8, sous la direction de Clifford Edmund Bosworth *et al.*, Leiden, Brill, 1995, 669.
- Gimaret (Daniel), *Dieu à l'image de l'homme. Les anthropomorphismes de la sunna et leur interprétation par les théologiens*, Paris, Cerf, coll. « Patrimoines – Islam », 1997.
- Gimaret (Daniel), *La Doctrine d'Al-Ash'arī*, Paris, Cerf, Coll. « Patrimoines-Islam », 2007.
- Gimaret (Daniel), *Les noms divins en Islam. Exégèse lexicographique et théologique*, coll. « Patrimoines, Paris, Cerf, 1988.
- Gimaret (Daniel), *Théorie de l'acte humain en théologie musulmane*, Paris, Vrin – Louvain, Peeters, coll. « Études musulmanes », n° 24, 1980.
- Gimaret (Daniel), *Une lecture mu'tazilite du Coran. La Tafsir d'Abu 'Ali al-Djubba'i (m. 303/915) partiellement reconstitué à partir de ses citations*, Louvain-Paris, Peeters, 1994.
- Giovanni (Matteo di), « Averroes and Philosophy in islamic Spain », in *The Oxford Handbook of Medieval Philosophy*, édité par John Marenbon, 2012.
- Giovanni (Matteo di), « Averroes, Philosopher of Islam », in *Interpreting Averroes. Criticam Essays*, edited by Peter Adamson and Matteo di Giovanni, 2018, 9-26.
- Giovanni (Matteo di), « Averroes and logical status of Metaphysics », in *Methods and Methodologies. Aristotelian Logic East and West, 500-1500*, édités par Margaret Cameron et John Marenbon, Leiden – Boston, Brill, 2011, 53-74.
- Giovanni (Matteo di), « Averroes, Philosopher of Islam », in *Interpreting Averroes. Critical Essays*, edited by Peter Adamson and Matteo di Giovanni, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, 9-26.
- Giovanni (Matteo di), « Demonstration and First Philosophy. Averroes on *Met. Zeta* as a Demonstrative Examination (*al-faḥs al-burhānī*) », in *Documenti e Studi sulla tradizione filosofica medievale*, 20 (2009), 95-126.
- Godin (Asmaa), *Les sciences du Coran*, Paris, Al Qalam, 1999².
- Goichon (Amélie-Marie), « L'exégèse coranique d'Avicenne jugée par Averroès », in *Las actas del primer Congreso de estudios Arabes e islamicos*, Madrid, 1974, 89-100.

- Goldziher (Ignác), *Le dogme et la loi de l'islam. Histoire du développement dogmatique et juridique de la religion musulmane*, traduction de Felix Arin, Paris, Geuthner, 1920.
- Golliou (Catherine), « Controverses et orthodoxie », in *Le Point référence*, novembre-Décembre 2015, 19-21.
- Griffel (Franck), « The relationship between Averroes and al-Ghazālī as Its present Itself in Averroes' Early Writings, Especially in His Commentary on al-Ghazālī's *Mustasfa* », in *Medieval Philosophy and classical Tradition in Islam, Judaism, and Christianity*, edited by Jeff Inglis, UK, Richmond, 2002, 51-53,
- Griffel (Franck), *Al-Ghazālī's Philosophical Theology*, Oxford, Oxford University Press, 2009.
- Guichard (Pierre), « Averroès dans son temps », in *Averroès et l'averroïsme (XIe-XVe siècle). Un itinéraire historique du Haut Atlas à Paris et à Padoue*, sous la direction de André Bazzana *et al.*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, coll. « Histoire et archéologie médiévales », 2005, 13-26.
- Guichard (Pierre), « Les Almohades », in Jean-Claude Garcin *et al.*, *Etats, société et cultures du monde musulman médiéval. Xe et XVe siècle*, tome 1, Paris, 1995, 205-232.
- Guichard (Pierre), *L'Espagne et la Sicile musulmanes aux XIe et XIIIe siècles*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 1991.
- Hamelin (Octave), *La théorie de l'intellect d'après Aristote et ses commentateurs*, Paris, Vrin, 1953.
- Hankey (Wayne), « *Participatio divini luminis*. La doctrine de Thomas d'Aquin sur l'intellect agent : notre capacité à la contemplation », traduction par Christian Trottmann, in *Vers la contemplation. Études de Syndérèse et les modalités de la contemplation de l'Antiquité à la Renaissance*, textes réunis par Christian Trottmann, Paris, Honoré Champion, 2007, 21-155.
- Hansberger (Rotraud), « Averroes and the "Internal Senses" », in *Interpreting Averroes. Critical Essays*, edited by Peter Adamson and Matteo di Giovanni, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, 138-157.
- Hartner (Willy), « Nūr 2 », in *Encyclopédie de l'islam. Nouvelle édition*, tome 8, tome 8, sous la direction de Clifford Edmund Bosworth, Leiden, Brill, 1995, 124-125.

- Heinen (Anton), « Samā' », in *Encyclopédie de l'islam. Nouvelle édition*, tome 8, tome 8, sous la direction de Clifford Edmund Bosworth, Leiden, Brill, 1995, 1049-1052.
- Hourani (Georges), « Averroès musulman », in *Multiple Averroès. Actes du colloque international organisé à l'occasion du 850e anniversaire de la naissance d'Averroès, Paris, 20-23 septembre 1976*, sous la direction de Jean Jolivet *et al.*, Paris, Les Belles Lettres, 1978, 21-30.
- Hourani (Georges), *Averroes on the Harmony of Religion and Philosophy*, Gibb Memorial Trust, 31, 1976.
- Hugonnard-Roche (Henri), « Logique et physique. La théorie aristotélicienne de la science interprétée par Averroès », in *Medioevo*, 27 (2002), 41-164.
- Hugonnard-Roche (Henry), « Remarques sur les commentaires d'Averroès à la Physique et au *De Caelo* d'Aristote », in *Averroes and the Aristotelian Heritage*, edited by Carmela Baffioni, Napoli, Guilda, 2004, 103-119.
- Hyman (Arthur), « Aristotle's Theory of The intellect and its Interpretation by Averroes », in *Studies In Aristotle*, edited by Dominic O'Meara, Washington D.C., Catholic University of America Press, 1981, Pages.
- Hyman (Arthur), « Les types d'arguments dans les écrits théologico-politiques d'Averroès », in *Penser avec Aristote, Études réunies sous la direction de Mohammed Allal Sinaceur*, Toulouse, Erès, 1991, 653-665.
- Ibn Tūmart, « La profession de foi ('aqida) et les guides spirituels ((morchida) du Mahdi Ibn Toumart », traduction par Henri Massé, in *Memorial Henri Basset. Nouvelles études nord-africaine et orientales publiées par l'institut des hautes-études marocaines*, 2 volumes, volume 2, Paris, Paul Geuthner, 1903, 105-121.
- Idleman (Smith) et Yazbeck (Haddad), *The Islamic Understanding of Death and Jabre* (Farid), *La notion de certitude selon Ghazali*, Paris, Vrin, 1958.
- Ivry (Alfred), « Averroes on causation », in *SJRIH*, numéro (1979), 143-156.
- Ivry (Alfred), « Averroes on Intellection and Conjunction », in *JAOS*, 86, 2 (1966), 76-85.
- Jacques (Francis), « Le moment du texte », référence.
- Jolivet (Jean), « Averroès », in *Encyclopédie thématique, vol. 1 : Aachen-Bennett*, Paris, Encyclopaedia universalis, 2004, 513-516.

- Jolivet (Jean), « Divergences entre les métaphysiques d'Ibn Rushd et d'Aristote », in *Arabica*, 29, 3 (1982), 225-245.
- Jolivet (Jean), « Préface » à Anca Vasiliu, *Du diaphane. Image, milieu, lumière dans la pensée antique et médiévale*, Paris, Vrin, coll. « Études de philosophie médiévale », n° LXXVI, 1997, 7-18.
- Jolivet (Jean), *La théologie et les arabes*, Paris, Cerf, 2002.
- Juynboll (Theodorus), « Farḍ », in *Encyclopédie de l'islam. Nouvelle édition*, tome 2, tome 2, sous la direction de Bernard Lewis, Paris, Maisonneuve et Larose – Leyde, Brill, 1977, 809.
- Kalaïtzidis (Pantéléïmon), « Imagination et imaginaire chez Aristote », in *Revue de philosophie ancienne*, 9/1 (1991), 3-58.
- Kassem (Mahmoud), *Théorie de la connaissance d'après Averroès et son interprétation chez Thomas d'Aquin*, Alger, Société nationale d'édition du livre, 1978.
- Kogan (Barry), *Averroes and The Metaphysics of Causation*, New York, State University of New York, 1985.
- Koninck (Thomas de), « La "pensée de la pensée" », in *La question de Dieu selon Aristote et Hegel*, sous la direction de Thomas de Koninck et Guy Planty-Bonjour, Paris, Puf, 1991, 67-151.
- Koninck (Thomas de), *Aristote, l'intelligence et Dieu*, Paris, Puf, coll. « Chaire Etienne Gilson », 2008.
- Kremer-Marietti (Angèle), « La pensée libre d'Averroès », in *Dogma*, novembre 2011 (Disponible en ligne sur www.dogma.lu).
- Kucharski (Paul), « Sur la théorie des couleurs et des saveurs dans le *De Sensu* aristotélicien », in *RGE*, 67 (1954), 355-390.
- Kukkonen (Taneli), « Averroes and the Teleological Argument », in *Religious Studies*, Volumn 38, 4 (2002), 405-428.
- Labarrière (Jean-Pierre), « Textes sur texte. Ou comme (le) taire », in Jean Greisch et al., *Le texte comme objet*, Paris, Institut Catholique de Paris-Bauchesne, coll. « Philosophie », n° 12, 1987, 163-182.

- Lagarde (Michel), « De l'ambiguïté (*mutašābih*) dans le Coran. Tentatives d'explication des exégètes musulmans », in *Quaderni si Studi Arabi*, vol. 3 (1982), 45-62, p. 45.
- Lagardère (Vincent), « La haute judicature à l'époque almoravide en al-Andalus », in *Al-Qantara*, 6, 1-2 (1986), 135-228.
- Lagardère (Vincent), « Une théologie dogmatique de frontière en al-Andalus aux XIe et XIIe siècles. L'ash'arisme », V (1994), 71-98.
- Lamrani (Lila) « L'herméneutique coranique dans l'*Épître sur le retour* d'Avicenne. Entre orthodoxie et philosophie », in *Les Études philosophiques*, 162 (2016), 242-268.
- Langhade (Jacques) et Mallet (Dominique), « Droit et philosophie au XIIe siècle dans Al-Andalus. Averroès (Ibn Rusd) », in *ROMM*, 40, 1 (1973), 103-121.
- Langhade (Jacques), « Droit et philosophie au XIIe siècle dans Al-Andalus. Averroès (Ibn Rusd) », in *ROMM*, 40, 1985, 103-121.
- Langhade (Jacques), « Entre Islam et Chrétienté latine. L'œuvre d'Averroès, philosophe, homme de religion et juriste », in *Averroès et l'averroïsme (XIIe-XVe siècle). Un itinéraire du haut Atlas à Paris et à Padoue*, sous la direction d'André Bazzana, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 2005, 249-262.
- Laoust (Henri), « Aḥmad ibn Ḥanbal », in *Encyclopédie de l'islam. Nouvelle édition*, tome 1, sous la direction de Hamilton Gibb, Paris, Maisonneuve et Larose - Leiden, Brill, 1991, 280-286.
- Laoust (Henri), « Ḥanābila », in *Encyclopédie de l'islam. Nouvelle édition*, tome 3, sous la direction de Barnard Lewis, Paris, Maisonneuve et Larose - Leiden, Brill, 1990, 161-166.
- Laoust (Henri), « Le hanbalisme sous le califat de Bagdad », in *REI*, 1959, 69-128.
- Laoust (Henri), *Les Schismes dans l'Islam*, Paris, Payot, 1965.
- Laoust (Henri), *Pluralismes de l'Islam*, Paris, Geuthner, 1983.
- Lavaud (Laurent), *L'image*, Paris, Flammarion, coll. « GF », 1999.
- Le Tourneau (Roger le), *The Almohad Movement in North Africa in the Twelfth and Thirteenth Centuries*, Princeton, Princeton University Press, 1969.

- Leaman (Oliver), « How Aristotelian is Averroes as a Commentator on Aristotle? », in *Averroes and the Aristotelian Heritage*, edited by Carmela Baffioni, Napoli, Guilda, 2004, 23-33.
- Leaman (Oliver), « Ma'nā 2 », in *Enclopédie de l'islam. Nouvelle édition*, tome 6, sous la direction de Clifford Edmond Bosworth, Paris, Maisonneuve et Larose – Leiden, Brill, 1991, 331.
- Leaman (Oliver), *Averroes and His Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 1988.
- Libera (Alain de) et Hayoun (Maurice-Ruben), *Averroès et l'averroïsme*, Paris, Puf, coll. « Que sais-je ? », n° 2631, 1991.
- Linant de Bellefonds (Yvon), « Istiṣhāb », in *Encyclopédie de l'islam. Nouvelle édition*, tome 4, sous la direction de Emeri van Donzel, Paris, Maisonneuve et Larose – Leiden, Brill, 1978, 281-282.
- Lohr (Charles), *Commentateurs d'Aristote au moyen âge latin*, Paris, Cerf, coll. « Vestigia », n° 1, 1988.
- Lossky (Vladimir), *Vision de Dieu*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1962.
- Luca (Anne de), « L'*ikhtilāf*. L'éthique du désaccord en islam », *Les cahiers de l'Orient*, 3/131 (2018), 175-196.
- Luce (Jean-Marc), « Vision et subjectivité dans l'Antiquité », *Pallas*, 92 (2013), 11-26.
- Liotard (Jean-François), *Le discours et la figure*, Paris, Klincksieck, 1984.
- Macdonald (Ducan), « Fiṭra », in *Enclopédie de l'islam. Nouvelle édition*, tome 2, sous la direction de Bernard Lewis, Paris, Maisonneuve et Larose – Leiden, Brill, éditeur, 1977, 1052-1053.
- Macdonald (Ducan), « Idjtiḥād 1 », in *Enclopédie de l'islam. Nouvelle édition*, tome 3, Sous la direction de Bernard Lewis, Paris, Maisonneuve et Larose – Leiden, Brill, 1990, 1052-1053.
- Macdonald (Duncan), 1990. « Idjtiḥād 1 », in *Encyclopédie de l'islam. Nouvelle édition*, tome 3, Sous la direction de Bernard Lewis, Paris, Maisonneuve et Larose – Leiden, Brill, 1052-1053.
- Madec (Goulven), « Averroès », in *Dictionnaires des religions. A-K*, sous la direction de Paul Poupard, Paris, coll. « Quadrige-Dicos poche <> », 1984.

- Madkour (Ibrahim), *L'Organon d'Aristote dans le monde arabe*, Paris, Vrin, coll. « Études musulmanes », n° X, 1968.
- Mahdi (Muhsin), « Le commentaire d'Averroès sur Platon », traduit par Charles Butterworth, in *Qantara*, 28 (1998), 32-34.
- Mahdi (Muhsin), « Remarks on Averroes' *Decisive Treatise* », in *Islamic Theology and Ohilosophy. Studies in Honor of George Hourani*, Albany, SUNY Press, 1984, 188-202.
- Maillard (Pierre-Yves), *La vision de Dieu chez Thomas d'Aquin. Une lecture de l'In Ioannem à la lumière de ses sources augustinienes*, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque thomiste », n° LIII, 2001.
- Makdisi (George), « Ash'ari and the Ash 'asrism in Islamic Religious History », in *SI*, XVII (1962), 37-80.
- Makdisi (George), *L'islam hanbalisant*, Paris, Geuthner, 1983.
- Makdisi (Georges), *L'islam hanbalisant*, Paris, Geuthner, 1983.
- Maldamé (Jean-Michel), « Vision béatifique », in *Dictionnaire critique de la théologie*, sous la direction de Jean-Yves Lacoste, Paris, Puf, 1998, 1233-1235.
- Mansion (Auguste), « Conception aristotélicienne et conception averroïste de l'homme », in *Atti del XII Congresso Internazionale di filosofia*, tome 9, Florence, 1960, 161-171.
- Mansion (Auguste), *Introduction à la physique aristotélicienne*, Louvain-la-Neuve, Institut Supérieure de Philosophie, 1987.
- Mantovani (Mattia), « *Visio per sillogismum*. Sensation an Dognition in 13th Century Théories of Vision », in *Medieval Perceptual Puzzles. Theories of Sense Perception in the 13th and 14th Centuries*, Leiden – Boston, Brill, coll. « Investigating Medieval Philosophy », n° 13, 2020, 111-152.
- Marganne (Marie-Hélène), « Le système chromatique dans le corpus aristotélicien », in *Les Études Classiques*, 46 (1978), 185-203.
- Marion (Jean-Luc), *La croisée du visible*, Paris, Puf, coll. « Quadrige », 2013.
- Maritain (Jacques), *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle*, Paris, Desclée de Brouwer, 1939.
- Marmodoro (Anna), *Aristotle on perceiving objects*, Oxford, Oxford University Press, 2014.

- Marmura (Michael), « Ghazali and Ash'arism revisited », in *ASP*, 12 (2002), 91-110.
- Marmura (Michael), « Ghazali and theology » in *Encyclopedia Iranica*, edited by Ehsan Yarshater, 10, 4 (2000), 374-376.
- Massignon (Louis), *Parole donnée*, Paris, Union Générale d'Édition, 1967.
- Matthen (Mohan), « Objects, seeing, and object-Seeing », in *Synthese*, 198, 4 (2021), 3265-3288.
- Matthen (Mohan), « The individuation of the Senses », in *Oxford Handbook of the Philosophy of Perception*, Oxford University Press, 2015, 567-586.
- McGinnis (Jon), « New Light on Avicenne. Optics and its Role in Avicennan Theories of Vision, Cognition and Emanation », in *Philosophical psychology in arabic thought and the latin aristotelianism of the 13th century*, Paris, Vrin, édité par Luis Xavier Lopez-Farjeat and Jörg Alejandro Tellkamp, 2013, 41-58.
- Mehren (August von), « Études sur la philosophie d'Averroès concernant son rapport avec celle d'Avicenne et Gazzali », in *Le Museon*, 7 (1888) et 8 (1889).
- Meriane (Taïeb), « Présentation » d'Averroès (Ibn Rušd), *Destruction de la destruction* (Tahāfut al-tahāfut), traduction de l'arabe et notes par Taïeb Meriane, Paris, Vrin, coll. « Etudes musulmanes », n° LIV, 2022, 49-79.
- Merker (Anne), *La vision chez Platon et Aristote*, Sankt Augustin, Academia, coll. « International Plato Studies », n° 16, 2003.
- Michel (Albert), « Intuitive (vision) », in *Dictionnaire de théologie catholique*, tome 7, 2^e Partie, sous la direction de Jean Michel Alfred Vacant *et al.*, Paris, Letouzey et Ané, 1923, col. 2351-2394.
- Michot (Jean), « Avicenne et la destinée humaine. À propos de la résurrection des corps », in *Revue internationale de droit comparé*, 6, 3 (1954), 441-454.
- Michot (Jean), *La destinée de l'homme selon Avicenne. Le retour à Dieu (ma'ād) et l'imagination*, Louvain, Peeters, 1986.
- Milliot (Louis), « La pensée juridique de l'islam », in *RPL*, 79, 44 (1981), 453-483.
- Mohammed Arkoun, *Essais sur la pensée islamique*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1984³.
- Moraux (Paul), *Alexandre d'Aphrodise, exégète de la noétique d'Aristote*, Liège-Paris, 1942.

- Moreau (Joseph), « L'homme et son âme, selon saint Thomas d'Aquin », in *RPL*, Quatrième série, tome 74, 21 (1976), 5-29.
- Moreau (Joseph), *Aristote et son école*, Paris, Puf, 1996.
- Mugnier (René), *La théorie du premier moteur et l'évolution de la pensée aristotélicienne*, Paris, Vrin, 1930.
- Nader (Albert), *Le système philosophique des Mu'tazila (Premiers penseurs de l'islam)*, Beyrouth, Les Lettres Orientales, coll. « Recherches », 1956.
- Netton (Ian), « Nafs », *Encyclopédie de l'islam. Nouvelle édition*, tome 7, sous la direction de Clifford Edmond Bosworth, Paris, Maisonneuve et Larose - Leiden, Brill, 1993, 881-885.
- Netton (Ian), *Islamic philosophy and theology. Critical Concepts in islamic Thought*, 4 volumes, London Routledge, 2007.
- Neusch (Marcel) et Chenu (Bruno), *Au pays de la théologie. À la découverte des hommes et des courants*, Paris, Le Centurion, 1979.
- Ninio (Jacques), *L'empreinte des sens. Preception, mémoire, langage*, Paris, Odile Jacob, coll. « Points », n° OJ15, 1991.
- Nyberg (Henrik), « Şifa 2 », in *Encyclopédie de l'islam. Nouvelle édition*, tome 7, sous la direction de Clifford Edmond Bosworth, Paris, Maisonneuve et Larose - Leiden, Brill, 1993, 785-795.
- O'Callaghan (Casey), « Object Perception. Vision and Audition », in *Philosophy compass*, 3, 4 (2008), 803-829.
- Pellegrin (Pierre), *Le Vocabulaire d'Aristote*, Paris, Ellipses, coll. « Vocabulaire de... », 2001)
- Perler (Dominik), « Rational Seeing. Thomas Aquinas on Human Perception », in *Medieval Perceptual Puzzles. Theories of Sense Perception in the 13th and 14th Centuries*, Leiden – Boston, Brill, coll. « Investigating Medieval Philosophy », n° 13, 2020, 213-237.
- Philosophie médiévale arabe et latine*, Paris, Vrin, 1995.
- Piat (Clodius), « Dieu et la nature d'après Aristote », in *Revue néo-scholastique*, 30 (1901), 167-181.
- Piat (Clodius), « Dieu, d'après Platon », in *RNS*, 46 (1905), 194-206.

- Piat (Clodius), « L'âme et ses facultés d'après Aristote », in *Revue néo-scholastique*, 9^e année, n°34, (1902), 153-172.
- Poonawala (Isamil), « Tafsīr », in *Encyclopédie de l'islam. Nouvelle édition*, tome 10, sous la direction de Peri Bearman, Leiden, Brill, 1990, 418-420.
- Poonawala (Ismail), « Ta'wīl », in *Enclopédie de l'islam. Nouvelle édition*, tome 10, sous la direction de Peri Bearman *et al.*, Leiden, Brill, 2002, 418-420.
- Puig (Josep), « Ibn Rushd's versus al-Ghazālī. Reconsideration of a Polemic », in *The Muslim World*, 82 (1992), 113-131.
- Rahman (Shahid) et Keiff (Laurent), « La dialectique, entre logique et rhétorique », in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 2, 66 (2010), 149-178.
- Reinhard (Hütter), « Aquinas on the natural desire for the vision of God. A relecture of *Summa contra gentiles* III, c. 25 », in *The Thomist*, 73 (2009), 523-591.
- Renault (Laurence), *Dieu et les créatures selon Thomas d'Aquin*, Paris, Puf, 1995.
- Reyna (Ruth), « On the soul. A Philosophical Exploration of the Active Intellect in Averroes, Aristotle and Aquinas », in *The Thomist*, 36 (1972), 131-149.
- Richard (Richard), « "De ma chair je verrai Dieu". Relecture contemporaine d'un texte carolingien sur la vision de Dieu », in *RSPT*, 98, 2 (2011), 287-301.
- Ricœur (Paul), *Le conflit des interprétations. Essai d'herméneutique*, Paris, Seuil coll. « L'ordre philosophique », 1969.
- Rippin (Andrew), « Tafsīr », in *EI2*, 10, Sous la direction de Peri Bearman, Leiden, Brill, 1990, 90-95.
- Rippin (Andrew), « Tafsīr », in *Encyclopédie de l'islam. Nouvelle édition*, tome 10, sous la direction de Peri Bearman *et al.*, Leiden, Brill, 2002, 90-95.
- Ross (William), *Aristote*, traduction par Jean Samuel, Paris, Gramma, 1971 .
- Rousselin (Emmanuel), « La vision bienheureuse et l'amour rédempteur eu Christ selon saint Thomas d'Aquin », in *RT*, Avril-Juin 2018, 179-214.
- Rousselot (Pierre), *L'intellectualisme de saint Thomas d'Aquin*, Paris, Beauchesne, 1924.
- Rudolph (Ulrich), *La philosophie islamique. Des commencements à nos jours*, traduction par Veronique Decaix, Paris, Vrin, 2014.

- Saranyana (José-Ignacio), « La teología de Averroes », in *Averroes y los avroísmos. Actas des III Congreso nacional de filosofía medieval*, Sociedad de Filosofía Medieval, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 1999, 129-144.
- Sassi (Maria Micela), « Entre corps et lumière », in *L'Antiquité en couleurs. Catégories, Pratiques, représentations, textes réunis par Mariana Castro*, Grenoble, Jérôme Million, 2009, 279- 300.
- Schacht (Josep), 1990. « *Idjtihād 2* », in *Encyclopédie de l'islam. Nouvelle édition*, tome 3, Sous la direction de Bernard Lewis, Paris, Maisonneuve et Larose, 1990, 1053.
- Schacht (Joseph), « *Ikhtilāf* », in *Encyclopédie de l'islam. Nouvelle édition*, tome 3, sous la direction de Bernard Lewis, Paris, Maisonneuve et Larose – Leiden, Brill, 1990, 1088-1089.
- Schmölders (August), *Essai sur les écoles philosophiques chez les arabes et notamment sur la doctrine d'Algazzali*, Paris, Firmin Didot frères, 1842.
- Schnelle (Alexander, sous la direction de), *L'image*, Paris, Vrin, 2007.
- Schniewind (Alexandrine), « Le statut des objets intelligibles chez Alexandre d'Aphrodise et Plotin », publié sur www.academia.edu, consulté le 19 juin 2021.
- Segovia (Carlos), « Filosofía y religión en el Islam. En torno a Averroes », in *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 16 (1999), 235-247.
- Sellheim (Rudolf), « *Faḍīla* », in *Encyclopédie de l'islam. Nouvelle édition*, tome 2, Paris, Maisonneuve et Larose - Leyde, Brill, 1977, 747-748.
- Shepard (Roger), *L'œil qui pense. Visions, illusions, perceptions*, Paris, Le Seuil, coll. « Points-Sciences », 1992.
- Sidiropoulou (Chryssi), « Qur'anic Interpretation and the Problem of Literalism. Ibn Rushd and the Enlightenment Project in the Islamic World », in *Religions*, 6, 3 (2015), 1082-1106.
- Silverman (Allan), « Color and color-perception in Aristotle's *De anima* », in *Ancient Philosophy*, 9 (1989), 271-292.
- Simon (Gérard), *Archéologie de la vision. L'optique, le corps, la peinture*, Paris, Seuil, 2004.
- Simon (Gérard), *Le regard, l'être et l'apparence dans l'Optique de l'antiquité*, Paris, Seuil, 1988.

- Sorabji (Richard), « Aristote et les commentateurs anciens », in *Penser avec Aristote*, Etudes réunies sous la direction de Mohammed Sinaceur, Toulouse, Erès, 1991, 769-770.
- Steigerwald (Diane), « L'apport avicennien à la cosmologie à la lumière de la critique d'Al-Shahrastānī et d'Averroès », in *LTP*, 52, 3 (1996), 735-759.
- Steigerwald (Diane), « Le rôle de la logique dans la réconciliation de la philosophie et de la religion chez Averroès », in *Studies in Religion*, 24 (1995), 441-455.
- Taha (Du n-Nûn), « Importance des voyages scientifiques entre l'Orient et l'Andalus », traduction Alfred-Louis de Premare, in *ROMM*, 4 (1985), 39-44.
- Talmon (Daniella), « Şifa 1 », *Enclopédie de l'islam. Nouvelle édition*, tome 9, sous la direction de Clifford Edmond Bosworth, 1998, 573.
- Taylor (Richard), « "Truth Does not Contradict Truth". Averroes and the Unity of Truth », in *Topoi*, 19 (2000), 3-16.
- Taylor (Richard), « Averroes's Philosophical analysis of Religious Propositions » », in *Was ist Philosophie im mittelalter? Akten des X Internationalen Kongresses für mittelalterliche Philosophie des SIEPM, 25 Bis 30 August 1997 in Erfut*, sous la direction de Jan Aertsen, Berlin – New-York, coll. « *Miscellanea mediaevalia* », n° 26 (1998), 888-894.
- Taylor (Richard), « Averroes. Religious dialectic and Aristotelian thought », in *The Cambridge Companion to Arabic Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, 180-201.
- Terasse (Henri), *L'islam d'Espagne. Une rencontre de l'Orient et de l'Occident*, Paris, Pion, 1958.
- Thorp (John), « Le mécanisme de la perception chez Aristote », in *Dialogue*, 29 (1980), 575-589.
- Torrell (Jean-Pierre), « La vision de Dieu per essentiam selon saint Thomas d'Aquin », in *Micrologus*, 5 (1997), 43-68.
- Torrell (Jean-Pierre), « La vision de Dieu "per essentiam" selon saint Thomas d'Aquin », in *Micrologus*, 5 (1997), 43-68.
- Trottman (Christian), « Vision béatifique et résurrection de la chair. Quelques remarques historiques et doctrinales », in *Théophilyon*, 11, 2 (2006), 293-316.

- Trottman (Christian), *La vision béatifique. Des disputes scolastiques à sa définition par Benoît XII*, Paris, De Brocard, 1995.
- Turki (Abdel-Māgīd), *Théologiens et juristes de l'Espagne musulmane. Aspects polémiques*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1982.
- Turki (Abdel-Māgīd), « La place d'Averroès juriste dans l'histoire du mālikisme et de l'Espagne musulmane », in *Multiple Averroès. Actes du colloque international organisé à l'occasion du 850e anniversaire de la naissance d'Averroès, Paris, 20-23 septembre 1976*, sous la direction de Jean Jolivet *et al.*, Paris, Les Belles Lettres, 1978, 33-41.
- Urvoy (Dominique), « L'almoihadisme théologique d'Averroès », in *AHDLMA*, 66 (1999), 9-47.
- Urvoy (Dominique), « L'apparition du Mu'tazilisme », in *Histoire de la pensée arabe et islamique*, Paris, Seuil, 2006, 174-191.
- Urvoy (Dominique), « La pensée almohade dans l'œuvre d'Averroès », in *Multiple Averroès. Actes du colloque international organisé à l'occasion du 850e anniversaire de la naissance d'Averroès, Paris, 20-23 septembre 1976*, sous la direction de Jean Jolivet *et al.*, Paris, Les Belles Lettres, 1978, 45-53.
- Urvoy (Dominique), « Kashf 'an manāhij al-'adilla fī 'aqā'id al-milla », in *La philosophie andalouse. Auteurs et œuvres*, Casablanca, Fondation du Roie Abdul-Aziz Al Saoud, 2006, 78-79.
- Urvoy (Dominique), « La pensée almohade dans l'œuvre d'Averroès », in *Multiple Averroès*, sous la direction de Jean Jolivet, Paris, les Belles Lettres, 1978. 45-54.
- Urvoy (Dominique), « La pensée d'Ibn Tūmart », in *BEO*, 27 (1974), 19-44.
- Urvoy (Dominique), « les divergences théologiques entre Ibn Tūmart et Gazali », in *Mélanges offerts à Mohamed Talbi à l'occasion de 70e anniversaire*, Tunis, Publications de la Faculté des lettres de la Manouba, 1993, 203-212.
- Urvoy (Dominique), « Une étude sociologique des mouvements religieux dans l'Espagne musulmane de la chute du califat au milieu du XIIIe siècle », in *Mélanges de la Casa de Velazquez*, volume 8, 1 (1972), 223-293.
- Urvoy (Dominique), *Averroès. Les ambitions d'un intellectuel musulman*, Paris, Flammarion, coll. « Champs – Bibliographie », n° 845, 1998.
- Urvoy (Dominique), *Histoire de la pensée arabe et islamique*, Paris, Seuil, 2006.

- Urvoy (Dominique), *Le monde des ulémas andalous du Ve/XIe au VIIIe/XIIIe siècle. Etude sociologique*, Genève, Droz, 1978.
- Urvoy (Dominique), *Le monde des ulémas andalous du Ve/XIe au VIIIe/XIIIe siècle. Études sociologiques*, Genève, Droz, 1978.
- Urvoy (Dominique), *Les penseurs libres dans l'islam classique. L'interrogation sur la religion chez les penseurs arabes indépendants*, Paris, Albin Michel, coll. « Idées », 1996.
- Urvoy (Dominique), *Penser d'al-Andalus. La vie intellectuelle à Cordoue et Séville au temps des empires berbères (fin XIe – début XIIIe siècle)*, Toulouse, Presses universitaires du Mirail, 1990.
- Urvoy (Dominique), *Pensers d'Al-Andalus. La vie intellectuelle à Cordoue et Séville aux temps des empires berbères (fin XIe siècle-début XIIIe siècle)*, Cnrs/Pum, Toulouse, 1990.
- Vajda (Georges), « La problématique de la vision de Dieu (*ru'ya*) d'après quelques auteurs šī'ites duodécimains », in *Le shī'isme imāmīte*, sous la direction de Robert Brunschwig et Toufic Fahd, colloque de Strasbourg, Paris, Puf, 1970.
- Vajda (Georges), *Études de théologie et de philosophie arabo-islamiques à l'époque classique*, traduction par Daniel Gimaret *et al.*, Londres, Variorum Reprints, 1980.
- Vallat (Philippe), « Onto-noétique. L'intellect et les intellects chez Fārābī », al-Fārābī, *Epître sur l'intellect (Risāla fī l-'aql)*, introduction, traduction et commentaire de Philippe Vallat, Paris, Les Belles Lettres, 2012, 65-196
- Van Ess (Josef), *Prémices de la théologie musulmane*, Paris, Albin Michel, 2002.
- Vasiliu (Anca), « Des « théories de la vision » à l'« anthropologie du regard ». Nouvelles perspectives de recherche ? », in *Cahiers des études anciennes*, 2014. [En ligne], LI, mis en ligne le 15 juin 2015, consulté le 09 juin 2002. URL : <http://journals.openedition.org/etudesanciennes/674>, 555-580.
- Vasiliu (Anca), « Diaphane », in *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*, sous la direction de Barbara Cassin, Paris, Le Robert-Seuil, 2004, 307-312.
- Vasiliu (Anca), « Toucher par la vue. Plotin en dialogue avec Aristote sur la sensorialité de l'incorporel », in *Les études philosophiques*, 4 (2015.), 115, 555-580.

- Vasiliu (Anca), *Du diaphane. Image, milieu, lumière dans la pensée antique et médiévale*, Paris, Vrin, coll. « Études de philosophie médiévale », n° LXXVI, 1997.
- Verbeke (Gérard), « Comment Aristote conçoit-il l'immatériel ? », in *RPL*, 2 (1946.), 205-236.
- Versteegh (Cornelis), « Ma'nā 1 », in *Enclopédie de l'islam. Nouvelle édition*, Paris, Maisonneuve et Larose – Leiden, Brill, 1991, 330-331.
- Vignaux (Paul) *et al.*, « Histoire des théologies médiévales », in *EPHE*, 78 (1969.), 297-324.
- Villard (Laurence), 2002. *Couleurs et visions dans l'Antiquité classique*, sous la direction de Laurence Villard, Presses universitaires de Rouen, Rouen.
- Villard (Laurence), 2005. *Études sur la vision dans l'Antiquité Classique*, sous la direction de Laurence Villard, Rouen, Presses universitaires de Rouen.
- Vision (Gerald), *Problems of vision. Rethinking the Causal Theory of perception*, Oxford, Oxford University Press, 1997.
- Von Grunebaum (Gustave), *L'Islam médiéval*, Payot, Paris, 1972.
- Walzer (Richard), « Al-Fārābī », in *Encyclopédie de l'islam. Nouvelle édition*, tome 2, sous la direction de Bernard Lewis, Paris, Maisonneuve et Larose – Leyden, Brill, 1977, 797-800.
- Wansbrough (John), *Quranic studies. Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, Oxford, Oxford University Press, 1977.
- Wassef (Ayyam)
- Wassef (Ayyam), « Une vérité n'en contredit pas une autre », in *Penser avec Aristote*, Études réunies sous la direction de Mohammed Allal Sinaceur, Toulouse, Érès, 1991, 633-641.
- Watt (Montgomery), « al-Ash'arī », in *Encyclopédie de l'islam. Nouvelle édition*, tome 1, Paris, Maisonneuve et Larose – Leiden, Brill, 1991, 717-718.
- Watt (Montgomery), *Islamic Philosophy and Theology*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1962.
- Watt (Montgomery), *Muslim intellectual. A study of al-Ghazālī*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1963.

- Watt (Montgomery), « Philosophy and Social Structure in Almohad Spain », in *The Islamic quarterly*, 8, 1-2 (1964), p. 46-51.
- Watt (William Montgomery), *The Formative Period of Islamic Thought*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1973.
- Wéber (Édourad-Henri), « L'identité de l'intellect et de l'intelligible selon la version latine d'Averroès et son interprétation par Thomas d'Aquin », in *ASP*, 8 (1998), 133-257.
- Wéber (Édourad-Henri), « Les apports positifs de la noétique d'Ibn Rochd à celle de Thomas d'Aquin », in *Multiple Averroès. Actes du colloque international organisé à l'occasion du 850e anniversaire de la naissance d'Averroès, Paris, 20-23 septembre 1976*, sous la direction de Jean Jolivet *et al.*, Paris, Les Belles Lettres, 1978, 211-248.
- Wensick (Arent), *La pensée de Ghazālī*, Paris, Maisonneuve, 1940.
- Wensick (Arent), *The Muslim creed. Its Genesis and its Historical Development*, Cambridge, Cambridge University Press, 1932.
- Werner (Charles), *La philosophie grecque*, Paris, Petite bibliothèque Payot, n° 14, 1938.
- Wohlman (Avital), *Contrepoint entre le sens commun et la philosophie en islam. Ghazali et Averroès*, traduction par Annie Laurent, Paris, Cerf, coll. « Patrimoines –Islam », 2008.
- Wolfson (Harry), « The terms *Taşawwur* and *Taşdīk* in Arabic Philosophy and their Hreek, Latin and Hebrew Equivalents », in *The Moslem World*, 33 (1943), 114-123.
- Wolfson (Harry), *The Philosophy of the Kalam*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976.
- Wunenburger (Jean-Jacques), *Philosophie des images*, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, 1995.
- Yahia (Mohyddin), « Justice divine. De l'exercice de la raison », in *Le Point références*, novembre-Décembre, 2015, 24-25.
- Yahia (Mohyddin), « Le dogme sunnite. La foi comme conviction du coeur », in *Le Point références*, novembre-Décembre, 2015, 30-31.

- Yahia (Mohyddin), « Le tafsîr, commentaire du *Coran*. Interpréter les révélations », in *Le Point références*, novembre-Décembre, 2015, 16-17.
- Yahia (Mohyddin), « Noms divins », in *Dictionnaire du Coran*, sous la direction de Mohammed Amir-Moezzi, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 2007, 602-607.
- Yahia (Mohyddin), « Statut du Livre sacré. Le Coran « créé » ou « incréé » », in *Le Point références*, novembre-Décembre, 2015, 22-23.
- Yusuf (Ayyam), « Discussion between Al-Ghazzālī and Ibn Rushd about the Nature of Resurrection », in *Islamic Studies*, 25 (1986), 181-195.

Zazzo (René), *Reflets de miroir et autres doubles*, Paris, Puf, 1993.

Zine (Mohammed Chaouki), « L'interprétation symbolique du verset de la lumière chez Ibn Sīnā, Gazālī et Ibn Arabī et ses implications doctrinales », in *Arabica*, 56 (2009), 543-595.

INDEX NOMINUM ET RERUM

A

- Abū Hašim, 164, 168, 176
- accroissement de savoir, 11, 13, 18,
227, 257, 258, 262, 269, 283
- affirmation, 37, 78, 79, 80, 109, 111,
118, 121, 124, 170, 171, 179, 187,
188, 193, 208, 214, 220, 260, 318
- Alexandre d'Aphrodise, 23, 301, 331,
334
- al-Faḍl, 165
- al-Ḥakam, 165
- Almohades, 92, 94, 95, 325
- al-Murdār, 164
- âme, 62, 119, 131, 141, 145, 146, 149,
156, 201, 208, 212, 223, 224, 234,
245, 246, 249, 252, 257, 269, 271,
272, 274, 275, 276, 294, 297, 301,
303, 306, 310, 315, 316, 321, 322,
332, 333
- analogie, 15, 16, 31, 49, 53, 57, 77,
103, 113, 114, 123, 143, 145, 146,
148, 149, 153, 154, 157, 166, 184,
194, 199, 211, 213, 215, 241, 243,
248, 267, 285, 312
- appréhension, 112, 122, 137, 206, 223,
227, 282, 289
- Aristote, 22, 41, 86, 87, 101, 103, 148,
154, 156, 169, 178, 180, 192, 194,
195, 198, 199, 200, 202, 204, 228,
231, 300, 303, 306, 311, 314, 315,
318, 325, 326, 327, 329, 330, 331,
332, 333, 335, 338
- Artisan, 117, 126, 215, 276
- Aš'arī, 81, 94, 100, 102, 136, 165, 167,
168, 171, 174, 192, 203, 204, 301
- Aš'arīte, 16, 17, 88, 92, 93, 96, 97, 98,
100, 105, 112, 113, 115, 135, 159,
161, 170, 174, 180, 181, 182,
183, 192, 193, 195, 196, 201, 213,
214, 282, 321
- attribut, 164, 239
- attributs divins, 15, 99, 100, 103, 104,
105, 106, 107, 110, 113, 115, 116,
124, 163, 166, 194, 307
- au-delà, 28, 29, 32, 34, 38, 42, 50, 51,
70, 71, 99, 159, 161, 162, 165, 169,
188, 189, 222, 223, 224, 226, 230,
233, 234, 241, 242, 245, 256, 257,
258, 260, 261, 262, 263, 266, 267,
268, 270, 275, 279, 280, 284, 285,
286
- augmentation de savoir, 206, 279
- Augustin, 269
- Avempace, 51
- Averroès, 36, 43, 62, 86, 87, 88, 91,
92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 137,
150, 160, 198, 203, 207, 212, 228,

232, 297, 298, 299, 300, 301, 306,
308, 309, 310, 312, 313, 314, 315,
317, 318, 319, 320, 322, 323, 324,
325, 326, 327, 328, 329, 331, 336,
339

Avicenne, 199, 201, 202, 305, 312,
321, 324, 331

B

bienheureux, 241, 242, 248, 251, 253,
259, 260, 265, 266, 268

C

cause, 15, 16, 36, 37, 39, 41, 55, 56,
63, 66, 68, 71, 80, 81, 88, 90, 93,
102, 104, 105, 106, 109, 112, 117,
118, 122, 125, 126, 128, 129, 134,
144, 149, 150, 151, 153, 154, 156,
157, 168, 171, 172, 174, 197, 201,
202, 207, 211, 212, 213, 215, 216,
217, 218, 219, 220, 223, 227, 237,
240, 241, 242, 246, 247, 249, 255,
257, 258, 260, 261, 268, 271, 272,
275, 276, 278, 279, 281, 282, 284,
285, 322

certitude, 29, 32, 54, 57, 59, 61, 81,
82, 132, 216, 228, 240, 281, 307,
326

chauve-souris, 212, 223, 290

composition, 16, 58, 105, 108, 117,
118, 167, 168, 171, 172, 175, 185,
197, 203

conception, 36, 50, 53, 81, 103, 132,
166, 174, 190, 194, 296, 315, 330

conformation, 16, 131, 164, 172, 173,
175, 176, 177, 201

connaissance, 11, 28, 30, 33, 34, 36,
38, 40, 42, 46, 47, 48, 49, 50, 51,
53, 55, 56, 58, 59, 60, 61, 65, 66,
70, 74, 75, 77, 81, 82, 84, 90, 104,
105, 111, 113, 114, 116, 121, 122,
123, 124, 125, 127, 129, 130, 131,
140, 141, 153, 163, 180, 196, 199,
201, 206, 207, 209, 210, 211, 214,
215, 216, 217, 218, 219, 220, 221,
222, 223, 224, 225, 226, 227, 233,
234, 235, 237, 239, 240, 241, 242,
244, 245, 248, 249, 251, 254, 256,
258, 260, 261, 262, 263, 264, 265,
266, 267, 268, 270, 272, 275, 279,
281, 283, 284, 285, 286, 291, 292,
327

connaissance de Dieu, 34, 53, 56, 215,
218, 219, 221, 224, 227, 239, 240,
241, 242, 257, 270, 279, 283, 284,
285

consensus, 29, 87, 98

contradiction, 16, 37, 39, 55, 68, 81,
82, 83, 84, 109, 110, 120, 167, 179,
191, 213, 281, 313

Coran, 11, 13, 15, 16, 20, 26, 28, 29,
30, 31, 37, 38, 39, 40, 44, 46, 47,
49, 53, 55, 66, 67, 68, 70, 71, 73,
81, 82, 83, 84, 86, 87, 88, 90, 97,

- 100, 110, 111, 112, 113, 115, 116,
117, 124, 125, 127, 130, 131, 136,
137, 140, 141, 160, 161, 162, 165,
166, 170, 179, 184, 185, 186, 189,
190, 191, 202, 206, 213, 223, 224,
230, 270, 271, 280, 281, 282, 283,
284, 302, 307, 308, 311, 314, 322,
324, 328, 340
- corporéité, 162, 170, 171
- corporel, 234, 235, 269, 275
- corps, 47, 50, 62, 88, 141, 142, 144,
145, 146, 147, 150, 152, 161, 163,
164, 165, 167, 168, 169, 177, 181,
184, 186, 187, 189, 190, 200, 204,
205, 206, 221, 223, 224, 227, 235,
236, 245, 268, 269, 271, 272, 273,
274, 275, 284, 289, 317, 331, 334
- couleur, 149, 150, 151, 200, 204, 268,
272, 291, 318
- D**
- démonstration, 31, 32, 34, 36, 38, 39,
41, 42, 59, 60, 61, 70, 74, 82, 83,
85, 86, 107, 110, 116, 119, 131,
133, 134, 158, 178, 210, 216, 227,
239, 240, 242, 281, 290, 298, 319
- dialecticiens, 14, 33, 54, 227
- dialectique, 33, 39, 41, 54, 58, 61, 68,
85, 88, 97, 136, 143, 178, 227, 309,
313, 314, 333
- Dieu, 1, 11, 12, 28, 29, 31, 32, 34, 37,
38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 46, 49,
51, 53, 56, 57, 59, 60, 61, 63, 66,
67, 68, 70, 74, 77, 81, 82, 84, 87,
88, 91, 96, 99, 100, 101, 102, 103,
104, 105, 106, 107, 108, 109, 110,
111, 112, 113, 114, 115, 116, 117,
118, 119, 120, 121, 122, 123, 124,
125, 126, 127, 128, 129, 130, 131,
133, 135, 137, 139, 140, 141, 142,
150, 158, 159, 161, 162, 163, 164,
166, 167, 168, 169, 170, 171, 172,
173, 174, 175, 176, 178, 179, 180,
181, 183, 184, 185, 186, 187, 188,
189, 190, 191, 192, 193, 194, 195,
201, 202, 204, 205, 206, 207, 208,
209, 210, 211, 212, 213, 214, 215,
216, 217, 218, 219, 220, 221, 222,
223, 224, 225, 226, 227, 230, 231,
232, 233, 234, 235, 237, 238, 239,
240, 241, 242, 243, 244, 245, 246,
247, 248, 249, 250, 251, 252, 253,
254, 255, 256, 257, 259, 260, 261,
262, 263, 264, 265, 266, 267, 268,
269, 270, 271, 272, 273, 274, 275,
276, 277, 278, 279, 280, 282, 283,
284, 285, 286, 287, 288, 291, 292,
295, 306, 308, 311, 312, 313, 316,
323, 324, 327, 329, 330, 331, 332,
333, 335, 337
- direction, 1, 92, 95, 99, 170, 177, 181,
190, 194, 203, 204, 289, 308, 327,
329, 337

doctes, 29, 34, 39, 40, 54, 81, 90, 116,
120, 131, 134, 141, 179, 184, 185,
187, 206, 209, 210, 211, 216, 227,
240, 270, 281, 282

dogme, 29, 38, 40, 83, 85, 88, 89, 95,
99, 137, 204, 268, 325, 339

droit, 75, 92, 94, 137, 309, 331

E

Écriture, 8, 29, 31, 35, 37, 45, 46, 48,
68, 70, 73, 82, 83, 86, 87, 88, 89,
108, 115, 118, 120, 161, 162, 163,
179, 183, 185, 186, 187, 190, 191,
202, 212, 214, 232, 297, 319

élite, 12, 14, 39, 40, 60, 69, 74, 82, 92,
97, 162, 209, 290

équivoque, 38, 73, 123, 137

essence, 100, 101, 103, 197, 198, 199,
234, 241, 247, 248, 252, 253, 254,
255, 259, 260, 261, 262, 263, 266,
267, 268

essence de Dieu, 100, 112, 210, 211,
220, 226, 227, 237, 241, 243, 247,
250, 252, 257, 263, 272, 283, 284,
286

Être Premier, 11, 13, 15, 55, 56, 112,
115, 117, 118, 124, 126, 128, 129,
134, 166, 180, 181, 184, 185, 210,
213, 215, 223, 225, 226, 282, 284

examen rationnel, 29, 30, 31, 44, 48,
54, 73, 81, 98, 126, 141, 211, 294

existence, 42, 51, 87, 88, 98, 123, 150,
156, 163, 164, 167, 183, 187, 193,
200, 205, 206, 242, 267, 275

F

Fārābī, 24, 151, 194, 203, 223, 246,
301, 302, 337

forme, 6, 11, 13, 18, 38, 41, 47, 50,
51, 55, 56, 61, 66, 71, 74, 85, 93,
99, 108, 117, 118, 119, 120, 121,
127, 141, 145, 146, 148, 149, 150,
154, 156, 162, 163, 164, 165, 166,
172, 178, 183, 184, 186, 192, 194,
195, 196, 197, 199, 200, 202, 204,
205, 207, 210, 211, 215, 216, 218,
219, 220, 222, 226, 227, 233, 234,
236, 237, 239, 241, 243, 244, 245,
247, 249, 250, 251, 252, 253, 254,
255, 256, 259, 261, 266, 268, 272,
273, 274, 275, 276, 277, 278, 279,
283, 284, 285, 286, 287, 288

foule, 12, 17, 29, 39, 41, 54, 69, 74,
77, 90, 91, 135, 187, 208, 212, 227,
243, 283, 290

G

Ġazālī, 24, 88, 91, 92, 93, 94, 95, 96,
97, 99, 176, 192, 197, 203, 302

Ġuwaynī, 14, 16, 17, 24, 27, 41, 58,
68, 69, 88, 91, 93, 94, 99, 102, 104,
105, 113, 114, 115, 116, 125, 126,
128, 135, 138, 139, 161, 162, 164,

169, 170, 171, 172, 173, 174, 175,
176, 177, 184, 197, 198, 201, 202,
210, 212, 213, 214

H

Hanbalites, 159, 160, 161, 162, 163,
165, 166, 167, 168, 171, 179, 180,
184, 185, 186, 187, 192, 282

ḥašwiyya, 160

homme, 30, 36, 39, 41, 42, 52, 53, 64,
68, 74, 75, 80, 114, 125, 150, 174,
176, 177, 191, 193, 196, 203, 204,
206, 208, 211, 216, 217, 219, 220,
221, 228, 236, 237, 238, 239, 240,
242, 243, 245, 246, 248, 249, 252,
253, 254, 255, 259, 260, 261, 263,
264, 266, 267, 268, 270, 271, 272,
273, 274, 275, 276, 286, 304, 324,
328, 330, 331, 332

hommes du commun, 34, 39, 46, 50,
51, 52, 55, 65, 162, 179, 209, 210,
211, 239, 251, 283, 290

I

Ibn Bāḡḡa, 24, 50, 51, 53, 58, 66, 71,
123, 141, 150, 204, 210, 215, 216,
221, 225

Ibn Habit, 165

Ibn Ḥanbal, 72, 162

Ibn Rušd, 21, 41, 46, 61, 71, 77, 78,
87, 88, 91, 98, 101, 122, 124, 127,
131, 138, 142, 159, 162, 171, 184,

187, 189, 217, 250, 272, 284, 297,
298, 300, 320, 323, 331

Ibn Sīnā, 24, 34, 59, 199, 305, 321,
341

image, 53, 177, 203, 324, 334

imagination, 36, 48, 50, 51, 52, 153,
209, 210, 211, 223, 231, 235, 238,
241, 283, 296, 331

imperceptible, 205

impossible, 171, 199, 205, 235, 264,
268

incorporel, 51, 171, 179, 183, 184,
185, 192, 193, 197, 234, 275, 291

intellect, 11, 12, 36, 42, 47, 49, 52, 56,
60, 62, 63, 64, 67, 87, 109, 111,
118, 122, 123, 124, 125, 126, 129,
132, 139, 140, 141, 142, 143, 145,
146, 147, 148, 149, 150, 151, 152,
153, 154, 155, 156, 157, 158, 182,
183, 198, 199, 204, 205, 206, 207,
209, 211, 214, 216, 217, 218, 219,
220, 221, 222, 223, 224, 225, 226,
227, 228, 232, 233, 234, 235, 236,
237, 238, 239, 241, 243, 244, 245,
246, 247, 248, 249, 250, 251, 252,
253, 254, 255, 257, 258, 259, 260,
261, 263, 264, 265, 266, 267, 269,
271, 272, 273, 274, 275, 276, 277,
278, 279, 282, 283, 284, 285, 286,
288, 302, 304, 306, 307, 310, 312,
313, 315, 321, 322, 325, 326, 337,
339

intellect agent, 64, 149, 151, 152, 153,
 155, 156, 157, 212, 219, 220, 236,
 243, 244, 245, 246, 248, 251, 252,
 253, 254, 255, 276, 277, 278, 321
 intellect en acte, 15, 118, 123, 153,
 219, 220
 intellect en habitus, 64
intellect matériel, 64, 148, 149, 153,
 156, 157, 207, 224, 244, 277, 312
 intellect possible, 149, 154, 155, 216,
 217, 218, 219, 220, 221, 223, 224,
 226, 236, 243, 244, 246, 250, 251,
 254, 259, 277, 279, 285, 286
 intellect premier, 246, 252, 271, 277,
 278
 intellect théorique, 217
 intellection, 12, 127, 141, 143, 146,
 148, 156, 157, 206, 216, 217, 218,
 219, 242, 246, 248, 255, 260
 intermédiaire, 92, 149
 interprétation, 30, 31, 35, 41, 68, 70,
 73, 74, 77, 82, 83, 84, 85, 88, 89,
 98, 133, 136, 166, 184, 206, 213,
 298, 303, 312, 319, 324, 341
 interprète, 38, 45, 69, 72, 79, 132, 284
 invisible, 193, 196, 289

J

jonction, 150, 157, 232, 234, 235, 253,
 254, 255, 276, 278, 312

L

l'exégèse allégorique, 88
 La vie, 15, 29, 124, 125, 307, 337
 la vision de Dieu, 227, 253, 268
 lieu, 43, 81, 88, 166, 169, 181, 183,
 188, 191, 292
 lumière, 12, 88, 89, 119, 123, 140,
 141, 142, 148, 149, 150, 151, 152,
 153, 155, 156, 157, 180, 184, 204,
 206, 211, 212, 213, 214, 223, 240,
 243, 245, 247, 248, 249, 253, 254,
 256, 264, 265, 267, 288, 289, 295,
 318, 327, 330, 334, 335, 338, 341
 lumière de gloire, 244

M

Maïmonide, 232
 malikites, 95, 96
 masse, 14, 39, 50, 51, 52, 54, 55, 70,
 75, 77, 85, 90, 92, 97, 131, 178,
 187, 290
 matière, 29, 35, 64, 65, 70, 94, 98,
 120, 122, 123, 128, 145, 146, 147,
 148, 153, 156, 179, 184, 186, 198,
 200, 201, 204, 205, 210, 213, 216,
 218, 220, 223, 238, 239, 245, 251,
 252, 255, 272, 273, 275, 276, 277
 milieu, 42, 91, 142, 143, 147, 148,
 149, 151, 152, 153, 155, 156, 157,
 160, 170, 228, 285, 293, 302, 327,
 336, 338
 miroir, 177, 203, 204

mode, 11, 13, 18, 50, 53, 72, 78, 85,
86, 101, 104, 126, 155, 157, 168,
176, 182, 195, 199, 201, 204, 206,
218, 219, 220, 227, 233, 234, 235,
241, 245, 250, 260, 261, 262, 263,
264, 266, 267, 268, 280, 282, 283,
286, 287

monde invisible, 57, 113, 163, 164

monde visible, 57, 114, 163, 177, 184,
196

mort, 83, 174, 186, 272, 274

mu'tazilites, 92, 176

Mu'tazilites, 97, 164, 165, 169, 179,
187, 192

N

Nazzām, 30, 165

nécessaire, 31, 45, 55, 59, 62, 70, 74,
75, 106, 107, 109, 113, 114, 125,
135, 144, 147, 168, 183, 185, 194,
195, 196, 225, 233, 244, 245, 248,
272

nécessité, 4, 29, 40, 45, 82, 128, 194

négation, 16, 17, 37, 38, 55, 78, 79,
80, 111, 114, 128, 164, 167, 170,
171, 174, 180, 182, 191, 204, 206,
208, 212, 213, 214, 227, 231, 236,
283

Œ

œil, 142, 144, 147, 149, 151, 153, 155,
177, 193, 194, 195, 200, 203, 205,
235, 269, 288, 293, 334

O

oeil, 235, 264

opposition, 49, 71, 76, 78, 79, 80, 81,
83, 95, 107, 125, 164, 166, 187, 214

ouïe, 113, 114, 124, 130, 138, 193,
194, 197, 198, 200, 201, 221

P

parole, 15, 69, 104, 113, 114, 115,
124, 130, 131

particularisation, 80

particulier, 41, 56, 58, 66, 75, 79, 80,
85, 86, 91, 93, 103, 106, 130, 135,
161, 169, 197, 213, 226

passions corporelles, 224, 225, 241,
283, 287

perception, 141, 142, 152, 158, 173,
182, 183, 198, 199, 200, 201, 204,
212, 223, 242, 255, 291, 320, 334,
335, 338

perception sensible, 53, 59, 182, 202

perception visuelle, 158

philosophe, 28, 34, 38, 40, 42, 92, 96,
137, 159, 228, 244, 256, 271, 279,
323, 328

philosophes, 35, 36, 39, 40, 41, 42, 62,
65, 66, 67, 70, 82, 83, 96, 97, 98,

99, 112, 129, 143, 147, 155, 156,
165, 167, 168, 204, 206, 228, 255,
302, 308, 311, 312, 322, 323
philosophie, 4, 28, 35, 66, 74, 75, 86,
87, 91, 98, 99, 137, 161, 165, 167,
168, 249, 275, 305, 309, 314, 316,
319, 320, 321, 323, 328, 331, 333,
336, 337, 339
Platon, 22, 51, 62, 67, 146, 167, 211,
217, 224, 305, 306, 318, 331, 332
possible, 151, 171, 194, 202, 239, 249
pouvoir, 29, 33, 39, 49, 89, 92, 98,
104, 113, 114, 124, 127, 134, 137,
190, 234, 247, 250, 265, 275, 279
Premier agent, 11, 13, 55, 66, 103,
201, 256
présence, 151, 269

R

raison, 11, 13, 16, 17, 18, 31, 32, 35,
37, 39, 41, 44, 47, 48, 50, 51, 54,
62, 63, 68, 73, 76, 78, 82, 83, 99,
101, 112, 113, 117, 118, 119, 123,
125, 126, 129, 134, 137, 142, 143,
144, 153, 161, 167, 168, 169, 172,
175, 184, 188, 192, 193, 194, 199,
200, 201, 204, 208, 213, 214, 218,
221, 223, 225, 227, 231, 237, 239,
240, 241, 242, 243, 247, 249, 256,
258, 262, 266, 269, 271, 272, 276,
277, 279, 281, 282, 284, 288, 298,
299, 310, 311, 315, 318, 339

raisonnement, 11, 13, 16, 30, 31, 45,
54, 56, 58, 61, 64, 66, 74, 83, 85,
87, 89, 116, 119, 143, 161, 163,
165, 167, 172, 173, 177, 178, 204,
227, 237, 256, 283
réception, 110, 126, 148, 154, 197,
199, 201, 207, 219, 220, 232, 234,
243, 245, 246, 250, 282, 286, 287,
312, 320
représentation, 39, 48, 50, 71, 72, 73,
74, 85, 86, 97, 184, 252, 257, 296
résurrection, 88, 235, 331, 335
révélation, 28, 29, 34, 40, 42, 45, 51,
68, 82, 83, 91, 92, 97, 141, 179,
190, 193, 213, 240, 270, 271

S

sage, 193, 228
sages, 4
sagesse, 55, 124
Šahrastānī, 168, 303
savoir, 162, 270
science, 11, 12, 13, 14, 15, 31, 32, 33,
34, 37, 40, 45, 49, 50, 53, 54, 55,
56, 57, 59, 60, 63, 65, 66, 67, 68,
70, 74, 81, 82, 102, 104, 105, 111,
113, 115, 117, 124, 125, 126, 127,
128, 129, 131, 134, 140, 158, 180,
202, 209, 210, 211, 216, 218, 219,
227, 231, 237, 238, 239, 240, 242,
257, 258, 261, 262, 275, 281, 284,
291, 302, 305, 322, 326

sens, 29, 31, 38, 39, 40, 45, 47, 50, 52,
 54, 60, 64, 65, 67, 69, 70, 71, 72,
 74, 75, 76, 77, 79, 81, 82, 83, 84,
 85, 88, 89, 90, 98, 101, 105, 109,
 113, 116, 121, 123, 130, 136, 138,
 139, 140, 141, 142, 143, 145, 147,
 149, 161, 162, 164, 166, 167, 170,
 172, 173, 176, 180, 183, 184, 185,
 187, 189, 191, 193, 194, 195, 197,
 198, 199, 200, 204, 205, 206, 208,
 209, 210, 211, 213, 217, 222, 226,
 227, 234, 235, 236, 238, 241, 248,
 253, 256, 257, 262, 263, 264, 265,
 269, 274, 275, 276, 279, 281, 283,
 289, 290, 312, 315, 332, 339

sens dérivé, 72

sens littéral, 88

sens obvie, 70, 72, 77, 81

sens propre, 70, 71, 72, 74, 116, 184,
 200

sensible, 144, 148, 150, 164, 171, 200,
 201

soleil, 142, 150, 224, 268, 272

spéculation, 11, 13, 29, 32, 33, 39, 46,
 47, 52, 54, 58, 59, 61, 84, 131, 134,
 216, 281, 294

substances séparées, 47, 51, 61, 64,
 125, 204, 209, 210, 213, 214, 227,
 233, 237, 244, 249, 277, 282, 286

symbole, 35, 39, 71, 74, 75, 83, 96,
 293

T

théologie, 20, 28, 75, 86, 87, 88, 92,
 93, 94, 135, 247, 309, 311, 320,
 321, 322, 323, 327, 328, 330, 332,
 337

théologiens, 27, 39, 41, 65, 74, 82, 84,
 87, 89, 91, 92, 93, 94, 96, 97, 101,
 114, 125, 128, 135, 136, 137, 138,
 143, 144, 145, 147, 153, 156, 158,
 159, 165, 167, 168, 178, 179, 180,
 181, 184, 206, 214, 221, 280, 313,
 318, 324

Thomas d'aquin, 228, 234

Thomas d'Aquin, 25, 27, 202, 228,
 230, 233, 235, 237, 239, 240, 241,
 244, 245, 246, 249, 257, 262, 264,
 266, 267, 270, 271, 272, 276, 278,
 279, 306, 313, 316, 317, 320, 323,
 330, 333, 335

Tradition, 87, 137, 143

transparence, 152, 204, 295, 318

U

unicité, 93

union, 154, 156, 157, 219, 220, 224,
 232, 245, 250, 251, 253, 254, 258,
 259, 272, 287

universel, 58, 71, 75, 79, 95, 163, 185,
 194, 199, 213, 225

univoque, 31, 72, 78, 138, 139, 163,
 185

V

- vérité, 30, 31, 32, 35, 40, 42, 45, 48,
53, 55, 59, 60, 63, 65, 67, 68, 73,
74, 77, 81, 82, 83, 84, 89, 97, 112,
118, 133, 134, 136, 158, 178, 179,
183, 206, 211, 212, 230, 233, 238,
241, 258, 260, 274, 279, 281, 285,
290, 310, 316, 338
- vie future, 268, 270, 307
- vieillesse, 221, 225, 283
- visibilité, 96, 149, 170
- visibilité divine, 43, 97, 170
- visible, 51, 53, 57, 59, 74, 104, 113,
114, 115, 116, 118, 120, 121, 125,
130, 138, 142, 144, 145, 146, 147,
149, 150, 151, 152, 155, 156, 157,
158, 163, 164, 166, 169, 170, 172,
173, 175, 177, 180, 183, 184, 186,
189, 193, 195, 196, 202, 207, 210,
212, 213, 220, 223, 265, 269, 278,
280, 282, 283, 292, 295, 330
- vision, 1, 11, 12, 28, 29, 38, 40, 42,
43, 44, 91, 99, 140, 141, 142, 143,
145, 147, 148, 149, 150, 151, 152,
157, 158, 161, 171, 176, 179, 180,
181, 183, 192, 193, 194, 195, 196,
197, 201, 202, 203, 204, 205, 206,
208, 211, 212, 213, 214, 217, 220,
227, 232, 235, 237, 239, 240, 241,
242, 243, 245, 246, 247, 249, 252,
253, 254, 255, 257, 259, 260, 261,
262, 263, 264, 265, 266, 268, 269,
270, 271, 272, 273, 274, 275, 278,
279, 294, 295, 316, 318, 323, 330,
331, 333, 335, 336, 337, 338
- vision de Dieu, 11, 13, 17, 18, 37, 40,
42, 43, 45, 91, 99, 170, 177, 180,
206, 208, 212, 213, 214, 216, 217,
218, 220, 225, 227, 231, 232, 233,
237, 238, 239, 243, 246, 251, 253,
258, 259, 265, 266, 269, 273, 274,
278, 279, 281, 282, 283, 284, 285,
287, 333
- voir, 12, 28, 92, 137, 141, 149, 151,
158, 159, 161, 171, 177, 180, 193,
194, 203, 204, 223, 235, 237, 238,
241, 242, 246, 247, 248, 253, 254,
255, 264, 265, 267, 288, 289, 295,
312, 316
- volonté, 63, 111, 113, 114, 124, 127,
128, 129, 209, 236, 265
- vue, 1, 76, 91, 93, 94, 96, 98, 99, 113,
124, 130, 139, 141, 150, 151, 152,
163, 179, 186, 192, 193, 194, 195,
198, 200, 202, 208, 210, 223, 242,
253, 254, 255, 263, 264, 265, 269,
288, 294, 316
- vulgaire, 11, 39, 50, 51, 52, 53, 62, 67,
72, 73, 76, 131, 179, 187, 209, 210,
211, 212, 214, 223, 227, 239, 240,
251, 282, 290

